



HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ESPAÑA Y AMÉRICA - II

Jesús-M^a Nieto Ibáñez (Ed.)



**HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA
EN ESPAÑA Y AMÉRICA - II**

HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ESPAÑA Y AMÉRICA - II

Jesús-M^a Nieto Ibáñez (Ed.)



Universidad de León
Secretariado de Publicaciones
2004

HUMANISMO y tradición clásica en España y América II / Jesús-
M^a Nieto Ibáñez (ed.). – León : Universidad, Secretariado de Publicacio-
nes, 2004

349 p. ; 24 cm.

Resultado de varias reuniones científicas sobre estudios humanísti-
cos. – Bibliogr.

ISBN 84-9773-157-3

1. Humanismo—Congresos. 2. Civilización griega—Influencia—
Congresos. 3. Roma—Civilización—Influencia--Congresos. I. Nieto
Ibáñez, J. María. II. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones

009(460+7/8)(063)

008(37+38:460+7/8)(063)

©UNIVERSIDAD DE LEÓN

Secretariado de Publicaciones

ISBN: 84-9773-157-3

Depósito Legal: LE.-1593-2004

Diseño y Maquetación: Ignacio Prieto Sarro

Impresión: Servicio de Imprenta. Universidad de León

ÍNDICE

Jesús-M ^a Nieto Ibáñez <i>Presentación</i>	11
Vicente Bécares Botas <i>Escolásticos y humanistas: discursos contrapuestos sobre el Renacimiento español</i>	13
Juan Gil <i>La saga del anticristo en la España de los siglos XVI y XVII: de la Teología al Teatro</i>	49
Francisco Garrote Pérez <i>Interpretación de La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades</i>	101
M ^a Isabel Lafuente Guantes <i>La transformación renacentista de la filosofía</i>	121
José M ^a Mestre Mestre <i>La influencia de la Officina de Ravisio Textor en Las Habidas de Jerónimo Arbolanche</i>	151
Mónica María Martínez Sariego <i>El carpe diem en la literatura náhuatl: un caso de poligénesis</i>	181
Jesús Paniagua Pérez <i>Lo fantástico en las Relaciones de Indias de Pedro de Valencia</i>	223
M ^o Asunción Sánchez Manzano <i>Tradición de la filosofía y uso de la lengua latina en la Disputa de Aristóteles de Hernando Alonso de Herrera</i>	249
Victoriano Santana Sanjurjo <i>El paratexto de Ninfas y pastores de Henares</i>	269
Consuelo Varela <i>Las Cortes de la Muerte, ¿primera representación del indígena americano en el teatro español?</i>	333

Jesús-M^a Nieto Ibáñez

Presentación

Con esta monografía continuamos la serie iniciada en 2001 de *Estudios sobre Humanismo y Tradición clásica en España y América* para recoger en sus páginas los resultados de la investigación expuesta y debatida en diferentes *Reuniones Científicas* sobre estudios humanísticos. El tema de estos encuentros ha sido y es el Humanismo renacentista, que hace revivir o renacer la Antigüedad clásica, pasada por el tamiz del cristianismo, así como su proyección en América. En efecto, esta cultura del Renacimiento, que se interesó por el hombre, pasó de la mano de humanistas y misioneros españoles que en el siglo XVI acompañaron a los conquistadores a las islas y a la tierra firme de la Mar Océana.

Los días 16 y 17 de octubre de 2003 se celebraba en León la *VII Reunión Científica sobre Humanistas Españoles*, con la asistencia de un nutrido grupo de investigadores de diversas Universidades españolas que tienen el Humanismo y la Tradición Clásica como sus objetos de estudio. Cuatro de los nueve trabajos aquí incluidos, ordenados alfabéticamente, se corresponden con las Ponencias presentadas en la mencionada *Reunión Científica*, los de los Profesores Juan Gil, José M^a Mestre Mestre, Consuelo Varela y Vicente Bécares, mientras que los seis restantes constituyen diversos trabajos sobre el Humanismo elaborados por miembros o colaboradores del Proyecto “Humanistas españoles”, que vienen a engrosar los treinta volúmenes de la colección editados en la Universidad de León. Estas publicaciones y su variedad temática son prueba de la vigencia y arraigo de los estudios sobre Humanismo y Tradición clásica en la cultura occidental.

Con una periodicidad bianual, desde 1990, se han celebrado estas *Reuniones Científicas* del equipo de investigación de los Proyectos “Humanistas españoles. Estudios y ediciones críticas” (BFF 2003-06547-C03) y “Humanismo y Tradición clásica y humanista en España e Hispanoamérica” (Junta de Castilla y León, LE59/04). Este grupo de investigadores, de carácter interdisciplinar (incluye las disciplinas de hebreo, griego, latín, lengua y literatura españolas, historia de América, historia de la educación física, geografía y derecho) e

interuniversitario (forman parte de él las universidades de León, Salamanca, Castilla La Mancha, Las Palmas de Gran Canaria, Sevilla, La Laguna, Valladolid, Huelva y Autónoma de Madrid), trabaja desde hace tiempo coordinado desde la Universidad de León. En aquel primer año y en 1992 se celebró la *Reunión Científica* en León, en 1994 en Cóbreces (Cantabria), haciéndola coincidir con el I *Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, en 1996 en Almagro (Ciudad Real), bajo los auspicios de la Universidad de Castilla La Mancha, en 1998 en San Pedro de las Dueñas (León) y en 2001 en la Universidad de León y también en el Monasterio de San Pedro de las Dueñas.

Finalmente en el apartado de agradecimientos no queremos olvidarnos de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León, que ha subvencionado la celebración de la *Reunión Científica*, ni del Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales de la Universidad de León, en especial de su Director, Jesús Paniagua Pérez, que ha hecho posible esta edición.

Y no podemos concluir esta breve Presentación de una obra colectiva sin evocar el recuerdo de nuestro maestro y amigo Gaspar Morochó Gayo, que tanto estudió a los que cultivaron los *studia humanitatis*, que durante tantos años presidió estas Reuniones Científicas y que inspiró gran parte de las investigaciones de este Proyecto. A él, sin duda, está dedicado este volumen, como justa correspondencia a sus desvelos y magistrales consejos.

León, septiembre de 2004

Jesús-M^a Nieto Ibáñez

Coordinador

Vicente Bécares Botas

**Escolásticos y humanistas: discursos contrapuestos
sobre el Renacimiento español**

O. Preliminares

Para los fines presentes, entiendo por *discurso* una forma de narrar un determinado acontecimiento histórico. Quisiera hoy, primero, enfocar algunos de los lenguajes que han pretendido explicar (en el pasado, pero todavía vigentes) el devenir de esa parcela de nuestra historia que abre las puertas de la modernidad y que llamamos Renacimiento. Y digo contrapuestos porque, o bien ya han recibido la contestación *a contrario*, o porque, cuando se introduce uno en el estudio de los hechos en sí, no deja de notar una cierta contrariedad, lo que hace inevitable esa sensación de malestar que nos invade ante toda contradicción o aporía no resuelta, pero que está obligado a resolver para seguir pensando. Está claro que dichos discursos están modelados con lenguajes de época, de grupo, incluso de individuo, tuvieron su mérito y pueden, también, proporcionar indicios acerca de los mismos creadores y usuarios, pero eso no me interesa en este momento; fueron la desilusión arrastrada, la confusión personal ante la negatividad de sus resultados y ante las controversias, junto a la convicción de la necesidad de plantear más objetivamente los problemas, lo que me llevó a la elección del tema; no menos la oportunidad de este lugar para hacer públicas mis dudas y la esperanza de obtener alguna ayuda ante las vacilaciones. Me era obligada, en contrapartida, la búsqueda de la extensión de términos como *Renacimiento*, *Humanismo*, *Escolástica*, así como de los sentidos que hicieran coherentes los contextos y usos, superando en lo posible las contradicciones. Intentaré, pues, en la segunda parte, trazar líneas que perfilen un cuadro entendible, o, si prefieren otra imagen, tender hilos que, al impulso de las nuevas generaciones de filólogos e historiadores, ajenos a situaciones históricas pasadas, permitan movernos por ese ámbito a primera vista boscoso o laberíntico.

1. El discurso ilustrado

Dejando a un lado por el momento las controversias al respecto que enfrentan a los historiadores de la cultura¹, uno de los discursos sobre el Renacimiento difundidos desde la Ilustración ha sido el que, centrado en el progreso del espíritu humano, se configuraba sobre un pensamiento laico (con aspectos más literarios o más filosóficos) opuesto y triunfante sobre una Escolástica (medievalismo, goticismo) en derrota identificada con la religión y el Catolicismo. El principio, intocable para ellos, era la libertad, máxime de investigación ("la atmósfera intelectual") y la civilización, a las que se oponían el "sectarismo de escuela", la "imposición dogmática", o sea la religión, y la "barbarie"; los bandos en lucha eran los empíricos contra los metafísicos, los experimentales frente a los abstractos, los prácticos *versus* los especuladores; sus bestias negras la Iglesia, la Inquisición, la superstición, el fanatismo. Léxico y sentimientos del enciclopedismo y del racionalismo matemático-naturalista dieciochescos, metaforizados en la oposición de la luz ("vivir bajo las luces", "el siglo de las luces") y las sombras, tópicamente personalizadas en el laicismo republicano y en la monarquía católica. Establecida por los ilustrados la radical incompatibilidad entre filosofía y fe, y asignados los espacios correspondientes, se produce, de un lado, la idealización del mundo pagano, sede para ellos de la racionalidad, la cultura y la libertad, arruidados por la triunfo de la barbarie y la religión ("the Catholic superstition which is always the enemy of reason": Gibbon), enseñoreada de pueblos incultos e incivilizados. Expresiones de esa misma retórica son, de la otra parte, la broma y chiste volterianos del "Quijote escolástico", la "Península escolástica" o "metafísica", del "Mar Muerto de la filosofía" y de que "el español para pensar ha de pedir permiso a la Inquisición"². Como este discurso repartía asimismo los dominios iluminados y los ensombrecidos, el pensamiento español quedaba relegado al ámbito de los segundos. La respuesta apologética, que arranca del mismo siglo XVIII, dio lugar a la polémica de la ciencia española, sostenida por los bandos ideológicos bautizados como liberal (los ilustrados, negativos) y conservador (los apologistas) a lo

¹ Me refiero a las teorías de, entre otros, P. O. Kristeller, E. Garin y E. Grassi, sobre lo que volveré más adelante.

² J. Iriarte, "La filosofía española bajo el chiste volteriano", *Razón y fe*, 1945, 57-71.

largo y ancho del siglo XIX, zanjada con nuestra ciencia teológica, como concesión, escindida entre la ortodoxia y la heterodoxia, con una valoración intelectual generalmente inversa, pero igualmente prejuiciada: "Menéndez Pelayo en su valioso *Inventario bibliográfico de la filosofía española*, estigmatiza con el calificativo de 'escolásticos recalitrantes y degenerados' a un grupo de autores que hoy consideramos en la avanzada de la lógica y de la ciencia de su tiempo"³. Para el discípulo de Menéndez Pelayo e historiador de la filosofía española, Marcial Solana, eran esos mismos, en clasificación premonitoria, "los decadentes"⁴. Por ello, ver hoy a "Domingo de Soto précurseur de Galilée" o que se estudien las relaciones, y el influjo, de la Escolástica sobre, pongamos, Erasmo o Descartes, no puede, contrastado con aquellas retóricas racionalistas⁵, sino producir perplejidad y confusión.

Postura, pues, en cuanto filosófica e ideológica, o sea subjetiva, nunca abandonada del todo: "Ciò che importa è il reale effetto di quello spagnolismo in mano dei ciechi rigoristi di questo periodo: dico quell' allontanamento della poesia dalla realtà e dalla vita, quel gran vuoto di pensiero che rendono lo spagnolismo sinonimo di ipocrisia morale"⁶. Trataba Toffanin de explicar el paso de una poética platónica a otra aristotélica acontecido en la persona y obra de Minturno, contagiado según él por los españoles en Trento, sin considerar que Aristóteles no había dejado de estar vigente y que las *Poéticas* de un Maggi o de un Escalígero eran anteriores, sus autores no habían pisado Trento o respondían a otros presupuestos, pero asimilando aristotelismo y españolismo mediante el común denominador del modo de evitar el contagio de las pasiones e igualando en consecuencia contrarreforma y españolismo con moralismo y con hipocresía. Ese es el pensamiento, no sé si heredado o compartido, entre

³ V. Muñoz Delgado, "Nominalismo, lógica y humanismo", en *El erasmismo en España*, Santander, 1986, 109-174.

⁴ M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento*, 3 v., Madrid, 1941. Sobre el grupo de los españoles de París, R. García Villoslada, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O.P., 1507-1522, Roma, 1538.

⁵ Para la revisión actual de los estudios sobre la escolástica, ver J. Schmutz, "Bulletin de scolastique moderne (I)", *Revue thomiste* 2000, n° 2, 270-341. Id. "L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique", *Les études philosophiques* 1, 2002, 51-81 y la bibliografía en ambos reseñada, del tenor de W. A. Wallace, "Domingo de Soto and the Iberian Roots of Galileo's Science", en K. White (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Washington, 1997.

⁶ G. Toffanin, *La fine dell'umanesimo*, Padua, 1920, p. 113.

nosotros, por ejemplo, por Américo Castro: "Al comenzar el estudio de lo que la Contrarreforma había puesto en Cervantes, senté como principio que la disimulación estaba en la base de aquel movimiento ideológico en lo religioso y lo moral"⁷, por Bataillon y por toda la corriente ideológica afín. Opiniones, pues, nada periclitadas de un Masson de Morvilliers o de un Tiraboschi en el XVIII que ya achacaba la *decadencia* de las letras latinas al origen hispano (por efecto del clima sobre los caracteres raciales) de Séneca, Lucano, Marcial y Quintiliano (siguiendo en esto a Escalígero y Mureto que se movían en el estrato científico del *Centiloquio* de Tolomeo), o de un Croce a comienzos del XX que hacía lo propio para la liquidación del Renacimiento por la presencia española en Italia: todavía hoy pueden pensarse, y escribirse, cosas como ésta "... gli chiesi come mai si era occupato di un personaggio sgradevole come Melchor Cano"⁸. "Desagradable" era el calificativo de Descartes hacia los *veteres*. Tal fue el corolario tenido por liberal y progresista, "políticamente correcto" diríamos hoy: que España, adherida sin matices ni diferencias a la Escolástica, habría quedado excluida o alejada de la vía científica, humanística y moderna.

El andamiaje argumentativo de ese discurso o forma de narrar nuestro devenir espiritual en aquel siglo se disponían de este modo:

- a) identificación por la todopoderosa Iglesia -léase Inquisición- de Humanismo y herejía,
- b) represión indiscriminada de uno y otra,
- c) triunfo de la primera apoyada en los sentimientos religiosos bajo populares y negación, por tanto, de cualquier forma de humanismo hispano (o búsqueda exclusiva del mismo en los papeles de la heterodoxia y la Inquisición).

Éste es el sentido que se deduce de la lectura de obras, por otro lado tan conocidas, meritorias e influyentes (meritorias porque iluminan una cara, no la realidad poliédrica) como la de Bataillon:

⁷ A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, reimpr. 1980, p. 279.

⁸ M. Olivari, "Le facce diverse di Melchor Cano", en A. Prosperi et al. (eds.), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, 2002, 149-176, p. 150, n. 4. Sobre M. Cano, B. Körner, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, 1994.

Esta poderosa institución... la Inquisición puede apoyarse en el sentimiento "cristiano viejo" de las masas populares, en su oscuro instinto igualitario, hostil a los hombres que tienen dinero y saben ganarlo [los "cristianos nuevos"], y sobre todo, en su piedad gregaria, bien cultivada por los frailes mendicantes, y que se siente lastimada por la menor crítica de las devociones tradicionales⁹.

O bien:

"La atmósfera se iba haciendo casi irrespirable para los hombres que representaban el espíritu erasmista en toda su amplitud, en su aspiración a la interioridad al mismo tiempo que en sus tendencias críticas, en su amor a San Pablo lo mismo que en su afición a Luciano. El cambio de clima a que aludimos es fatal para esta forma de humanismo... En 1558 y en los años sucesivos, la Inquisición persigue a un mismo tiempo humanismo y luteranismo con rigor mucho más severo que en la época del proceso de Vergara..."¹⁰.

Discurso parcial, por incompleto, que terminaba a la postre por oponer, igual que lo hacía el lenguaje enciclopedista, virtudes europeas a vicios hispanos:

"Juan Luis Vives pasa *en París* (1509-1514) años decisivos para su formación de *humanista y de filósofo*, y podrá decir que el reinado de *los sofistas* se ha debido en gran parte a *los españoles* de la Sorbona, "hombres invictos cuyo valor se emplea en guardar la ciudadela de la ignorancia"¹¹.

A decir verdad, todo forma parte de la oposición formal contra la Escolástica; para Leonardo Bruni los *bárbaros* eran los *britannii* y para Valla los godos y los galos: "quosque, inquam, Quirites, urbem vestram, non dico domicilium imperii, sed parentem litterarum, a Gallis esse captam patiemini, idest latinitatem a barbaris opressam?" (en el prefacio de las *Elegancias*); Vives polemizaba contra los pseudodialécticos, un *modus philosophandi* del que *París* era por entonces el símbolo, y dice exactamente, incluso anticipando el metaforismo ilustrado (sólo que entonces antiparisino): "gratias et habeo et ago permagnas Deo, quod aliquando e Parrhisiis quasi ex Cimmericis tenebris in lucem egressus sum", y su rechazo manifiesto se dirige a los "Scotus, Oc-

⁹ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Méjico, reimpr. 1979, p. 491.

¹⁰ Id. p. 726s.

¹¹ Id. p. 17. Las cursivas son mías.

kam, Paulus Venetus, Hentisber, Gregorius Ariminensis, Suisethus, Adam Godam", los tradicionales "britannii" o "angli" amigos de *subtilitates* y oscuridades propias de las brumas de su país de origen (¡contrario clima para semejantes efectos!). No eran sólo ellos: estaban también Juan Buridán, Nicolás de Oresmes, Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen, Pedro de Ailly, Pedro Mantuano, Paulo Véneto, Cayetano de Thiene. Y Erasmo en otra andanada antiescolástica: "Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles al ser tratados por los diversos sistemas escolásticos, de entre los cuales es más difícil salir que del Laberinto; realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockamistas, escotistas, etc., son unas cuantas sectas, las principales, y en todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la erudición, que los apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy" (*Elogio de la locura*). Incluso Ginés de Sepúlveda (*Carta 47*) oponía el Monte Parnaso a las aguas encharcadas "gandavenses" y "gersónicas". Valla, Erasmo, Vives, los Valdés, están definiendo el discurso de una nueva generación que en reacción claramente edípica o patricida quiere acabar con aquél que, a su pesar, la crió; discurso que es el humanista, retórico y cristiano, bíblico y evangélico (que no el científico: lógico, matemático, naturalista, que los propios humanistas rechazaban), y necesitan crear un antagonista burlándose de los "bárbaros", de los *calculatores* como *captiuncultores*, que ellos imaginaban más bien en estilos y formas que en sustancias y contenidos y que no personalizaban (todavía) en regímenes políticos ni, menos aún, en pueblos; en todo caso, en aquellos cánones "nefastos" de escolásticos no había españoles o estaban en buena compañía. Pero eso es lo de menos. De más es que hoy la historia no comparte tal lenguaje bélico, ni en ciencia ni en teología; la historia de la ciencia nos dice ahora que los logros científicos y técnicos de la época renaciente -incluida la llamada revolución copernicana- se deben más a corrientes continuas de pensamiento medieval -escolástico, neoplatónico- hoy suficientemente rehabilitado y revalorizado, que al estatismo retrógrado en este sentido del humanismo renacentista que no concebía otras formas de saber que no estuviesen en las formas clásicas, ni podía proporcionar por lo mismo el lenguaje científico idóneo para los nuevos cauces del pensamiento lógico, natural, matemático, económico y político que se estaba desarrollando. Con lo que la confusión se hace doble, tanto

por la imprecisión en el uso de los términos como por la valoración de sus contenidos.

Otro ejemplo [de ese error de caracterización del Renacimiento por el solo Humanismo] sería la supervivencia de la tradición medieval en la filosofía escolástica que continuó estudiándose, así como el estudio de Aristóteles, que lejos de ser reemplazado por los estudios humanísticos, no solamente sobrevivió, sino que floreció en las universidades, contribuyendo en no poca medida, alguien diría más que el humanismo, a los cambios revolucionarios en el pensamiento científico que empiezan con Copérnico y Galileo¹².

Y también:

Nadie puede negar que esta aplicación universal de las matemáticas [por los *calculatores* de los siglos XIV y XV] es un precedente importante de la gran ciencia que se va a desarrollar posteriormente¹³.

Por último:

No parece, en este sentido, que los nominalistas, los calculadores, los españoles de París sean tan borricos y retrógrados como se les ha querido presentar una y otra vez. Y en lo que nos toca más cerca, tampoco parece que las cosas sean así, ni por lo que respecta a los pensadores, individualmente considerados, ni por lo que atañe a la sociedad hispánica en general¹⁴.

Por tanto, en una perspectiva puramente histórica no es ya aceptable la relación unívoca de Escolástica = barbarie o de Humanismo = ciencia que ha querido propagar el discurso ilustrado. Eugenio Garín¹⁵ supone que la revolución copernicana o el descubrimiento de América sean consecuencia del Humanismo en un razonamiento *post hoc ergo propter hoc* pero sin ninguna prueba que apoye aportaciones científicas humanistas. Por el contrario, sí están demostrados los nexos escolásticos de Copérnico y Galileo. Por lo que se refiere al descubrimiento de América, más bien se ha constatado, de una parte,

¹² A. Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, Madrid, 1989, p. 17.

¹³ Muñoz Delgado, cit. p. 133.

¹⁴ D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994, p. 467.

¹⁵ E. Garín, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, 1981. Id., *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1981.

el desinterés humanístico por el Nuevo Mundo, que les obligaba a cambiar el paradigma heredado del Antiguo y crear una nueva imagen cósmica, y, de otra, quién lo iba a decir, que "en la segunda mitad del XV y principios del XVI se sucedieron en la ciudad de Salamanca una pléyade de científicos que, junto con Zacut, podemos decir que representaban el más importante núcleo científico de Europa"¹⁶. En matemáticas, astronomía y cosmografía. De ahí que para tales mentalidades resulten "sorprendentes" hechos como que "Salamanca precedió a la misma Cracovia en la difusión del sistema heliocéntrico sin sufrir intromisiones ni del poder real ni de la Inquisición" por introducir la doctrina copernicana ya en sus Estatutos de 1561¹⁷; o que fuera la misma Universidad de Salamanca la encargada de asesorar las reformas del calendario juliano en comisión formada por Diego de Vera, catedrático de Decreto (Derecho canónico) y fray Luis de León, catedrático de Filosofía moral y de Biblia¹⁸; y que, en consecuencia, se pasen por alto hechos como éstos.

Como es igualmente discutible la asociación de Escolástica y "barbarie". Si del científico pasamos al pensamiento político y jurídico, no separable de la teología en tales momentos, difícilmente podrá sostenerse todavía aquella oposición ilustrada que veía la Escolástica y el Humanismo como movimientos culturales en oposición polar. La llamada Escuela de Salamanca podría ser igualmente un buen ejemplo en contra: "L'originalité de l'École salmantine tient en ceci qu'elle intègre dans le cadre de la morale de saint Thomas les acquisitions du Nominalisme, a savoir, le goût du concret et les adaptations aux temps modernes"¹⁹... que son justamente el rasgo más manifiesto de Humanismo. Es decir, que Humanismo y Escolástica no sólo no se

¹⁶ A. M^a Carabias Torres, "La medida del espacio en el Renacimiento. La aportación de la Universidad de Salamanca", *Cuadernos de Historia de España* 76, 2000, 185-202. También C. Flórez - P. García Castillo - R. Albares, *La ciencia de la tierra. Cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento*, Salamanca, 1990. Id. *El Humanismo científico*, Salamanca, 1999.

¹⁷ J. Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*, Barcelona, 1974, p. 138. Cf. M. Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, v. II, Madrid, 1953, p. 32. En el inventario de la librería salmantina de Juan de Junta (1565) se registran cuatro ejemplares del *De lateribus et angulis triangulorum*.

¹⁸ A. Fernández Vallín, *Cultura científica en España en el siglo XVI*, repr. Sevilla, 1989, p. 220ss.

¹⁹ L. Verbecke cit. en J. Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, 1960, p. 10, n. 12.

excluyen ni eliminan mutuamente, sino que gracias al primero la teología recupera aquellas funciones morales y políticas de actualidad de las que no se habían ocupado las abstracciones de la filosofía medieval. Cosa que, por otra parte, ellos mismos reconocen.

Pero, ya digo, el discurso ilustrado se asienta sobre la incompatibilidad de filosofía y religión y, para los efectos que aquí nos interesan, en la irreductibilidad entre el mundo pagano y el cristiano, oposición no planteada, a decir verdad, con anterioridad al siglo XVIII. De hecho el triunfo del cristianismo se produjo, entre otros motivos, porque supo presentarse a la intelectualidad pagana como síntesis de filosofía y fe, y se ha mantenido porque siempre ha querido preservar ese carácter original: el pensamiento iluminado por la luz evangélica. Por ejemplo, el *Discurso a los jóvenes* de san Basilio, tan difundido en el Renacimiento, tenía por objetivo presentar como compatibles la cultura clásica y el ejercicio de la ascesis cristiana, por lo que no deja de resultar anacrónico presentar como antagonistas irreconciliables en el siglo XVI el Humanismo y la Teología²⁰. Por el contrario, hoy se reconoce la estricta continuidad de pensamiento entre ambos mundos, pagano y cristiano²¹, escolástico y renacentista.

2. El discurso sociológico

El pensamiento marxista y los métodos socio - económicos de análisis histórico ("sociología del saber" cuando aplicados a las humanidades), más atentos al análisis del "marco", los contextos, las estructuras, las condiciones materiales y las circunstancias, que a los individuos y a las realizaciones culturales, ha contribuido por otra vía a parecidos efectos, asimismo negativos, a la hora de enjuiciar nuestro Renacimiento: el vacío, los datos positivos relegados a la categoría de excepción, las comparaciones -de inferioridad-, la tristeza y la desolación por todas partes. Expresiones de este lenguaje, que reconocerán enseguida, son, por muestra, "la atonía, el enorme fracaso, la gran frustración de nuestro Humanismo", "todo es gris, lineal, sin luces que destaquen claroscuros, ni accidentes que diversifiquen el paisaje. Todo es recurrente: el menosprecio social, las retribuciones míseras,

²⁰ Por ejemplo, J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973, p. 18.

²¹ P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971. Id. *The Rise of Western Christendom*, Oxford, 2003. Id., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993.

la penuria de medios bibliográficos, la ineficacia de los métodos pedagógicos"²². En este caso el discurso que se ha ido gestando versa sobre las condiciones externas de la sociedad y la función del ciudadano en la vida social y es, para la época de que tratamos, el de una historia urdida intencionadamente ("artificiosamente", "desde arriba") por unas élites político - religiosas ("dirigismo intelectual", "los intelectuales orgánicos") y orientada a la inmovilización e incapacitación de cualquier forma de pensamiento disidente ("control ideológico", "hostilidad de la jerarquía eclesiástica hacia el humanismo") por medio de unos mensajes de tinte religioso - conservador, providencialista ("los designios del cielo") que distrajeran a las masas populares de las verdaderas preocupaciones y crisis, cercenando así por la base todo intento de oposición o actividad crítica reformista o simple exigencia de responsabilidades. Si en el discurso ilustrado la valoración era intelectual, en el sociológico los criterios son socio - económicos y políticos: estructuras de clase, de dominio ("un régimen coactivo"), estatus social del humanista, etc. Es, claro está, la propuesta historiográfica para nuestro Barroco ofrecida por el Prof. J. A. Maravall²³ que responde a las teorías de Max Weber asentadas en el principio de que las estructuras cognitivas son de naturaleza social y trasladada al campo de nuestro Humanismo por otras obras asimismo meritorias (como la del Prof. Gil y discípulos) que con tan vivos colores nos han pintado la figura del humanista en su muy traído hábito de gramático (crítico, antiteólogo, disidente), a menudo perseguido y siempre víctima.

Pero, claro está, los fenómenos sociales, en cuanto causas, están lejos de actuar de manera ciega o mecánica, y, por tanto, de producir efectos uniformes; unas mismas condiciones materiales -nunca óptimas- generan individuos diferentes, lo mismo que caracteres semejantes pueden responder a situaciones cambiantes. Las teorías sociológi-

²² Son todas expresiones de L. Gil, "El humanismo español del siglo XVI", *Estudios Clásicos* 11, 1967, 211-297. Id. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, 1981 (hay reedición). El mismo ha revisado sus posiciones en "Treinta años de estudios de humanismo y tradición clásica: lo realizado y lo por hacer", en M. Pérez González (Coord.), *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, v. I, León, 1988, 31-66. Id. "Líneas maestras del humanismo español", en *Historia de España Menéndez Pidal. Tomo XXI: La cultura del Renacimiento (1480-1580)*, Madrid, 1999, 213-303

²³ *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Madrid, 1972. Id. *Estudios de historia del pensamiento español* (varias series), Madrid, 1973. Id. *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, 1972.

cas weberianas nunca darían razón de un Nebrija, de un Shakespeare o de un Cervantes. La bebida, las deudas, la cárcel, son circunstancias lamentables que no impiden el pensamiento y la escritura, quizá al contrario, como tantas veces ha afirmado la psicología de la creación artística; ni, sin ser plausibles los contextos, restan un ápice al valor del producto, como se ven forzados a reconocer los que aseguran que nuestra literatura del Siglo de Oro no habría sido posible en otras circunstancias. Los métodos sociológicos nunca pueden explicar las singularidades y los cambios (por eso los niegan o los reducen a la excepción), si no es que hoy, gravemente decepcionado por los resultados de las políticas de salvación del siglo XX, al ciudadano le cueste ver el pensamiento sometido a la sociedad y opte por el formalismo y la autonomía del artista y de su obra. De ahí que, también aquí, sea posible ofrecer visiones contrapuestas, nada ingenuas, que, aportando hechos y realizaciones, proyecten nuevas luces sobre nuestra cultura, ciertamente controvertida, pero no ajena a aquella gnoseología renaciente.

Algunas muestras de esa evidencia que pone en relación el Renacimiento con logros efectivos en la enseñanza, el arte o la literatura hispanas:

"La Contrarreforma reconocía el valor de muchas conquistas del Renacimiento que quiso aprovechar con fines religiosos. No rechazó el amor a las letras antiguas: intentaba hermanarlo con el cristianismo. El arte de la palabra era por sí mismo deseable. Y, además, servía para contrarrestar la influencia de los libros profanos. No bastaba el estilo genial y desaliñado de Santa Teresa, pues había que emplear las mismas armas literarias que el enemigo. Ésta es la dirección que inicia fray Luis de Granada, quien descubre en las doctrinas platónicas "la principal parte de la filosofía cristiana"; la sigue y perfecciona fray Luis de León, el excelso poeta que escuchaba, como los pitagóricos, la armonía estelar, y cuyos anhelos de conocimiento se fundían con el ansia de la vida celeste; y la practican otros estilistas como Ribadeneyra, Malón de Chaide y el padre Sigüenza"²⁴.

²⁴ R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, 1968, p. 213s.

Otra:

Denso, bien escrito [el libro de L. Gil, *Panorama social del humanismo español*] y lleno de observaciones interesantes, de ningún modo puede tomarse, sin embargo, como un balance adecuado del Renacimiento en España. En el afán de mostrar que entre nosotros la filología clásica de los siglos XVI a XVIII no desembocó en una tradición válida en los siglos XIX y XX, Gil, enlazando con las posturas liberales en la disputa sobre la ciencia española y el 'problema de España', se fija únicamente en las carencias y en los aspectos negativos, dejando los logros en la penumbra, y suma los datos, en general exactos, al margen de cualquier eje o criterio cronológico. La consecuencia más grave de ese planteamiento es que necesariamente se le escapa el periodo en que los *studia humanitatis* sí conocen tiempos de esplendor, gozan de notable prestigio (Gil abulta el que comúnmente se le atribuía en otros países, incluida Italia) y, sobre todo, tienen en su haber un éxito indiscutible: el ser origen directo de una serie de obras maestras en romance, de *La Celestina* al *Quijote*, sin parangón en la Europa de la época. El periodo, en suma, propiamente rotulado como "Renacimiento"²⁵.

Una tercera de parecido tenor:

"Que la vida española del Renacimiento no fuese rica en sus posibles formas de vivirla no implica que esas mismas formas, las actuales y asequibles en la época, estuviesen desmedradas y andrajosas. En primer lugar, debe recordarse que el Renacimiento es el verdadero siglo de oro de la universidad española... El tono general de los estudios en los cuatro *Colegios Mayores* de Salamanca favorecía el desarrollo del humanismo... Afortunadamente, la historia del humanismo español (tema no del todo explorado) guarda capítulos más gratos que el de la vida de Juan Luis Vives... Así y todo, la lista de ilustres humanistas que viven y mueren en España es muy larga. No pienso hacerla, pero en ella se pueden incluir nombres como el de Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional; destacadísimos teólogos como Domingo de Soto y Melchor Cano (los tres catedráticos salmantinos); traductores tan finos como Pedro Simón Abril y Hernán Pérez de Oliva (...); filósofos neoplatónicos como Sebastián Fox Morcillo; historiadores y polemistas tan ardorosos como Juan Ginés de Sepúlveda, contrincante de Fray Bartolomé de las Casas en el problema del indio americano. Y podría continuar la lista,

²⁵ F. Rico, *Historia crítica de la literatura española 2/1 Siglos de Oro: Renacimiento. Primer suplemento*, Madrid, 1991, p. 9.

pero los nombres citados bastan para ilustrar la variedad y riqueza del humanismo español"²⁶.

En fin, para terminar:

"Muchos de los ingredientes filosóficos de nuestra tradición, ya se trate de Vives, Cervantes o Gracián, radican precisamente en este Humanismo menospreciado sistemáticamente por la historia del pensamiento, por Descartes, Hegel y Heidegger, e insuficientemente conocido por la filosofía italiana y española"²⁷.

Y no sólo filosóficos. He pretendido sólo traer a primer plano lenguajes diferentes aplicados a nuestro Humanismo renacentista sin cargar las tintas en un rosario de citas de una *adversaria*, crítica o apologética, nada difícil de juntar por otra parte. Ni tampoco exclusiva nuestra. Del gran estudioso del resurgir de los estudios clásicos en el Renacimiento, Georg Voigt, decía Pfeiffer²⁸: "Mirándolos desde el punto de vista del liberalismo protestante alemán, llamó pueriles y fantásticos los fines literarios, educativos y religiosos de los [humanistas] italianos, y lamentó la falta en ellos de alma teutónica". Es comprensible que enfoques de un mismo tema desde perspectivas distintas puedan conducir a igualmente buenos historiadores a conclusiones diferentes (hasta cierto punto diferentes y siempre que se acepte, como mínimo, el principio de no contradicción, que sentencia que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto). Sobre la negatividad concluyente de ambos discursos, su aceptación implicaría, para empezar, el rechazo y repugnancia a reconocer nuestro Humanismo renacentista como objeto propio de estudio, cosa que contradice nuestra misma presencia en este acto y la fase creciente en que se hallan estos estudios. Por otro lado, pienso que es lícito cuestionar, sin ningún interés en viejas querellas ideológicas, los fundamentos de uno y otro e intentar superar visiones aparentemente tan contradictorias con los mismos hechos. Y me temo, por tanto, que no hemos sido capaces de desterrar del todo esos discursos

²⁶ J. B. Avalle Arce, "Características generales del Renacimiento", en J. M^a Díez Borque, *Historia de la literatura española (hasta s. XVI)*, Madrid, 1975, cap. VIII, p. 472ss.

²⁷ E. Hidalgo-Serna, "Introducción" a E. Grassi, *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, 1993, p. VIII.

²⁸ R. Pfeiffer, *Historia de la filología clásica*, v. II, Madrid, 1981, p. 41.

anticuados, incluido el reivindicativo²⁹, pues no se trata de demostrarle nada a nadie, sino de aplicar otro discurso alterno, más objetivo, en que, ateniéndonos a los hechos mismos y no a visiones y juicios subjetivos, podamos explicar nuestra propia historia y reconocernos sin sonrojos ni complejos. De ahí la segunda parte de esta conferencia: me propongo presentar un boceto del estado intelectual del Medioevo heredado de la Antigüedad, así como de la fractura y reorientación de las mentes hacia otro tipo de espacios abiertos por el Humanismo, y, en la medida de mis posibilidades, enfocar las soluciones seguidas y los logros alcanzados entre nosotros.

3. Para un discurso más objetivo

Siendo la Escolástica y el Humanismo fenómenos culturales tan complejos, imprecisos, coetáneos y analizables desde tan diversos puntos de vista, es obligado al menos un intento de definir dichos conceptos y las condiciones de uso de los términos tal como tenían lugar *entonces*, por parecer la vía más adecuada para fijar los límites de la discusión. Para ello, pienso que el método idóneo consiste en dibujar un esbozo de las coordenadas mentales de los hombres de la época; y ello exige un repaso, necesariamente rápido, al desarrollo de la cultura occidental que desemboca en el Renacimiento.

Cuando consideramos los orígenes de nuestra cultura y el ámbito judeo-helenístico en que surgió, la primera evidencia que salta a la vista es el profundo sincretismo o eclecticismo de ambas formas de pensamiento. El periodo del espíritu griego que llamamos Helenismo, subsiguiente a las conquistas de Alejandro Magno, se caracteriza tanto por la helenización del Oriente como por la orientalización del pensamiento griego, según una tendencia natural de acomodación e integración de las diferentes formas de sentir y concepciones enfrentadas del saber cuando éstas se superponen. Del lado judío mediante la traducción y alegorización filosófica de la Biblia (Setenta, Filón Alejandrino, Josefo); el lenguaje original bíblico: simbólico, antropo-

²⁹ Véase, por ejemplo, el volumen *Reivindicación histórica del siglo XVI*, Madrid, 1928, escrito contra "la publicación de una serie de tendenciosos artículos periodísticos, redactados sola y exclusivamente para entenebrecer la historia de España, precisamente en la persona [Felipe II, 1527] y en el siglo que páginas más brillantes y ejemplares ofrecen y deben recogerse y publicarse, sirviéndose los firmantes de aquéllos, para tan poco plausible labor, de cuanto <por> la enemistad y la envidia de los extranjeros fue escrito contra nuestros Monarcas e Instituciones".

lógico, fue traducido a categorías físicas y lógicas griegas hasta el punto de poder creer ellos que leyendo a Platón se leía a Moisés y leyendo a Moisés se leía a Platón (Numenio, Padres); del lado griego, espiritualizando, moralizando y alegorizando igualmente (único medio filosófico de leer a Homero o a Hesiodo) su pensamiento (estoicismo), o negando la posibilidad del conocimiento filosófico (escepticismo) o sublimándose en la ascesis cínica, de modo que cuando aparece el cristianismo tenía ya limpio y preparado en buena parte el terreno para ocupar el vacío y hacer creer a los pensadores helenísticos que el nuevo mensaje, además de constitutivo de progreso social y moral, era filosofía superior (San Pablo, San Justino, Clemente, Orígenes, San Basilio). La gran novedad del cristianismo no estuvo tanto en los fines religiosos (la salvación era ya buscada dentro de las religiones místicas como toma de conciencia de *la verdad* y de la sabiduría, igual que en el hermetismo de origen egipcio, en este caso como liberación del determinismo astral-material), sino en haber sabido transformar, adaptar y adoptar las formas de pensamiento griego, racionalista, a formas de pensamiento revelado, logrando la adhesión inmediata de la intelectualidad grecorromana, condición primera de su éxito fulminante. El segundo hecho definitorio del cristianismo (una secta judía en principio) fue su catolicismo programático, el que, superando los límites propios del judaísmo y del helenismo, le permitió constituirse en Iglesia universal, tanto por haber integrado un pensamiento único judeo-griego, como por haber sabido introducir su discurso providencialista de la historia en el marco político del Imperio Romano; de ese modo el Imperio Romano fue visto como culminación y *telos* de una Historia Sacra, el marco donde el designio divino de la redención del género humano podía realizarse, convirtiéndose en el Sacro Imperio de Roma; la *aetas aurea*, el imperial *redeunt Saturni regna* virgiliano de tan profundo influjo en el humanismo político quedaba así vinculado a la *historia salutis*.

Eran dos concepciones del saber, la pagana y la cristiana, obviamente diferentes: mientras el aristotelismo, incluso el platonismo o el estoicismo seguimos considerándolos filosofías, aunque culminen en la búsqueda de realidades trascendentes, sin embargo, por el método de búsqueda lógico - deductivo decimos que es racionalista, porque responde a un impulso humano (podríamos hablar de un Humanismo de primer grado, y a este logro lo consideramos fundamental en el

desarrollo de nuestra civilización occidental), mientras que el cristianismo, de inspiración e impulso *religioso - moralista*, arranca de formas de pensamiento oriental, revelado, no deductivo, en que el saber constituye un cuerpo cerrado de conocimientos, está dado para siempre, es definitivo. Ahora bien, la progresiva espiritualización del pensamiento grecorromano a partir del Estoicismo; la traslación de la dualidad materia - razón al ámbito humano como cuerpo y alma; el sincretismo judeo - helenístico llevado a cabo por Filón que asimila el pensamiento judío al saber superior (espíritu - teología) y el griego a la esfera de lo inferior (materia - filosofía), hacen pivotar necesariamente nuestra cultura entre esos dos extremos más o menos confundidos. Así, sabemos que las diferencias ya no están claras en el gnosticismo, en el neoplatonismo o en la patrística: se había producido la intersección de las dos formas de pensamiento del final de la Antigüedad, cuando la filosofía se vuelve teológica y mística (gnósticos: la fe se alcanza por un conocimiento filosófico; neoplatonismo: en Plotino el retorno del alma a su unidad esencial; en Proclo la salvación) y la teología filosófica (patrística: Clemente y Orígenes, fundadores de una filosofía cristiana; los Padres capadocios, san Basilio y los dos Gregorios, Nazianceno y Niseno, san Jerónimo, el "helenista cristiano", le dieron a su vez un sentido teológico y moral a la paideia griega, y por tanto son considerados los creadores del humanismo cristiano). De ahí que la realidad del final del Mundo Antiguo, como a lo largo de la Edad Media cristiana al menos, consista en la imposibilidad de separar teología y filosofía, perfectamente integradas e intercambiables, lo que permitió aprovechar teológicamente la filosofía y filosóficamente la teología, racionalizar la fe y cristianizar la razón. El saber, o es conocimiento de Dios, o sirve para conocerlo mejor: es el saber monástico que reduce la filosofía (saber inferior, material, humano) en cuanto *ancilla*, a teología (saber superior, espiritual, divino), ora platonizando, ora peripatetizando (no sé si podría hablarse de un Humanismo de segundo grado).

Otra marca distintiva del pensamiento griego podría enunciarse desde la necesidad de delimitar el núcleo de la doctrina que se profesa y su sistema de ideas, con vistas a definirse, o sea, a diferenciarse y a perpetuarse. Esto se nos muestra cada vez más evidente desde Aristóteles y el Peripato y, como rebote, desde la Academia, algo menos en el Pórtico estoico y en el Jardín epicúreo, y quizá también en el ámbi-

to judío si distinguimos dentro de él el filonismo y su contrapartida el rabinismo (el primero crea la perspectiva deformada de ver la Biblia desde la filosofía griega, lo que provoca, por reacción, el literalismo de la ortodoxia rabínica). Y también sucede con los "estilos" oratorios, vinculados a un personaje y/o lugar. Ello implica la parcelación del pensamiento en corrientes doctrinales y sectas, es decir, crea el espíritu de grupo aparte o *escuela*, encarnando la figura del filósofo (y del rétor) en la del maestro y del discípulo como *hombres de escuela* (es Aristóteles el primero en sentirse tal y a su zaga Filodemo), lo que induce, además, la labor filosófica de compilación doctrinal y exégesis, materializada en los textos del maestro -después reducidos a manual- y el comentario. Este espíritu de secta (como cisma o como herejía) provoca en el cristianismo de los primeros siglos unos efectos desastrosos dado que rompe la *didajé* y la *diadojé* únicas de los apóstoles, o sea, la transmisión directa de las doctrinas del único Maestro y por tanto de la catolicidad; de donde, externamente, la búsqueda de la alianza política desde comienzos del siglo IV con el poder imperial que garantizase por procedimientos seculares la unidad y la unicidad (constantinismo); e, internamente, el denodado esfuerzo por establecer la identificación de fe e intelecto, o sea, una regulación sistemática de los contenidos del Saber, con mayúscula, mediante una filosofía -teología- especulativa que busca asentar de forma irrefragable (dogmática) los fundamentos de la fe fuera de toda historia, de toda circunstancia vital o textual. Es lo que conocemos en particular como escolasticismo teológico cristiano, aunque en cuanto método pueda generalizarse a todo el pensamiento del Medioevo ("la académica república o scholástica universidad" todavía de C. de Villalón). Porque lo característico medieval es la consideración de un saber único, intemporal e inmutable, administrado por la Iglesia y, por tanto, propio de él el tener su aposento en la *schola* como depósito y expendeduría. De ahí que la Escolástica, más que sus contenidos (predeterminados), es el método mismo de acceder y entender ese saber, incluso, como es el caso, mediante el aparato conceptual heredado de la Antigüedad pagana; sólo que al ser tal saber de naturaleza teológica, el método se aplicó a la racionalización del sistema dogmático cristiano extraído de la revelación.

Conforme a lo dicho sobre la situación epistemológica del Medioevo, el discurso sobre el Humanismo debería orientarse hacia esos

mismos órdenes de cuestiones: primero establecer las coordenadas mentales en que se movían los hombres de entonces y tratar de perfilar las nuevas, o sea, (A) tratar de la naturaleza misma del Humanismo como ruptura con respecto al pensamiento medieval; después sus métodos (B) o instrumentos operativos; y por último los lenguajes (C) en que se expresa y es posible comprenderlo.

A. Las tres teorías básicas sostenidas por los historiadores del Renacimiento, o bien consideran el Humanismo una mera renovación de los métodos de enseñanza medievales iniciada por Petrarca, orientada ahora hacia los *studia humanitatis*³⁰ (o sea, gramática, retórica, poética, filosofía moral, historia) o, por el contrario, una nueva filosofía que, obviando la Escolástica, habría promovido una nueva cultura recuperadora del sentir y del existir de la Antigüedad pagana³¹, incluso con un fundamento metafísico propio según su distinto planteamiento del problema del ser³². Fuera de Italia sería preciso considerar, además, una variante llamada "Humanismo cristiano" por la coloración más espiritual de sus ideales de vida, añadiendo a las letras humanas el estudio de la Biblia y literatura patristica³³. Sería esta tercera vía la que, por definición, debería pertenecernos. Pero vayamos despacio.

Por mi parte, pienso que el Humanismo no se propone un retorno al pasado como programa exclusivo; no inventa formas *nuevas* del saber, ni cuestiona tampoco (igual que la Escolástica), las tradicionales: razón / revelación; simplemente las disocia, con los cambios que ello lleva aparejados³⁴. Según eso, no podría hablarse en sentido estricto de una *filosofía* del Humanismo. Si la Escolástica asentaba el conocimiento de la verdad, intemporal e inmutable, en la aprehensión

³⁰ P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956. Id. *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979 (Trad. esp. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, 1982).

³¹ E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Milán, 1941. Id., *La revolución intelectual del Renacimiento*, Barcelona, 1981. Id., *Medioevo y renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, 1981. Id., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Nápoles, 1983. Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Florencia, 1994.

³² Así E. Grassi, cit.

³³ Por ejemplo, W. Lourdaux, "Dévotion moderne et humanisme chrétien", en G. Verbeke - J. Ijsewijn (eds.), *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, Lovaina, 1972, p. 57-77.

³⁴ F. Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Dante*, Madrid, 1993, etc.

intelectual del ente a través del concepto y la definición, el Humanismo, por su parte, lo fundamentaría en la primacía de la palabra, bíblica, poética, histórica y cambiante, en el *verbum* creador del sentido. Pero la cuestión fundante del Humanismo no parece afectar al problema del ser, que no se discute, sino a la vía para llegar a él; por eso hablamos más bien de cambio de método: el método es aquí la filosofía.

El cristianismo antiguo y medieval confundía razón y revelación en un saber único conforme a la propia concepción providencialista de la Historia, que hacía inevitable el continuo regreso e imposible la desvinculación del pensamiento greco - romano y del cristiano, esto es, propiciaba la síntesis de Evangelio y Antigüedad (el "ego plantavi et Apollo rigavit" de San Pablo) ; la reunión de las partes pudo hacerse de distinta manera, pero se hizo: en los primeros tiempos la paideia griega (filosofía, elocuencia) fue considerada como propedeútica para el acceso a la gnosis cristiana (Clemente, Orígenes) o a la revelación bíblica y a la práctica de la ascesis, y como tal las letras clásicas formaron siempre parte de la educación cristiana (San Basilio y su *Discurso a los jóvenes* marcaron la pauta y mejor exponente de ello; piénsese también en la posición de Cicerón o Virgilio en la cultura occidental), o simplemente como apropiación justa de unas riquezas -verdades- que no le pertenecían en derecho a los paganos (san Justino, san Agustín); se hizo también en la Escolástica, no desdeñando la aplicación de métodos racionales ajenos al saber cristiano revelado, y platonizando su teología; y lo hará después de forma más evidente el llamado Humanismo cristiano; en cualquier caso el saber siempre será teológico. Pero esa unidad y unicidad del saber llegó a mostrarse como no necesaria, ni dada para siempre, o sea que la desvinculación de ambas daría lugar a dos ámbitos del saber autónomos, porque, llegado el momento, que situamos en los siglos XIII-XIV, la nueva conciencia introduce modificaciones y elementos de contradicción en aquel pensamiento monolítico: en aquella ciudadela aparentemente inexpugnable habían penetrado varios caballos de Troya, el escotismo de Juan Duns Scotto (1266-1308) con su libre albedrío, el nominalismo de Guillermo de Ockham (1285-1347) con su separación de ciencia y fe; la aparición de los burgos y la sociedad civil; la fundación de las Universidades y la nueva configuración del saber en *facultates* independientes, etc. Todo ello aboca a la reorientación del pensa-

miento hacia otros problemas y al modo de tratarlos. El rasgo que apunta a la modernidad se define por la desvinculación y la inversión, en que justamente aquella paideia abarcada en las *humanae litterae* es adoptada por los movimientos renovadores y puesta como fundamento de la *dignitas hominis*, ya no de la teología. La perfección para el hombre nuevo puede alcanzarse igualmente por la vía filosófica o del saber según el modelo antiguo, esto es, son las *litterae* las que fundamentan la verdadera *humanitas* y, por ende, sólo ésta la que permite el ejercicio de la libertad, del libre albedrío, que convierta al hombre en ángel o en bestia. O, desde el otro punto de vista, el nominalista, separando el pensamiento del objeto; ante la imposibilidad de conocer el *Gran Misterio*, sólo cabe su búsqueda en la interioridad de uno mismo o en la diversidad de la experiencia humana tal como se ha mostrado en sus creaciones. Y por tanto, como diría Pico de la Mirándola, nada de lo que ha nutrido el alma humana a lo largo de su historia, saberes, lenguas, creencias, puede ser desdeñado; y menos que ninguna la Romana, la culminación de todas, y después la Griega, de quien aquéllos recibieron la civilización, siguiendo una cadena de transmisión ininterrumpida cuyo primer eslabón llegaría al Paraíso. Ciertamente el hombre nuevo también aspira al perfeccionamiento religioso, pero no fundándolo exclusivamente en el conocimiento teológico irradiado desde la Escuela, sino que la *dignitas hominis* y el libre albedrío en que se asienta aquélla, o el pensamiento puro, toman cuerpo en las *humanae litterae*, constituyente privilegiado de la Antigüedad. Pero con ello se produce necesariamente la disociación de las *divinae*, es decir, en otro sentido, los *studia humanitatis* instauran una inevitable polaridad con los *studia divinitatis*, el saber uniformado medieval, y secundariamente deciden asimismo una polarización del sistema de valores: la que enfrentará el cielo y la tierra, hasta entonces unidos; lo verdadero y sustancial a lo vano y accidental; la religión o espíritu al secularismo, carne, mundanidad, es decir, de lo divino frente a lo humano, o Platón apuntando hacia arriba y Aristóteles hacia abajo del cuadro de Rafael, aquellos dos ámbitos diferenciados del saber a que me refería y que es lo característico de la Edad Moderna.

Porque unos llaman humanistas a los que saben muchos versos de poetas de coro, otros a los que profesan un poco más pulido latín que los demás; otros a los que saben fábulas y historias humanas, otros a los que alcanzan a saber un poco de griego y otros a otros que están muy lejos de llegar a saber lo que obliga

el nombre de humanista... Las letras humanas se pueden reducir a dos partes principales: una que pertenece al lenguaje y otra que pertenece a las cosas³⁵

El dominio del humanista se circunscribe al saber lingüístico y científico, o sea, al saber no teológico. Sin embargo, desde la Ilustración ha tratado de imponerse una concepción general de la historia del pensamiento que ampara la idea de un desarrollo del espíritu humano a partir de una lucha implacable entre la razón, la filosofía y la libertad de una parte, contra la religión la teología y el dogma de otro; estos dos contrincantes irreductibles son los que se han proyectado sobre el Renacimiento asignándoselos al Humanismo y a la Escolástica; ello ha hecho usual entender el Humanismo a secas, y lo más corriente el definirlo (al identificarlo en exclusiva con la vía moderna), por la vía negativa: antimodievalismo, antiescolasticismo, antiaristotelismo, laicismo, etc con todas las secuelas ideológicas ya aludidas. Es verdad que existe la conciencia contemporánea de las posiciones diferenciadas respectivas, de los humanistas frente a los escolásticos, los "bárbaros", y de los escolásticos frente a los humanistas motejados de "gramáticos" y de "mundanos", pero la diferencia no viene del rechazo tajante de las *litterae* por la teología, o de la negación por parte de los humanistas de la revelación³⁶: lo decisivo, a mi modo de ver, es que el Humanismo revoluciona el sistema de pensamiento medieval disociando de la teología un área del saber que le estaba supeditada en el Medioevo, definiéndolo, enriqueciendo sus contenidos con la búsqueda de otras fuentes e introduciendo métodos nuevos de acceso al mismo.

Pero, insisto, la idea más extendida es la de un Humanismo que se define por la oposición a la Escolástica (Petrarca, Erasmo). Ciertamente: rechazo del método, de las sutilezas verbales y de las ficciones intelectualistas, de la forma racionalista de fundamentar la fe, y preferencia por el estudio de las Escrituras sagradas (Biblia y Padres de la Iglesia) como ideal "evangélico" de vida, humano a la vez que cristiano. Pero nada más: "...Erasmo fue sobre todo glorificado (y combatido) por su

³⁵ *El Maestro Baltasar de Céspedes y su discurso de las letras humanas*, ed. de G. de Andrés, Madrid, 1965, p. 204.

³⁶ Esa consecuencia perversa ya la había sacado uno de los acusadores de Fr. Luis y de los hebraístas, Fr. Gaspar de Uceda, cosa que fue negada tajantemente por el propio agustino, cf. *El proceso inquisitorial de fray Luis de León* (ed. de A. Alcalá), Salamanca, 1991, p. 276.

ferviente *espiritualismo* cuyo corolario crítico era la desvalorización de las ceremonias y de las prácticas rutinarias, por su *evangelismo* que preconizaba el retorno a las fuentes escriturales de la fe, con el corolario de la desvalorización de la escolástica..."³⁷. Pero también de Cicerón, de donde en Erasmo, en Nebrija o en Vives, de rechazo, un Humanismo (?) anticiceroniano, antirretórico: el *miles christianus* ama las letras pero ama más a Cristo, el cristiano lo es de corazón, no de oído, "los ministros del Evangelio no han de ser semejantes a Tulio sino a Jesucristo" (fr. Luis de Granada). Pero eso es sólo una manifestación de principios que va contra la evidencia de sus mismos escritos: la realidad está en una posición de equilibrio que arranca desde los orígenes mismos de la cristiandad.

De lo dicho se han deducido, a su vez, dos formas de Humanismo: un Humanismo secular y un Humanismo cristiano; éste, el que busca una vía intermedia entre las *convallationes* escolásticas y el neopaganismo herético y la halla, por un lado, en la espiritualidad de los textos bíblicos y patrísticos y, selectivamente, en las bellezas de los paganos. Y para diferenciarse de la primera forma de humanismo, el supuestamente laico o paganizante, el otro se ha apellidado "cristiano", sin que haya contradicción aparente entre "humanismo" y "cristianismo", igual que parece no haberla entre "humanismo" y "anticiceronianismo". Contradicción que algunos estudiosos advierten y pretenden eludir negando que el Humanismo renacentista tenga algo que ver con filosofías o con religión, sino viéndolo "rather a cultural and educational program which emphasized and developed an important but limited area of studies. This area had for its center a group of subjects that was concerned essentially neither with the classics nor with philosophy, but might be roughly described as literature"³⁸. Es el pensamiento que ve al humanista sólo como *orator et poeta*; Humanismo literario, dado al estudio y práctica de las *humaniores litterae* en exclusiva; sería, pues, otro más, frente al Humanismo filosófico paganizante (Ilustración, Garín), al cristiano, al científico, etc.

Pero eso no es todo: junto a esos Humanismos se habla también entre nosotros de neoescolástica, de escolástica moderna, etc, en función de las transformaciones sufridas y del grado de asimilación de

³⁷ M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, 1983 (2ª), p. 147.

³⁸ Kristeller, cit., 1961, p. 11.

las adquisiciones y nuevas formas intelectuales. El pensamiento renacentista en general y una parte del teológico al menos, buscan la síntesis de saber y vida, cuya desvinculación es mostrada, a menudo por ellos mismos, como el signo más evidente de medievalismo. Domingo de Soto en el prólogo del *Justitia et jure* decía: "Theologi est juris canonici decreta ad normam evangelicam exigere, Philosophique civilia ex principiis philosophiae examinare". Es decir, el teólogo debe supeditarse a la letra evangélica y la ley a la justicia. O bien, desde el punto de vista literario, porque el católico no está dispuesto a dejar unas armas preciosas en manos de sus enemigos. O simplemente por la "superioridad" de las letras latinas y antiguas sobre las modernas y romances. O, más claro todavía, como reacción contra la literatura llamada popular:

¿...quién dexa a Albino, Salustio, Tácito, por cuantas mentiras hay compuestas en prosa? ¿Quién dexa a Virgilio, Horacio y aun a Ovidio por todos cuantos copleros y cancioneros salen cada día impresos sin más provecho que encarescer el papel y ensuciallo? Pues todos son compuestos por hombres privados de vista, y no de la corporal solamente³⁹.

De uno u otro modo, la consecuencia es la asimilación de las letras profanas y las sagradas; y "las letras" eran llave para el acceso a las facultades "mayores", teología y medicina, lo mismo que se elogiaba al teólogo con letras. Ello hace que, por ejemplo, profesores de teología puedan ser reconocidos maestros de ciencias divinas y humanas. O que sea el púlpito el canal de transmisión del pensamiento gentil. ¿Habrá que recordar a Sancho diciendo "...a nuestro cura he oído decir que con igual pie pisaba [la muerte] las altas torres de los reyes como las humildes chozas de los pobres"? (*Quijote*, 2ª parte, cap. XX) Que es traducción literal de Horacio (*Odas* I, 4):

Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque tures.

Igual que los rústicos de Lope de Vega, *Fuenteovejuna*, 408ss.

Mendo: ¿Qué es el amor?

Lucrecia: Es un deseo de hermosura.

Barrildo: Dijo el cura del lugar

cierto día en el sermón

³⁹ Fr. Agustín Salucio, citado por A. Huerga, "Plinio en la ascética de Fray Luis de Granada", *Helmantica* I,2, 1950, 186-213, p. 193s.

que había cierto Platón
 que nos enseñaba a amar;
 que éste amaba el alma sola
 y la virtud de lo amado.
 Pascuala: En materia habéis entrado
 que, por ventura, acrisola
 los caletres de los sabios
 en sus Cademias y escuelas.

El pensamiento escolástico reacciona, pues, con el humanista (disputándose, naturalmente, la arena), pero generando al mismo tiempo mecanismos de adaptación e integración. El viejo escolasticismo había sacado el pensamiento de la realidad (especulación pura, teoría, intelectualismo, abstracción de las preocupaciones vitales), el nuevo lo restituye a ella. Igual que la filología puede buscar una fundamentación teológica para leer a los autores (Valla, Nebrija, Erasmo), la teología generaliza sus objetivos de investigación independientemente de la metafísica hasta el punto de no encontrar campo humano que le sea ajeno. Vitoria y sus *Relectiones theologicae* son el ejemplo más evidente de ello. Si nos atenemos a los títulos vemos que muchos de sus contenidos tienen poco de teológicos ("De potestate civili", "De indiis et de jure belli", "De matrimonio", "De simonia", etc). La forma de argumentar tampoco es ya la puramente escolástica de las *quaestiones disputatae et quodlibeticae*; al lado de la Sagrada Escritura pueden aparecer como autoridades Pitágoras, Platón, Aristóteles o Teofrasto. Ello hace que un catedrático de teología, Vitoria, igual que sus sucesores Soto y Cano, pueda ser reconocido, entonces y ahora, padre de la nueva escolástica y del derecho de gentes o internacional. En su misma época Domingo Báñez le llamó *reparator* y Bartolomé de Medina *restaurator theologiae*, y hoy que "Vitoria fue un adelantado en lo que tuvo de renacentista y de humanista, porque estuvo a la altura de los tiempos"⁴⁰. Lo mismo cabe decir de Domingo de Soto con respecto a la filosofía del derecho y de la justicia, y aun de la ciencia natural como adelantado a teorías del movimiento. Sobre Melchor Cano y su obra principal el *De locis theologis* decía Martín Grabmann, autor de una historia de la teología católica: "En esta famosa obra,

⁴⁰ V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid, 1980, p. 51.

que está algo influida por el *De inventione dialectica* del humanista Rodolfo Agrícola, expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la teología, insistiendo con especial interés en la importancia del elemento histórico; de modo que se presenta una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de teología fundamental, en el que alcanzan su mejor realidad los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el Humanismo y la Escolástica"⁴¹. Y el mismo que lo tildaba de personaje desagradable, acaba reconociendo: "Il rapporto di Cano con gli umanisti non consiste solo in specifiche consonanze, ma in un' affinità più generale di forme espressive e costumi intellettuali que le circostanze di quegli anni rendono assai significativa... Egli sino all' ultimo giudicò irrinunciabile la coniugazione di cultura umanistica e teologia scolastica, con una concezione non lontana delle caute aperture dello stesso Vitoria né dall' impostazione dei tanto odiati gesuiti"⁴².

Que la polémica historia religiosa, girando en el eje Reforma - Contrarreforma en el exterior o cristianismo viejo - nuevo en el interior, llevase a un endurecimiento de las posturas sociales y políticas o a la regresión purista hacia el método escolástico de algunos dominicos como fray Mancio del Corpus Christi, Bartolomé de Medina o Domingo de Báñez (éste llegó a criticar el estilo cuidado de su maestro Cano: "doctrinae quidem gravitatem profunditatemque plurimum mihi placuisse, tamen orationis continuam affectatamque suavitatem displicuisse", o los franciscanos volviendo a la ortodoxia escotista) era el signo de los tiempos, pero la revolución metodológica del Humanismo hacía imposible la vuelta atrás: ahí están para probarlo, además de los mencionados de la Escuela de Salamanca, otros teólogos agustinos, fray Luis de León y los biblistas hebraístas, y como no, Arias Montano.

En general, la formación ideal del clérigo, según se deduce de tantísimas pedagogías y retóricas *cristianas* de aquel siglo áureo, se orientaba hacia un dominio equilibrado de teología escolástica y letras, así divinas (Sagrada Escritura) como humanas (gentilidad). De hecho las

⁴¹ M. Grabmann, *Historia de la teología católica, Desde fines de la Era Patrística hasta nuestros días*, Madrid, 1940, p. 192.

⁴² M. Olivari, cit., p. 160-162.

"artes", esto es, "filosofía y letras" eran propedeúicas para el acceso a la teología y pocos eran los que promocionaban la teología sin las artes: "Y pues el predicador es intérprete de la Escritura divina, requiere necesariamente que sepa otras ciencias y que sea docto, porque los que sin Artes y Teología escolástica se han atrevido a declarar la Escritura divina, han caído en muchos errores"⁴³. Otra cita sobre lo mismo: "Unos que no estudiaron más que Aristóteles y Santo Tomás son de parecer que en el púlpito no se an de traer cosas humanas, y abominan el estudio dellas reciamente. Otros, por su parte, son tan negro de humanistas que la mayor parte del sermón se les va en esto"⁴⁴. Lo primero le parece a Terrones muy riguroso y lo segundo abominable. Es la misma integración que busca la *Ratio studiorum* jesuítica. A la inversa, vista la excelencia desde el punto de vista humanístico, las cosas no eran muy diferentes: según Kristeller el ideario humanista pretendería conjugar sabiduría platónica, dogma cristiano y elocuencia ciceroniana⁴⁵.

B. El Humanismo, igual que la Escolástica, no es una filosofía sistemática con una epistemología propia y exclusiva, sino sobre todo, como ya se ha dicho, la delimitación de un ámbito del saber y un método de acceso al mismo, ámbito diferente y método inverso al de aquélla.

La creación de ese nuevo dominio intelectual supone la configuración de unos contenidos, fuentes y vías de acceso característicos. La anécdota histórica nos cuenta que Petrarca, embebido en la lectura de los clásicos latinos, anhela visitar Roma y allí, en los idus de marzo de 1337, extasiado ante la grandeza las ruinas le escribe a Giovanni Colonna rechazando el concepto de historia que le había enseñado la tradición cristiana, el de las tinieblas paganas disipadas por la luz de la venida de Cristo, asociando por el contrario la luz a la grandeza del Imperio romano y las tinieblas a la Edad Media cristiana, tinieblas que se disparían a su vez con la restauración de las primitivas luces de aquel mundo desaparecido; idea ésta que generaría esa visión *renaciente*

⁴³ Fr. Diego de Estella, *Modo de predicar y Modus concionandi* (1576), Madrid, 1951, p. 12.

⁴⁴ F. Terrones del Caño, *Obras completas*, León, 2001, p. 204s.

⁴⁵ P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, 1970, p. 33.

que constituye la esencia más conspicua de ese movimiento tendente a restaurar un dominio del saber no teológico, o refundar las antiguas formas en la nueva sociedad. Ello explica la oposición, de manera incipiente todavía en Petrarca, contra todo lo que signifique medievalismo y, en positivo, la introducción de lenguajes, actitudes, valoraciones nuevas, que en los siglos sucesivos llegarán a su culminación. Continuando con otra anécdota más cercana a nosotros, en 1533 el maestro Hernán Núñez de Guzmán, "el Pinciano", catedrático entonces de retórica y griego en la Universidad de Salamanca, quiso optar por concurso de méritos y sin oposición a la cátedra de prima de gramática vacante por muerte del maestro García del Castillo, contra la opinión de los otros tres opositores; de los pleitos, dares y tomares subsiguientes se deducen multitud de datos de interés para lo que nos está ocupando. Por ejemplo, el Comendador pone por testigos de sus méritos, entre otros, a fray Francisco de Vitoria, "catedrático de prima de teología de esta universidad, excelente varón en filosofía y theología y muy leído en letras de humanidad", y a fray Francisco del Castillo, asimismo "muy clara persona e doctísimo en ciencias divinas y humanas y por el consiguiente en griego y latín", y otros "muy doctos en griego y en latín y retórica y otras ciencias de humanidad"

atento que en esta cátedra de prima [de gramática] no se ha de leer el arte de Nebrija y otro ningún gramático, sino poetas y oradores y historiadores y otros autores muy difíciles, que para saberlos bien declarar y dar a entender es menester ser muy docto en las dichas cosas, conviene a saber, en la lengua griega y latina y ha de haber visto filosofía y astrología y cosmografía y retórica y agricultura y todas las historias de griegos y latinos de que están llenos los poetas y oradores...⁴⁶

O bien, "no digo theólogos, mas digo los que son humanistas que tratan de latín, griego y otras ciencias de humanidad" (Buenaventura Morales, 1552); o tantos y tantos títulos conocidos, como *Vocabulario del humanista*, *Diálogo el humanista*, etc. Quiero subrayar con estas pocas citas la clara conciencia que se tenía entonces de la existencia de esos dos ámbitos del saber diferentes, no necesariamente enfrentados.

⁴⁶ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y N. Alonso Cortés, "Datos acerca de varios maestros salmantinos", en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, v. I, p. 779-793.

La Edad Media conocía también esas diversas formas de saber, sólo que privilegiaba una: el proceso de la enseñanza medieval, la *lectio*, se articulaba en los tres niveles, y por este orden de importancia, la *littera*, el *sensus* y la *sententia* o doctrina; en el Renacimiento el orden lleva a convertirse justamente en el inverso: es la doctrina la que ha de fundarse en la letra y en las autoridades. Recuérdese la lucha de Nebrija con los dominicos de Salamanca. Y al final algo se ganó. Fray Diego de Estella pone ya la teología escolástica sólo como fundamento para "declarar la Escritura divina"; y fray Luis de León en su defensa:

"... para el entero entendimiento de la Escritura era menester sabello todo y principalmente tres cosas, la theología escolástica, lo que escribieron los sanctos, las lenguas griega y hebrea... Y jamás traté ny en público ny en secreto del abismo de saber que Dios encerró en los libros de la Sancta Escritura que no dixese que pedía en el que trataba de entendella que supiese todas las ciencias y las historias y las artes mecánicas, quanto más la theología escolástica, que es la verdadera introducción para ella⁴⁷.

Y criticando a los predicadores y teólogos que desdeñan el mensaje bíblico⁴⁸:

Pero es en muchos esto tan al revés que no sólo no saben estas letras, pero desprecian o al menos muestran preciarse poco y no juzgar bien de los que las saben. Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones, contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos, y no tienen la Teología, de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los Santos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella las letras sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena (*Los nombres de Cristo*, Prefacio).

Estas palabras ponen de manifiesto la grave cuestión hermeneútica del Humanismo, la que enfrenta la doctrina-*sententia* a la realidad-*littera*, y, en el caso de la teología, la teología escolástica a la teología positiva o escrituraria. Un ejemplo de tantos posibles, extraído de nuevo de Fr. Luis de León en la *Exposición del Ecclesiastés*, que "declara"

⁴⁷ Palabras en su defensa (*Proceso*, ed. de A. Alcalá, Salamanca, 1991, p. 276

⁴⁸ S. Álvarez Turienzo, "Artes y ciencias en la formación de Fray Luis de León y uso que hace de ellas", *Arbor* 173, 2002, 481-512.

su posición: "... en todas estas exposiciones, aunque son verdaderas, hay el mismo inconveniente, que dicen sentencias muy ajenas de lo que pasó, por lo cual traeré otras tres exposiciones que no tienen este inconveniente y frisan con lo que precedió las primeras". Es decir, las *exposiciones* (Setenta, Vulgata) son *verdaderas* conforme a la doctrina y dogmas de la Iglesia -escolástica e intelectualmente verdaderas-, pero *muy ajenas de lo que pasó*, o sea, de la historicidad de la letra. La lucha de ambas metodologías por imponerse fue causa, como es notorio, de graves cuestiones de controversia: de teólogos con gramáticos (Nebrija y los dominicos de San Esteban) y de teólogos con teólogos, como la que resultó de la polémica sobre la autoridad de la Vulgata (escolásticos contra biblistas, teólogos todos).

Otra prueba de esa inversión que supuso el Humanismo se manifiesta en la posición preponderante que adquirieron con éste las artes del *trivium*, gramática, retórica y poética, frente al profundo desprecio con que habían sido tratadas por la Escolástica.

Decíamos también que la delimitación del nuevo dominio del saber había producido una muda en los contenidos, fuentes y vías de acceso a los mismos. Una mirada a la biblioteca altomedieval nos descubre enseguida sus preferencias: Biblia, su glosa y comentarios; Padres latinos; libros litúrgicos y reglas monásticas; los dos *corpora* del derecho, civil y canónico; la cultura antigua compendiada: Prisciano, Isidoro, Marciano Capella, Boecio, Beda el Venerable. Puestos en el siglo XV los cambios de gusto también se hacen notar en los anaqueles de la librería: los autores griegos comienzan a hacerse notar en bibliotecas monásticas y nobiliarias; además de los Padres, vemos a Platón, Aristóteles, Jenofonte, Plutarco, Josefo, Tolomeo... generalmente en traducciones latinas o romances. Entrados en el XVI la presencia de clásicos griegos y latinos es constante e irreversible, manuscrita e impresa, originales o vertidos, en bibliotecas, tanto institucionales (Catedral, Universidad, Conventos, Colegios Mayores) como privadas (de estudiantes y de profesores), así como en librerías. Y por lo que respecta a los manuscritos griegos, se ha reconocido "the high production of manuscripts for Andreas Darmarios to satisfy the great demand for Greek text by Spanish churchmen and human-

ists who participated in the Council of Trent"⁴⁹. Hoy disponemos de suficientes inventarios de bibliotecas y de librerías para poder emitir juicios precisos acerca de sus contenidos y evolución, así como de ejemplares que encierran los testimonios de las nuevas formas de lectura (estudio que no puede ser de este momento).

C. Por último, del conocimiento y apreciación de las fuentes se pasa a su consideración como modelo creativo. El sistema de formación renacentista se orientaba a la adquisición de la elocuencia latina, hecho que potencia la imitación de los modelos, a veces hasta la hipertrofia, pero que, ya de entrada, produjo, especialmente entre nosotros, los resultados beneficiosos de trasplantar el espíritu de unas literaturas e idiomas altamente desarrollados a la lengua y literatura romances.

Algunas traducciones así a la letra [de líricos y trágicos griegos] le e de embiar a v. m. en teniendo lugar, i supplicarle las imite i mejore con su ingenio, que será honrra de la lengua i nación Española hazerla dezir con ventajas lo mejor de los Griegos, que desta manera se ilustrò i enriqueció la lengua i poesía de los Latinos, que eran antes bárbaros i no sabían género de verso, sino unos saliares endiablados⁵⁰.

Por eso, sí puede hablarse de un cambio renacentista de sentido, contrapuesto al Medioevo, el de que ahora se produce la asimilación de elementos que antes sólo se sentían ajenos, de suerte que da lugar a la liberalización y estimulación de nuevos contenidos y formas literarias y lingüísticas inducidas por aquella nueva visión de la realidad.

La mayoría de las lenguas modernas coincidía con la plenitud del Renacimiento,

que incrementaba el uso del latín entre los doctos⁵¹.

Las formas de apropiación de la Antigüedad fueron diversas, tanto lingüísticas, en vocabulario, morfología y sintaxis, como estilísticas:

⁴⁹ M. Sosower, "The Greek Manuscripts Written by Nicholas Turrianos in the Library of Diego de Covarrubias (1577), Bishop of Segovia", *Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 41, 2002, 13-30, p. 21. Id. *Signa officinarum chartariorum in codicibus graecis saeculo sexto decimo fabricatis in bibliothecis Hispaniae*, Amsterdam, 2004.

⁵⁰ Pedro de Valencia, *Carta a Góngora*. Ed. M. Pérez López, Salamanca, 1988, p. 71.

⁵¹ R. Lapesa, cit. p. 202.

mímesis, alegoresis, traducción, paráfrasis, citas explícitas e implícitas, alusiones, calcos, préstamos, y todas las figuras pensables de incorporación: "que no tengo por buen poeta al que no imita los excelentes antiguos" (Sánchez Brocense, *Comentarios a Garcilaso*), y Herrera "el divino": "Ninguno puede merecer la estimación de noble poeta, que fuese fácil a todos i no tuviese encubierta mucha erudición" (*Anotaciones a Garcilaso*). Erudición clásica se entiende, que le lleva a incorporar a su lengua contenidos y formas de los modelos originales.

Lo más principal para conseguir el intento [de la verdadera grandeza literaria], como en lo moral, es leer mucho los buenos escritores i poetas, i no ver ni oír a los modernos i afectados, sino como dicen: *llégate a los buenos i serás uno de ellos*; que Stesíchoro, Archíloco, Sóphocles, Píndaro, se envistieron del espíritu de Homero con la imitación i tomaron aquel entusiasmo suyo. Pluguiera a Dios i yo pudiera comunicarle a v. m. la lección de aquellos grandaços i de otros mui mayores, David, Isaías, Jeremías i los demás prophetas, cómo suena con sus propiedades, allusiones i translaciones en sus lenguas originales Hebrea i Griega; pero a lo menos lea v. m. los buenos Latinos que imitaron a los mejores griegos: Virgilio i Horacio i pocos otros; no se dege llevar de los Italianos modernos, que tienen mucho de parlería i ruido vano⁵².

Todas estas prácticas poéticas y retóricas, así como sus manifestaciones literarias podemos hallarlas en nuestro Renacimiento y Barroco, y son impensables fuera del Humanismo: neoesteticismo, senequismo, horacianismo, tacitismo, etc son sólo algunas de ellas⁵³. En Fray Luis de León y Arias Montano el quehacer poético está vinculado al problema ontológico: en el lenguaje de la poesía se expresa toda la textura de significaciones implícitas a los objetos de un mundo que, a la manera de un libro, nos revela a la divinidad; es la idea humanista del poeta - teólogo (que se opone, es cierto, al desdén de la poesía como medio de expresión teológica manifestado por la escolástica). O es la defensa de la poesía por la simple *necessitas exprimendi conceptum* en que el poeta se desvincula del sentido teológico y orienta el juego de su ingenio a la búsqueda de las relaciones significativas existentes entre los objetos, como Herrera o Góngora. O, en Calderón, la recu-

⁵² Pedro de Valencia, cit. p. 69.

⁵³ Del Padre Mariana decía Gibbon (*The Decline*, cap. II) que "ha infundido en su noble obra el estilo y espíritu de un clásico romano".

peración del sentido transcendental, cristiano, de las ficciones mitológicas paganas mediante la alegoría dramática. O Gracián, como síntesis de todo ello, reconociendo a la postre un sentido metafísico y moral subyacente a los juegos de ingenio. Entre esos dos extremos de ocultamiento - revelación oscilan los usos hermeneúticos de la poesía y del saber de los paganos por los modernos.

He pretendido traer a primer plano discursos habituales aplicados a narrar nuestro Renacimiento y Humanismo. Las visiones que de ambos han procurado estos lenguajes, de fundamento último filosófico o político, parecen, no equivocadas, pero sí a todas luces insuficientes y contradictorias. Aceptados a pies juntillas o sin excesiva crítica han servido para negar aquéllos o para dibujar ese panorama tan pobre y desolador de uno y otro. Ello no obsta para que en su esfuerzo por demostrar sus tesis hayan hecho aportaciones notabilísimas de datos y documentos que no habrían salido a la luz de otro modo. Sin embargo, parecen revisables porque, ignorando evidencias en contra, han creado ilusiones interpretativas globalizantes, a la vez que dejaban la cuestión principal por resolver, como es el hecho indiscutible de que el Renacimiento y su pareja el Humanismo precipitan en España de forma peculiar, provocando modificaciones del pensamiento y logros indiscutibles en la teología, pero también en la ciencia y en el derecho, y, sobre todo, animando la floración de una incomparable literatura y de una lengua que iban a dominar en el panorama cultural europeo y americano de aquellos siglos llamados de oro.

Así entendidos los acontecimientos, se hacía obligado presentar propuestas alternativas; por eso he intentado al menos ofrecer elementos para organizar un lenguaje articulado, si no original al menos coherente, unificado, propio y reconocible, delineando los perfiles y actitudes intelectuales, sus alcances metodológicos y aduciendo algunos de los logros de aquella época y espacio cultural. Si algo representó el Humanismo fue el esfuerzo por el reconocimiento de un ámbito del saber secular, no teológico, pero que podía unirse, y debía supeditarse en virtud del sentido providencialista de la historia y de sus peculiares circunstancias entre nosotros, al confesional en forma de *docta pietas, eruditio cum pietate* y, sobre todo, aplicarse a la vida. El prestigio de los modos de vida italiana y la admiración de los escritos

de los humanistas hizo extenderse por toda Europa el gusto por las nuevas formas y estilos de pensar y de existir, entre ellos la *elocuentia* poética y oratoria latinas como marca distintiva y elegante que requería, si no la emulación, al menos la imitación de los modelos antiguos. La destreza en el uso del latín, aparte los logros obtenidos, determinaba la introducción de novedades en los programas de enseñanza y todo lo que ello acarreaba: nuevos textos, más numerosos autores y nuevas formas de lectura y de transmisión. De esta manera, los *studia humanitatis* fueron conformando poco a poco un modelo vital y cultural diferente que, transferido a nuestra piel de toro, afectará a todos los ámbitos privados y públicos, a la lengua, al arte, a la ciencia y a la literatura en general.

Juan Gil

**La saga del Anticristo en la España de los siglos
XVI y XVII: de la Teología al Teatro**

Por más que todos los siglos estén marcados por presagios apocalípticos, conviene reconocer que españoles y portugueses tuvieron profundas razones para albergar un profundo pesimismo escatológico en la cúspide de su asombrosa expansión, y precisamente a causa de ella. Con la cristianización de África, de América, de la India o de la China parecía estar a punto de cumplirse la profecía de Jesús: “Cuando se predique el evangelio a todo el mundo, entonces llegará el fin”. La creciente debilidad del imperio romano- en realidad, el Sacro Imperio Romano Germánico- era otra de las señales evidentes de la inminencia de las postrimerías. Se hablaba mucho, sí, del emperador mesiánico que en el ocaso del mundo habría de poner freno a la tiranía del Islam; pero esa victoria final no llegaba, antes bien, algunos monarcas que se dejaron arrastrar por las profecías sufrieron en África humillantes derrotas (Carlos I de España [el nuevo Carlo-magno]) o incluso la muerte en el campo de batalla (Sebastián de Portugal [el nuevo soldado de Cristo]). La división lacerante de la propia Cristiandad venía a acrecentar todavía más la aprensión de los espíritus agoreros. Es comprensible que, entre las inevitables desgracias y las no menos fatales alucinaciones –hasta se implantó en Múnster por el terror el milenio igualitario-, un visionario como Lumnio profetizara que el fin del mundo podría ocurrir en 1569¹; y Lumnio no fue un caso único.

No nos vamos a detener en analizar estas quimeras, algunas de ellas suficientemente estudiadas. En cambio, parece conveniente estudiar la insistente atención que se prestó en la Península Ibérica a la figura del Anticristo a finales del s. XVI y principios del s. XVII. Los cambios de centuria dieron y dan pábulo abundante a vaticinios y

* Quiero agradecer muy sinceramente a la Prof. Mercedes de los Reyes la muy valiosa ayuda que me ha prestado en este trabajo, ofreciéndome amplia bibliografía sobre la figura del Anticristo en el teatro. Siento especialmente que no me haya sido accesible la tesis doctoral de F. Gilbert sobre “La figure de l’Antéchrist dans l’Espagne du Siècle d’Or”, leída en la Universidad de Toulouse-Le Mirail en diciembre de 1995.

¹ *De extremo Dei iudicio et Indorum uocatione libri II*, Amberes, 1567, p. 4.

quimeras², pero quizás estos temores, que otras veces fueron mucho más explícitos, no se reflejaron en la Teología y en el drama con tanta intensidad como entonces. No cabe olvidar que por aquellos años se forjó también el vaticinio bastante chapucero del Pseudo-Malaquías, con el único fin de alargar la serie de Papas –y, por ende, la vida del mundo- al menos durante dos o tres siglos más.

Para registrar un interés parecido por los Novísimos hemos de retrotraernos muchos años en el tiempo. Es verdad que en la Edad Media religiosos y seglares escribieron a más y mejor sobre el Anticristo: baste citar los tratados de Adson (s. X) y del canónigo de Praga Matías von Janov († 1394) o poemas en lenguas vernáculas como *Le tournoiement de l'Antéchrist* de Huon de Méri (h. 1235), *Von dem Antichriste* y *Der leken Spiegel* (principios del s. XIV) y la *Battaglia d'Antichristo* de fray Jacopone da Todi. No es menos obvio que el tema fue tratado una y otra vez en las representaciones litúrgicas medievales: p.e., el muy elaborado *Ludus de Anticristo* (también conocido como “Tegernseedrama”, por el lugar donde se conserva el manuscrito), de la segunda mitad del s. XII, nos presenta las dos caras de la moneda -el triunfo total y el fin abrupto del impío-, dentro de una glorificación del emperador alemán, a quien sirven todos los reyes de la tierra³; en 1298 y 1303 se hicieron en Cividale “representaciones de Anticristo et aliis et demum de adventu Christi ad iudicium”⁴. También es evidente que, en el ocaso del s. XV, volvió a planear sobre las conciencias el fantasma del fin del mundo con la consecuente revitalización de la saga del Anticristo: así lo demuestran el libro de Breidenbach, traducido e impreso en Zaragoza, los tratados anónimos sobre el Hijo de

² Los calculos de las 49 semanas danielinas, contadas a partir de la Navidad, hicieron coincidir según el cómputo jeronimiano el fin de la sexta edad y el año 500. A partir de entonces, todo cambio de siglo fomentó expectativas escatológicas. En un fin de centuria (los años inmediatamente anteriores a 1900) tuvo lugar *La guerra del fin del mundo*, tan excelentemente novelada por M. Vargas Llosa.

³ Cf. para una visión de conjunto sobre los dramas escatológicos K. Young, *The Drama of Medieval Church*, Oxford, 1933, II, p. 361ss. Utilizo para el *Ludus de Antichristo* la edición de K. Langosch, *Geistliche Spiele. Lateinische Dramen des Mittelalters mit deutschen Versen*, Berlín, 1957, p. 178ss.

⁴ E. Wadstein, *Die eschatologischen Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht*, Leipzig, 1896, p. 54. Sobre las profecías medievales en torno al nacimiento del Anticristo cf. *ibidem*, p. 83ss.

Perdición (el incunable *Der Antichrist*)⁵ o el drama *Des Endkrist Vassnacht*. Pero esta literatura no puede competir ni en amplitud ni en erudición con los volúmenes que le fueron dedicados en la Península Ibérica a finales del s. XVI y principios del s. XVII, prueba evidente – si ello hiciera falta – de la profundísima angustia que se sintió a la sazón por la suerte del universo. No de otra manera proliferan hoy en los Estados Unidos libros y hasta series televisivas ("Left Behind") dedicadas a narrar los estertores de la Creación, estimuladas por la catástrofe inaudita del 11 de setiembre y adecuadas a la singular escatología de John Nelson Darby (en cuya trama sorprende ante todo "the Rapture": los elegidos serán arrebatados al cielo de repente, sin tener que sufrir la persecución postrera del Maligno)⁶.

1. Anticristo y luteranismo

La figura del Hijo de Perdición cobró en aquella centuria un especial relieve por otra razón importante: los luteranos, siguiendo la tradición hussita⁷, lo identificaron de manera genérica con el Papa; a su vez, y en justa correspondencia, los católicos consideraron a Lutero como el precursor más inmediato del Anticristo. Antes de entrar en materia, pues, no estará de más detenernos con brevedad en los luteranos españoles, que propagaron también ellos esta idea denigratoria de la Sede romana. El que por primera vez llamó Anticristo al Pontífice fue, si no me engaño, el sevillano Juan Ponce de León⁸, quemado por la Inquisición en 1559. Después, Cipriano de Valera, al final de la segunda edición (1599) de su *Tratado del Papa*, adjuntó una *Tabla en la cual muy clara y sucintamente se declara quién sea el Anticristo y por qué marcas se puedan conozer*⁹, en la que se burló de los papistas, que todavía esperaban al Anticristo y creían en patrañas antiquísimas, como que había de nacer en Babilonia de raza judía, crecer en Coro-

⁵ Utilizo la reproducción facsimilar del incunable (Estrasburgo, h. 1489) publicada en Hamburgo, 1979 (*Der Antichrist und die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht*).

⁶ Cf. Nancy Gibbs, "Apocalypse Now" en la revista *Time* del 19 de agosto de 2002, vol. 160, n° 8, p. 41ss. Debo esta referencia a mi antiguo discípulo el Prof. B. Pozuelo.

⁷ E. Wadstein, *Die eschatologischen Ideengruppe*, p. 110s.

⁸ Cf. N. Castrillo Benito, *El "Reginaldo Montano": primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid, 1991, p. 376.

⁹ *Los dos tratados, del Papa y de la Misa*, Reformistas antiguos españoles VI, Madrid, 1851 (reimpr. Barcelona, 1982).

zaim y otras lindezas por el estilo. Muy al contrario, arguye Valera, “nosotros dezimos que el Anticristo es ya venido”. En efecto, todas las señas que dio Daniel del Hijo de Perdición convienen al Sumo Pontífice: 1º: “el reino del Papa comenzó en la cuarta monarchía, cuando el imperio romano estaba debilitado”, hacia el 606; 2º “el Papa tiene su asiento en Roma, la cual es una ciudad entre dos mares, Tirreno y Adriático, y tiene siete montes y el reino sobre los reyes de la tierra” (Dan. 14,45). 3º De ser pequeño ha crecido sobremanera, ciñéndose con tres coronas (Dan. 7,8). 4º El Papa es blasfemo cuando se dice vicario de Cristo y, por consiguiente, Dios en la tierra (Dan. 7,25, II Thess. 2,4). 5º Es idólatra, al sancionar el culto a las imágenes (Dan. 11,38). 6º Es sacrílego, al prohibir a los fieles la lectura de la Biblia. 7º Es soberbio, al hacerse llevar en la silla gestatoria (Dan. 11,36). 8º Es astuto, al servirse para sus fines de la confesión auricular. 9º Es hipócrita, porque intitulándose “siervo de los siervos” reina como un rey de reyes (I Tim. 4,2-3). 10º Es menospreciador del matrimonio, 11º avaro, 12º tirano y perseguidor de los santos, 13º engañador y 14º lleno de impiedad. Son ideas comunes a todos los reformadores y de las que se hará portavoz el mismísimo rey de Inglaterra, como veremos. Pero ya es hora de dedicar nuestra atención a los teólogos ortodoxos de la Península Ibérica.

2. Los primeros tratadistas: Domingo de Soto y Benito Perer

Sería tan prolijo como improcedente pasar revista a todos los teólogos españoles que hablaron del Anticristo en alguna de sus obras. Por tanto, me limitaré a espigar las aportaciones primerizas que me parecen más interesantes, entre las cuales destacan sobre todo las de dos autores: Domingo de Soto y Benito Perer.

En su magno comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo¹⁰, Domingo de Soto tocó de manera sucinta algunas cuestiones relativas al Anticristo, poniendo de relieve su condición de “contrario de Cristo”, de antagonista de Dios. El dominico se ocupó primeramente de las señales de las postrimerías. Una vez cumplidos los dos requisitos previos –la evangelización de todo el mundo y la separación del

¹⁰ *In quartum Sententiarum commentarii, tomus secundus*, Medina del Campo, 1581, p. 494ss (dist. 46, quaest., 1 art. 1 y sobre todo 2). Es la segunda edición del tratado, que se publicó por vez primera en 1579.

imperio romano-, tendrá lugar la revelación del Anticristo y el desencadenamiento del demonio, atado desde la Redención hasta el fin de la Creación (así han de entenderse los 1.000 años de que habla el Apocalipsis). Lo desafortunado de la persecución que se hace a un cristianismo exhausto por hallarse ya en el ocaso del universo se debe a tres razones: Dios quiere probar a los elegidos y aquilatar su virtud, refinándola como el oro; por su parte, los demonios emplean todas sus fuerzas en esta su última posibilidad de pervertir al hombre; Dios, a su vez, hace alarde de los suyos para premiarlos después de la victoria; pero tampoco se olvida de sus fieles y les envía a Elías para reconfortarlos antes de la batalla postrera.

El Anticristo, por exceso y plenitud de maldad, será la cabeza de todos los impíos, de la misma manera que Cristo fue la cabeza de la Iglesia. Nacerá en Babilonia (fue su figura Nembrot que, al edificar la torre de Babilonia, declaró la guerra a Dios), según algunos de la tribu de Dan y desde luego de la cuna más vil del mundo. Estando todavía en el vientre de su madre el espíritu del diablo se apoderará de él, igual que Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo. Lleno de soberbia, se elevará sobre cuanto se llama dios, pregonará la falsedad de Cristo y su fe y se proclamará verdadero Mesías. Estará dotado del arte de engañar, aunque no tenga poderes sobrenaturales: sus milagros serán fingidos, si bien contará con el apoyo de la corte demoníaca. A los vanos y crédulos los engañará con honores, a los miedosos con tormentos. Por fortuna se abreviarán sus días, reduciéndose su reinado a tres años y medio. Precederá a su venida la predicación de Elías. Por fin, le dará muerte San Miguel arcángel en el monte de los Olivos.

Los biblistas se ocuparon del Anticristo al tratar de desentrañar las profecías veterotestamentarias, sobre todo los vaticinios de Daniel y los arcanos del Apocalipsis. Entre los portugueses sobresale por derecho propio Héctor Pinto, profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Coimbra. Su excelente comentario a Daniel, sin embargo, no sirve para nuestro propósito: por estar muy ceñido a la letra, no ofrece una biografía continuada del Hijo de Perdicción¹¹.

¹¹ La primera edición es la de Coimbra, 1579. Utilizo la segunda: *Hectoris Pinti Lusitani Hieronymiani in Sacra Theologia Doctoris, Sanctae Scripturae in Conimbricensi Academia Professoris, in diuinum uatem Danielelem commentarij*, Coimbra (ex officina Antonij à Mariz), 1582. El tratamiento del Anticristo comienza en f. 229v.

Justo el polo opuesto es la exégesis danielina del gran jesuita valenciano Benito Perer¹². Perer es ante todo un humanista¹³, que escribe en un latín elegante, terso, claro, lo que lo convierte en el más ameno y culto de todos nuestros biblistas del siglo XVI, mas también es un hombre que vive muy atento a las novedades del mundo, ese mundo que se ensanchaba cada vez más gracias a viajes estupendos. Las cartas anuales que vienen del Japón relataban maravillas, y Perer, curioso, no se resiste a la tentación de insertar una de estas fábulas en su obra para apoyar la realidad de las metamorfosis, tanto de hombres (el hombre lobo) como de fieras: un animal terrestre, semejante a un perro, de piel suavísima y carne muy sabrosa, en un determinado momento se dirige a la orilla del mar y, nada más chapotear en el agua, se convierte en pez (p. 170); no es difícil reconocer en esta descripción a las focas, confundidas en tierra con canes. Otras digresiones, como la paradoja de la templanza del Perú equinoccial (p. 128), provienen de relaciones orales de jesuitas venidos del Nuevo Mundo, quizá del propio José de Acosta¹⁴. No menos atractivas le resultan a Perer las Ciencias Naturales; así, se fija en el drástico experimento que hizo Mattheolus con las salamandras (= salamanquesas), arrojándolas a la lumbre, para probar si, como decía la leyenda, eran inmunes al fuego: se achicharraron, claro está (p. 94). Maravilla sería que un jesuita se privara del placer de criticar a un dominico: Perer se da el gusto de devolver las acerbias críticas que había formulado a la Compañía Melchor Cano (p. 428) e incluso de señalar veladamente que Cano había plagiado a Juan de Vergara, “homo Hispanus et Toletanae ecclesiae canonicus atque in omni subtilitate chronologiae et historiae solertissimus atque doctissimus”, quien demostró, junto con Rafael Volaterrano y Luis Vives, la falsedad de las pretendidas Antigüedades de Juan Annio de Viterbo, otro dominico (p. 338).

¹² *Commentariorum in Daniele prophetam libri sexdecim*, Romae, in aedibus populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587. Perer dedicó el libro al cardenal Carafa, muy devoto de la Compañía. 172/93. Habla extensamente del Anticristo a partir de p. 431ss., al explicar la última parte de Dan. 11, que en parte cuadra a Antíoco Epífanés, en parte a Antíoco y al Anticristo y en parte sólo al Anticristo.

¹³ Y, como valenciano, sólo tiene palabras de alabanza para Luis Vives, a quien llama “cives meus” (p. 494).

¹⁴ Es una reflexión recurrente en las obras de Acosta: cf. p.e. las referencias que da s.v. ‘Zona tórrida’ en la *Tabla de las cosas más principales* de su *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590).

Como no podía ser menos, dado el carácter de su autor, el libro de Perer sobrepasó ampliamente los límites de un simple comentario; mas gracias a su propia exuberancia nos proporcionó una historia integral de las Postrimerías y de su tremendo protagonista, desde un punto de vista muy tradicional y a veces poco crítico con las fuentes (o, si se quiere, demasiado complaciente con tradiciones poco fundadas).

El Anticristo es contrario a Cristo en muchas cosas: Cristo fue formado en el útero de una virgen por obra del Espíritu Santo, el Anticristo lo será en el útero de una mujer impurísima y fornicadora por obra del diablo; y hasta ha de ser engendrado quizá por un demonio íncubo, pero con semen humano (p. 432). Cristo está lleno del Espíritu Santo, el Anticristo estará poseído por el demonio; Cristo es humilde, muy soberbio el Anticristo; Cristo plácido y afable, como el cordero o la paloma; el Anticristo feroz y truculento, como el león, la serpiente y el dragón; Cristo piadoso y devoto, el Anticristo blasfemo; Cristo simplicísimo, el Anticristo hipócrita en grado superlativo; Cristo nace en la paz, el Anticristo en la guerra atroz que pondrá fin al imperio romano. Sin embargo, el Anticristo es un hombre verdadero: no existe en él una unión hipostática con Satanás; lo que dice San Jerónimo de que todo el diablo habitará corporalmente en el Anticristo se debe entender en el sentido de que el diablo lo dominará totalmente, tanto en su cuerpo como en su alma, a la manera que se dice que habita en los energúmenos, pero sin vejarlo ni atormentarlo, sino enseñándole unos secretos de la naturaleza que sobrepasan la inteligencia común de los hombres (pp. 231-32, 433). Ha de nacer en Babilonia, de la tribu de Dan (p. 436): como el rey de Babilonia afligió a los hebreos con grandísimas calamidades, de la misma manera el Anticristo perseguirá y atormentará al pueblo cristiano; y como la tribu de Dan puso su campamento al aquilón, de la misma manera Babilonia, la patria del Anticristo, se encuentra al aquilón en comparación con Judea (p. 437). Casa con el Anticristo el vaticinio de Jacob (Gen. 49,17ss.), que explica Perer por extenso.

Siendo un hombre despreciable, adquirirá poder, atrayéndose a muchos que lo seguirán y predicarán, extendiendo su fuerza. Se ganará a los hombres de diversas maneras: a los virtuosos, afectando piedad, pues será un redomado hipócrita; a los curiosos, mostrándoles su conocimiento de las cosas ocultas y su don de adivinación; a los

judíos, fingiendo ser su Mesías; a los codiciosos, prometiéndoles tesoros; y a todos en general, haciendo milagros simulados tanto él como sus secuaces (p. 438ss.).

Atacará el imperio romano, dividido ya en diez reinos, y vencerá a tres reyes, los de Egipto, África y Etiopía, mientras los otros siete le rendirán pleitesía, de suerte que dominará casi todo el mundo (p. 442). Dueño de un vasto imperio, se empinará a tan gran soberbia que se proclamará dios y se sentará en el templo, es decir, en las iglesias cristianas, pues el templo de Jerusalén estará todavía destruido; y enviará mensajeros por toda la tierra para exaltar su poder y magnificencia (p. 447) y venerará a Maozim, esto es, al diablo (p. 449). En un punto importante se aparta Perer de la opinión común: a su juicio, la profecía deja en la penumbra si el Anticristo ha de ser un hombre castísimo o mujeriego: las dos cosas le cuadran (p. 448-49)¹⁵.

El tiempo que se ha de prolongar su reinado es inseguro; lo único cierto es que desde la persecución de los cristianos (o sea, desde la ablación del sacrificio [p. 472]), durará tres años y medio, plazo que abreviará Dios, apiadado de la tribulación de los justos (p. 469). También por 1.260 días (tres años y medio) saldrán en defensa de la Iglesia los dos testigos, Enoc y Elías (p. 455ss.), durante el torbellino de la persecución más cruel que jamás se haya abatido sobre los cristianos. La señal del Anticristo será “Niego el bautismo” o “Niego a Jesús” (p. 459). Se salvarán entonces los judíos que crean en la predicación de Elías, pero sólo los que estén escritos en el libro de la vida, que serán sin embargo la mayoría (pp. 461-62).

El Anticristo pondrá su tienda en Apadno, es decir, en el monte Sión o en el monte de los Olivos, desde donde Cristo subió al cielo (p. 451). Engañando como siempre, fingirá que ha muerto y ha vuelto a la vida; y después de la falsa resurrección, ante una muchedumbre infinita, subirá a la cima del monte de los Olivos y simulará que quiere retornar al cielo, mientras lo alzan por el aire los demonios disfrazados de ángeles. En ese punto y hora Cristo lo matará con el aliento de su boca (p. 452). Después de la muerte del Anticristo le quedan al

¹⁵ Pinto (f. 230r), aun advirtiendo la ambigüedad de la construcción (la negación podía afectar a las dos oraciones, o sólo a la primera), se había inclinado por aceptar la segunda interpretación.

mundo 45 días, para que puedan hacer penitencia los que hayan seguido al Anticristo (p. 473).

3. El Anticristo, según Nicolás Días

A finales ya del s. XVI un dominico portugués se sintió tan atraído por el misterio sobrecogedor de los Novísimos como subyugado por el efecto que producían en el vulgo los sermones sobre este tema. Nicolás Días († 1596)¹⁶, que así se llamaba el fraile, decidió escribir su libro en español para llegar al mayor número posible de lectores aprovechándose de la unión ibérica, de la que, al parecer, no fue un partidario demasiado entusiasta. Su *Tratado del juyzio final, en el qual se ballarán muchas cosas muy curiosas y prouechosas para la salud de las almas y recreación de los que las leyeren*, dedicado a D. Teotonio de Braganza, arzobispo de Évora, recibió tres impresiones: Salamanca, 1588; Madrid, 1595 y Madrid, 1599 (en los tórculos de Luis Sánchez a costa del librero Miguel Martínez)¹⁷. Era una materia, como dice en el prólogo, repleta de cosas notables, que podrían satisfacer la curiosidad y al mismo tiempo aprovechar a la enmienda y contrición del lector piadoso. Sus fuentes principales, según declara, fueron Santo Tomás y Domingo de Soto (p. 6): los dos, como no podía ser menos, dominicos.

El libro, por estar dirigido al gran público, carece de aparato erudito y expone con sencillez la historia de las postrimerías. El Anticristo “será de la generación de los judíos... Otros acrecientan que será del tribu de Dan... Será concebido y nacerá en pecado, y de algún incesto y sacrilegio grande”. Así como el Espíritu Santo descendió sobre la Virgen, el demonio descenderá sobre la madre del Anticristo, según afirma Ruperto Abad. Sin embargo, “todo esto no tiene otra autoridad ni prueba más de que el apostol S. Pablo le llama hombre de pecado y hijo de perdición”. “Sus padres serán viles y baxos”. Nacerá en Babilonia, la capital de los caldeos, como cabeza que es él de todos

¹⁶ Sobre el dominico cf. D. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, Coimbra, 1966, III, pp. 491-92.

¹⁷ Los capítulos que nos interesan se encuentran en pp. 116-36: “De la venida del Antechristo al mundo, y que ha de ser cabeça de todos los malos”. “Del nacimiento y vida del Antechristo”. “De los engaños del Antechristo”. “De la gran persecución que el Antechristo ha de hazer a la Iglesia”. “De la muerte del Antechristo”. He manejado el ejemplar de 1599: Madrid, BN R/27015. Debe de haber algún error en Barbosa Machado, que registra ediciones de Madrid (1595) y de Valladolid (1599).

los malvados. Anidará en su corazón la soberbia, de suerte que dirá que es mayor que Dios, y “se sentará en el templo de Dios y se mostrará como si fuese Dios”. Los hombres, ciegos, creerán en él y los judíos lo recibirán por su Mesías. Hará grandes prodigios, aunque serán falsos y sólo aparentes. Poseerá grandes riquezas y repartirá muchas dádivas. Será asimismo doctísimo. Todo ello le servirá para engañar al mundo (a unos mediante la potencia concupiscible, a otros mediante la potencia irascible), atrayéndose a los tímidos con amenazas y doblegando a los fuertes con tormentos. Cuando se desaten las cadenas del demonio surgirá la última persecución de los fieles. El Anticristo juntará un gran ejército (Gog y Magog), perseguirá a los buenos y los obligará a adorar la imagen de la bestia. La tribulación durará sólo tres años y medio, el tiempo que duró la predicación de Cristo y ha de durar la predicación de Elías y Enoc. “El lugar donde ha de morir será, como dize S. Anselmo, en el monte Oliuete, de donde Christo nuestro señor subió a los cielos”. Muerto el Anticristo, el mundo permanecerá 45 días más, “para que los hombres hagan penitencia de sus pecados”: es el tiempo de seguridad y paz del que habla San Pablo. La razón por la que Dios ha de permitir que su Iglesia padezca semejantes males es “para manifestar a los hombres muy claramente la maldad del demonio... y también para mostrar cómo la virtud de los buenos, ayudada con la gracia y fauor del Señor, es muy grande y poderosa para resistir a todas las tentaciones del demonio”.

Dias no tiene grandes pretensiones de originalidad, pero sí está adornado de excelentes dotes como predicador. Su libro, muy curioso, acoge a veces tradiciones que carecen de fundamento, pero por lo general no se desvía del buen camino. Hay que tener en cuenta que se dirige a un público general: la edificación del lector es la meta última de la obra.

4. El Anticristo, según José de Acosta

En 1590, un año antes de su muerte, Acosta publicó en Roma su *De temporibus nouissimis libri quatuor*, dedicado al cardenal Agustín Valerio, obispo de Verona¹⁸. Según explicó el gran jesuita al purpura-

¹⁸ Romae, ex Typographia Iacobi Tornerij, MDXC, permissu superiorum. He manejado el ejemplar de Sevilla, B.U.S. 100/83.

do, dos razones justificaban la composición de este libro. En primer lugar, habían llegado a sus manos ciertos comentarios al Apocalipsis que contenían afirmaciones que le habían parecido nuevas; movido por la curiosidad, investigó más profundamente en el tema y, al leer los libros de los exegetas, antiguos y modernos, encontró que la opinión común tenía más fuerza de lo que se pensaba, motivo que le impulsó a poner por escrito el fruto de su esfuerzo personal, que podría agradar y aun ser útil a otros.

La segunda causa responde a una experiencia personal. Al escoger en Lima como tema de sus sermones el drama de los últimos tiempos y el Juicio Final, se dio cuenta el jesuita de que su predicación era seguida con más fruto por los fieles que cuando versaba sobre otras cuestiones¹⁹. La razón, como advirtió el propio Acosta, no puede ser más sencilla: las cosas que el propio Daniel llama admirables se oyen con más agrado, se recuerdan con más tenacidad y tocan con más vehemencia el corazón de los hombres que otras cualesquier, pues éstos, al oír el anuncio de tantas desgracias futuras, se percatan de su condición mortal y someten a examen la rectitud de su comportamiento en el tiempo presente. En definitiva, el pensar sobre la tragedia venidera nos hace más temerosos de Dios: según confesión del propio Acosta, la escritura del libro le produjo no poca edificación espiritual a él mismo.

Siguen unas breves advertencias metodológicas sobre un problema muy debatido incluso en el s. XX: el valor de la Escritura y de la Tradición. Antes de reprobear una interpretación, afirma Acosta, el lector ha de sopesar la autoridad en que se basa. En efecto, hay tradiciones orales que parecen remontar a los propios apóstoles, los cuales prefirieron muchas veces discutir de estas cuestiones difíciles de viva voz y no por escrito. La regla de oro para aquilatar el valor de las mismas es el consenso de la Iglesia católica; las tradiciones aprobadas por la Iglesia han de ser tenidas por apostólicas, aunque no estén escritas; las dudosas las puede aceptar o descartar cada cual a su arbitrio; las condenadas, en cambio, han de ser rechazadas de manera tajante, aunque cuenten con la autoridad de un padre de la Iglesia

¹⁹ De la misma manera, después del fatídico 11 de setiembre revivió en Estados Unidos el interés por el fin del mundo, según reconoció el pastor Ted Haggard, de Colorado Springs (*Time* citado [19 de agosto de 2002], p. 44).

(como Justino, Ireneo, Hipólito o Lactancio). A la hora de entender los textos se ha de evitar tanto la interpretación literal como la alegórica (al estilo de Orígenes). “Nos hemos de esforzar en no seguir vanas imaginaciones y fábulas y en no dejar de lado por negligencia lo que, según el sentido histórico, podemos tomar correctamente por algo que nos ha sido vaticinado”²⁰.

El libro segundo de la obra está consagrado al reino del Anticristo (nombre atestiguado por primera vez en el *Apocalipsis*), personaje que es llamado en la Biblia de muchas maneras: Hijo del Pecado, Hijo de Perdición, Bestia que asciende del abismo, León, Jabalí, etc. Pero por muchos nombres que tenga es un hombre, y no hombre y diablo en una persona, ni diablo sólo. Muchos exegetas han identificado al Anticristo con personajes históricos (Nerón, Mahoma²¹, Lutero); pero estos adversarios de la fe en realidad fueron sólo Anticristos en cuanto se portaron como contrarios a Cristo (p. 40). Nadie sabe cuál será su nombre: a Acosta (p. 43) no lo convencen las conjeturas hechas para explicar el valor del número 666, cifra enigmática que también podría estar relacionada con el 1.335 de Daniel (666 es la mitad menos 1,5). También se muestra escéptico sobre el linaje de la tribu de Dan que se atribuye al Anticristo. A su juicio, lo único seguro es que se atraerá a los judíos, enemigos de los cristianos, se proclamará el Mesías prometido y por ello observará la ley de Moisés (p. 45). Tampoco tiene más certeza lo que se dice de la patria, el nacimiento y la educación del Anticristo, aunque pueda aceptarse como probable la tradición antigua: esto es, su nacimiento en Babilonia como hijo de la fornicación (Acosta [p. 45] tacha de *fabula vulgaris* la tradición que le daba por padres una monja y un fraile), su educación oculta y su repentina revelación al mundo. Consta por Daniel que el Anticristo, nacido de ruín estirpe, será soberano de un reino que invadirá con malas artes. La duración de su tiranía (tres años y medio) es objeto de un detenido análisis por parte de Acosta. En efecto, Daniel alude a “tiempo, (dos) tiempos y la mitad de tiempo”, es decir, tres años y

²⁰ “Enitendum est ut neque commenta uana fabulasque sectemur neque uero quae secundum sensum historicum recte nobis praedicta accipere possumus, negligenter praetereamus”.

²¹ No al profeta, sino al Mahoma adorado en Cufa (Massalle) aplica el misterio J. L. Anania, *L'universale fabbrica del mondo, overo Cosmografia*, Venecia, 1582, p. 265, “computandosi Latinamente Magumectus”.

medio, pero después se refiere a “1.290 días”, un poco más de tres años y medio; San Juan habla también de “tiempo, (dos) tiempos y mitad de tiempo”, mas también de “1.260 días” –el tiempo que predicarán Enoc y Elías- o de “42 meses”. La diferencia entre el 1.290 de Daniel y el 1.260 de San Juan la explica Acosta (p. 47) por la diferencia del cómputo: Daniel comenzó su cálculo desde la ablación del sacrificio, San Juan desde la huida de la mujer al desierto. Aunque no haya certeza sobre si estos tres años y medio se han de empezar a contar desde el comienzo del reinado del Anticristo o desde su victoria sobre el mundo, Acosta se inclina por la segunda solución: las guerras con los reyes del Austro, de Egipto y de Arabia y su triunfo definitivo sobre todos los grandes de la tierra no se pueden comprimir en el breve plazo de tres años o cuatro (p. 48). En cualquier caso, el Anticristo hará guerra a los cuerpos y a las almas. Empezará por combatir a los hombres, sufriendo en esta lucha algunos reveses, y una vez que haya consolidado su poder en el mundo declarará la guerra a Dios. A partir de la ablación del sacrificio es cuando, a juicio de Acosta, comienzan los tres años y medio: a partir de entonces se entabla la segunda guerra, la guerra contra los santos, tribulación infinita que sólo podrá soportar el pueblo cristiano gracias a la brevedad de la persecución. Sobre el reino temporal del Anticristo y la explicación de Daniel, 7 existe conformidad admirable en los padres de la Iglesia, conformidad sólo explicable por tradición apostólica (con Daniel se ajusta Ap. 13); por tanto, hay que aceptar la historia danielina: diez reyes se repartirán el imperio romano, y contra ellos luchará el Anticristo, venciendo a tres. En cuanto a su pretendido reino espiritual, el Anticristo llevará las armas contra el propio cielo, se opondrá a Dios y se dirá Mesías, simulando que en él se han de cumplir todos los milagros que se dice hizo Cristo: proclamará su muerte y resurrección, así como su ascensión al cielo desde el monte de los Olivos al cumplir el número de años que predicó Jesús. Los judíos creerán en sus mentiras. Pero el Anticristo, lleno de soberbia, pretenderá todavía ser Dios y se sentará para ser adorado en el Templo, sea éste o no el de Salomón: es la abominación de la desolación que se alza en lugar sagrado (p. 57). Será hombre lujurioso, cruel, dios fingido e idólatra al tiempo, confesándose dios y adorando asimismo al diablo, como Cristo se había proclamado Dios e Hijo de Dios (así interpreta Acosta [p. 49] el texto de Daniel, 11). El diablo, desencade-

nado a los mil años (por mil años se entiende el tiempo que transcurre desde la primera Parusía hasta el fin del mundo [p. 60]), se introducirá en el Anticristo y demostrará su poder, acaudillando a Gog y Magog (quizá los pueblos del Septentrión y de Escitia) para combatir a los santos. El comienzo de la persecución será la ablación del sacrificio, es decir, la abolición de la misa y la destrucción de altares y templos, medida cuya crueldad bien pueden imaginar quienes hayan contemplado la rabia de la persecución desatada contra los católicos en Alemania o Inglaterra. Como Cristo envió a sus apóstoles, el Anticristo enviará predicadores por todo el mundo, pasando a cuchillo a los que no se quieran convertir a su fe; pero entre todos ellos sobresaldrá un pseudoprofeta, predicador máximo del Anticristo, quizá un obispo apóstata (p. 66): es la bestia segunda de Ap. 13 y el pseudoprofeta de Ap. 16 y 19 (p. 65); de esta suerte, a la Trinidad santa (Padre, Hijo y Espíritu Santo) se opone una trinidad diabólica (Satanás, el Anticristo y el pseudoprofeta). Tantos y tan grandes serán los milagros del Anticristo que incluso los elegidos correrán riesgo de ser seducidos y engañados. Ahora bien, se trata de milagros falsos y engañosos, pues el enemigo de la verdad no puede hacer milagros verdaderos. Acosta da una triple explicación a esta aporía: tal vez esos falsos milagros sean portentos como los que hacen los magos²² o tal vez cosas extraordinarias que en realidad no sean milagros, pero también cabe que sus milagros sean llamados falsos por estar realizados por obra del diablo (pp. 69-70). A la apariencia taumatúrgica del Anticristo se añadirá la simulación de santidad y la elocuencia, con la que podrá debatir con los santos y parecer que ha vencido en la discusión, incluso convenciendo a la tercera parte de las estrellas del cielo, es decir, de los cristianos (pp. 71-72). Para ganarse los ánimos hará muchas larguezas a los suyos y prohibirá el comercio a los demás. Con el fin de quebrantar a la Iglesia hará uso de una la crueldad implacable, tal cual nunca se ha visto.

El libro tercero está consagrado a la derrota del Anticristo y al triunfo de los fieles. En efecto, la Iglesia no será vencida, pues Cristo no la abandonará hasta la consumación del siglo (Matth. 28), conce-

²² Como dice Juan de Horozco y Covarrubias (*Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, 1588, f. 33v), “el demonio claro y manifiesto es a todos que no puede hazer milagros, y los que haze son como inuenciones de juegos con sutileza de manos”.

diendo a los suyos gracia suficiente para poder derrotar la furia del diablo, incluso desatado. El cristiano contará entonces con dos apoyos, invisibles e internos unos y externos otros; internos, porque Dios infundirá a los fieles mayores dosis de fe, paciencia, caridad y sabiduría; externos, porque lucharán con ellos los ángeles, como el arcángel San Miguel; pero entre estos últimos auxilios el lugar principal corresponde a la Sagrada Escritura, el escudo y la espada contra las mañas del Anticristo y la prueba de su falsedad. Al igual que durante las primeras persecuciones de la Iglesia florecieron innumerables mártires y doctores, así también en los últimos tiempos aparecerán hombres santos que fortalecerán la Iglesia. Ante todo, predicarán Elías y Enoc, que no han gustado la muerte, sino que han sido trasladados al Paraíso hasta los últimos días del mundo según la tradición milenaria de la Iglesia (Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín), tradición que defiende Acosta de las objeciones de algunos contemporáneos (más concretamente, Jansenio [el obispo de Gante Cornelio Jansen]), declarándola dogma de fe (pp. 81-82). Su misión será doble: Enoc, un gentil, vendrá a anunciar la penitencia a los gentiles, Elías, un judío, a convertir los restos de Israel, a la manera tal vez de San Pedro y San Pablo cuando predicaron el evangelio de Cristo, el primero, al pueblo circuncidado, el segundo, a los gentiles (p. 91ss.). Elías convertirá no a todos los hebreos, sino a los que estén escritos en el libro de la Vida (p. 94ss.). Siguiendo a Santo Tomás y a Ricardo de San Víctor, Acosta (p. 96ss.) sincroniza los dos acontecimientos –reino del Anticristo y predicación de los dos profetas-, adjudicando a uno y otro la misma duración (tres años y medio²³). Elías y Enoc se enfrentarán con el Anticristo en la lucha postrera, y serán vencidos en la ciudad de Jerusalén, entendiéndose aquí “vencidos” en su acepción vulgar (es decir, prendidos, martirizados y muertos), aunque en realidad hayan obtenido la victoria celestial (p. 98). Sus cadáveres yacerán insepultos tres días y medio, al cabo de los cuales recibirán honores divinos ante la vista de todos; en cuanto al terremoto y la muerte de 7.000 hombres que seguirán a su ascensión al cielo, son palabras que encierran un misterio que Acosta no se atreve a desentrañar (p. 100). A la muerte de Elías y Enoc sigue poco

²³ En p. 97 se dice, al parecer por error, “annos illos duos cum dimidio” en vez de “tres”.

después la del propio Anticristo. A Acosta (p. 102) le complace, aunque no sea dogma de fe, la tradición antigua sobre la muerte del Hijo de Perdición que relatan San Anselmo y Santo Tomás. El Anticristo, lleno de soberbia, intentará superar en todo la gloria de Cristo; así, fingirá resucitar de entre los muertos y proclamará que va a subir al cielo y asentar su trono en la cúspide de la bóveda celestial; por esta razón pondrá su tienda en la cima del monte de los Olivos (“en Apadno entre dos mares”, había dicho Daniel 11,45: Apadno está cerca de Nicópolis, la antigua Emaús, como aclara San Jerónimo, en las primeras estribaciones de la sierra de Judea, que se alza y sube hasta el monte de los Olivos) y anunciará que allí va a cumplir su promesa. En ese momento se desatará la cólera de Cristo. De la muerte del Anticristo sólo consta que se producirá sin intervención humana: unos (Santo Tomás) piensan que le dará muerte el arcángel San Miguel, como dice Daniel (12,1, cf. 10,13 y 21), otros (San Anselmo, San Juan Damasceno) que lo matará el propio Cristo, siguiendo a San Pablo (II Thess. 2,2), opinión esta última que parece gustar más a Acosta (p. 105): la empresa bien merece el protagonismo de Cristo. “Expirará ya porque se vea atenazado de repente por algún dolorosísimo tormento, como Antíoco y Herodes, ya porque, sobre cogido al escuchar la voz terrible de arriba, no pueda soportar él, el más infeliz de todos los mortales, la presencia de tan gran majestad”²⁴. A su muerte toda su gloria se oscurecerá y no quedará descendencia del malvado, al seguirse de inmediato la ruina del mundo, y se oirá el cántico de los ángeles celebrando la gloria de Dios. El vaticinio de Daniel adjudica al Anticristo un reinado de 1.290 días, pero después añade: “feliz quien espera y llega hasta los 1.335 días”. Acosta (pp. 104-05) sigue la interpretación de San Jerónimo: los 45 días que sobran es el plazo que media entre la muerte del Anticristo y el Juicio Final²⁵, espacio de tiempo que San Anselmo otorga a la penitencia, Santo Tomás a la predicación y al arrepentimiento. Esta precisión cronológica, a pesar de lo que dice Jansenio, no contradice las palabras de Cristo sobre la imprevisibilidad del día del Juicio, dado que no

²⁴ P. 103: “Sive ergo immani aliquo cruciatu, ut Antiochus et Herodes, repente correptus, sive terribili[s] superne accepta uoce concussus infelicissimus omnium mortaliu[m] tantae maiestatis praesentiam non ferens expirabit”.

²⁵ Es doctrina común que acepta el también jesuita Francisco Ribera, *In librum duodecim prophetarum commentarii*, Salamanca, 1587, in Hos. § 26, p. 97.

se sabe si al mundo le queda todavía algo de tiempo después de haber transcurrido los 45 días.

El tratado de Acosta es un prodigio de claridad y concisión. Sin perderse en vanas divagaciones y podando la hojarasca romántica que enturbia las obras de Perer y de Maluenda, el jesuita selecciona todos los datos interesantes relativos a los Novísimos, los estructura en el orden debido y los analiza con suma inteligencia. Nunca pierde su mente el rumbo en un tema complicado que se presta a fantasías y disloques. En realidad, lo único que cabe reprocharle —si es que por ello se lo puede censurar— es que conceda demasiada importancia a las tradiciones orales, que eleva a la categoría de “apostólicas” cuando hay un consenso de intérpretes.

5. El Anticristo, según fray Tomás de Maluenda

Si alguien creyó que con el libro de Acosta se había cerrado el cupo de tratadistas españoles de los Novísimos, se engañó de cabo a rabo. En 1604 salió a la luz en Roma un tratado notable por muchos conceptos. Llevaba el título *De Antichristo libri undecim* y era su autor el dominico setabense²⁶ fray Tomás de Maluenda, que dedicó esta obra monumental, cuya composición le llevó doce años²⁷, al cardenal Albanense-Ascolano fray Jerónimo Bernier, de la misma Orden, el 29 de diciembre de 1604; en realidad, la había terminado mucho antes, pues la censura de fray Jerónimo Javierre data del 10 de enero de 1602, y para entonces el libro ya había sido revisado y aprobado por dos maestros en Teología dominicos²⁸. La monografía tiene, evidentemente, un propósito apologético que queda de manifiesto ya en el prólogo, en los capítulos II-III del libro I (p. 4ss.) y en el capítulo I del libro II (p. 61): librar al Papado de la tacha de Anticristo que le habían puesto los luteranos (los *Nouantes*, como los llama el dominico

²⁶ De la “dulce patria y de su suelo natal” se acuerda en p. 385 a, identificando el monasterio de San Martín, citado por Gregorio de Tours, con el monasterio Servitano, el primer convento de monjes en Hispania. He manejado el ejemplar de Sevilla, B.U.S.159/86.

²⁷ Así lo dice el mismo en el colofón, después del Index.

²⁸ De todas maneras, Maluenda actualizó los datos: así, en p. 215 a cita a Rodolfo II “qui nunc etiam hodie rerum potitur, nimirum hoc anno, quo haec nostra componimus ab ortu Salutis 1604. est Romanorum imperator”.

siguiendo una vieja tradición²⁹). Pero ése era un tema sobre el que habían corrido ríos de tinta y al que Maluenda, por muy erudito que fuese, no podía aportar ninguna argumentación nueva. En cambio, sí era necesario apaciguar la expectación escatológica. Ésta fue la misión que cumplió el libro de Maluenda, prolijo y discursivo en exceso pero eficaz en sus resultados.

El dominico no dejó ningún cabo suelto. Había sido opinión común entre los primeros padres de la Iglesia que el mundo habría de durar 6.000 años, correspondientes a los seis días que había empleado Dios en la Creación del mundo. Era una creencia que se mantenía todavía muy viva en los s. XVI y XVII, aunque con algunos rechazos por parte de unos eruditos y titubeos por parte de otros. Maluenda, siguiendo al cardenal Bellarmino, no se atrevió a impugnarla de plano (p. 44), pero sí señaló la incertidumbre de los cálculos y la imposibilidad, por tanto, de fijar un plazo seguro al fin del universo. A este objeto Maluenda había reseñado varios intentos cronológicos de datar por los años del mundo el nacimiento de Cristo, enumerando los cálculos de los siguientes autores (p. 39):

Francisco Georgius, Agustín Steuchus y Pedro Galatinus	3760
Gerardo Mercator	3928
José Scaliger	3948
Juan Pico de la Mirándola	3958
Juan Lucidus y otros muchos	3960
Sixto de Siena, Cristián Massaeus y otros	3962
Pedro Gallisardus	3964
Cornelio Jansenius	3970
Pedro Galatinus, en otro cómputo	3982
Carlos Bovillus	3989
Pablo Palatius	4000
Benito Perer, Roberto Bellarmino y César Baronio	4022
Arnoldo Pontacus	4088
Gilberto Genebrardus	4090
Francisco Ribera	4095
Francisco Suárez, aproximadamente	4000

²⁹ Seguida también, entre otros, por C. a Lapede, *Commentaria in Scripturam Sacram*, ed. de J. Peronne, París, 1866, XIII, p. 160 b)

Pablo Forosempronensis	5201
Onofre Panvinio	6310
T. Maluenda	4133

Por tanto, escudriñar la hora del fin del mundo es ir contra la advertencia del propio Jesús (Matth. 24,36, Marc.13,32).

En los libros tercero y cuarto se estudian las señales de la aparición del Anticristo, discutiendo preferentemente las dos fundamentales: la predicación del evangelio a todo el mundo y la destrucción del imperio romano (Ὁ ΚΑΤΕΧΩΝ de II Thess. 2,6), negando que tanto la una como la otra se hubiesen cumplido ya.

Pero pasemos ya a las postrimerías propiamente dichas. Sobre la naturaleza del impío (p. 73ss.) había habido gran discrepancia entre los diversos autores. Unos habían pensado que no sería un hombre verdadero, sino el propio diablo en forma humana (San Hipólito, Fírmico Materno y San Efrén). Otros habían sostenido que, así como Cristo había sido dios y hombre, el Anticristo sería diablo y hombre (Teodoreto, con más convicción Tertuliano y Orígenes). Para Maluenda, como para Acosta, el milagro de una unión hipóstatica en el Anticristo es de todo punto imposible: será un hombre verdadero, si bien recibirá en sí todo el espíritu del demonio. Tampoco ha de nacer de una virgen, como Cristo, sino de hombre y mujer: su madre será una ramera. Es, por tanto, fruto de una fornicación y no, como cree el vulgo, de un incesto (p.e., de padre e hija, madre e hijo, hermano y hermana) o de un sacrilegio (p.e., de un fraile y una monja). Aunque esta última opinión estaba muy arraigada en España, como veremos, Maluenda señala con razón que el Anticristo, conforme a la opinión unánime de los comentaristas, había de nacer de padres judíos; y entre los judíos no hay monjas ni frailes.

En definitivas cuentas, una cosa está clara: sus padres serán personas de la más vil ralea. Llegado a este punto, se inclina a aceptar Maluenda la extraña idea de que el Anticristo habrá de ser hijo de una mujer corruptísima y de un demonio íncubo. Y añade, citando al cardenal Bellarmino, que los demonios, aunque no tengan semen procreativo, sí pueden conservar con todas sus propiedades el semen de un hombre y verterlo sobre la mujer cuando tengan acceso carnal con ella bajo forma humana; bien entendido que el hijo resultante no será hijo del demonio, sino del hombre de quien procede el semen (p.

75 b). En América cuentan los cronistas que el demonio, bajo la apariencia de un sátiro, tiene frecuente trato carnal con mujeres, heredando sus hijos los rasgos del padre (p. 76 a). Hay otros ejemplos en la historia de hombres supuestamente nacidos de dioses, es decir, de demonios íncubos: Rómulo y Remo, Servio Tulio, Alejandro Magno y César, hasta el filósofo Platón.

Otra conformidad unánime reina entre los exegetas: así como Jesús procedió de la tribu de Judá, el Anticristo ha de nacer de la tribu de Dan (p. 81ss.). El texto clave es Génesis, 49,16 “fue hecho Dan serpiente en el camino, culebra en el sendero”, unido a Jeremías 8,16 y a la omisión de la tribu de Dan en el Apocalipsis. Su patria será Babilonia (San Jerónimo, Estrabón, Beda); y por Babilonia no se ha de entender alegóricamente Roma, sino la Babilonia caldaica (confundida con Bagdad) y no la egipcia (p. 91ss.). Un portugués que acababa de venir de la India por tierra le había certificado a Maluenda la gran opulencia de Bagdad, entonces sometida al Turco (p. 99 b).

El nombre del Hijo del Pecado nos es conocido sólo por una presunta isopsefia, el número 666 del Apocalipsis. Maluenda reseña las distintas explicaciones: Mahoma, Lampetis, Teitan, Antemos, Lateinos, DICLVX, etc. (p. 433ss.), sin decidirse por ninguna y proponiendo con dudas una nueva interpretación: que la isopsefia se refiera a la *formata*, la ‘carta con contraseña’ por medio de la cual se reconocían los cristianos, de suerte que el Hijo del Pecado estaría remedando como un mono las costumbres de los verdaderos fieles, instaurando, por otra parte, algo parecido a los *theophilin* o filacterias de los judíos (p. 446 a). Acto seguido se pasa revista a los diferentes nombres que recibe el Anticristo en la Sagrada Escritura: “legislador”, “insensato”, “enemigo”, “Belial”, etc. (p. 448ss.).

Si Cristo estuvo colmado de virtudes, el Anticristo desde su concepción estará poseído por el diablo, aunque no por ello deje de tener, como todo hombre, un ángel de la guarda (p. 103). Los lugares predestinados para su educación son Corazaim y Betsaida, dos ciudades de Galilea (p. 104). Así lo concluyeron los comentaristas antiguos de las palabras de Jesús: “Ay de tí Betsaida, ay de tí, Corozaim” (Matth. 11,22), deducción que, aunque fue rechazada por Suárez, no le parece desacertada a Maluenda (p. 105 a). Desde su adolescencia el Anticristo se entregará a las malas artes, especialmente a la magia. Rodeado de una caterva de rufianes de la peor ralea, con engaños y malas artes –el

único medio de subir a tamañas alturas desde la hez de la sociedad-pondrá los cimientos de su reino en Babilonia (y no, como había pensado Franciscus Georgius, en Roma), donde por primera vez tomará el título de monarca (a todo ello refiere Maluenda el vaticinio de Zacarías [5,11] sobre la tierra de Sennaar). Su elocuencia sin par, su liberalidad, sus falsas promesas y sus mentiras le atraerán el favor del pueblo, que unánimemente lo aceptará por soberano; los hebreos sobre todo serán sus súbditos preferidos (p. 105ss.).

En las postrimerías del mundo el imperio romano será destruido por diez reyes (p. 218ss.). En ese momento surgirá el Anticristo, que es llamado por Daniel 7,8 “cuerno pequeño”, precisamente por la extrema vileza de su cuna (p. 252ss.). A los mismos acontecimientos se refieren tanto Daniel 11,21ss. (pasaje que, más que a Antíoco IV, cuadra al Anticristo) como el Apocalipsis 12,3 y 13,1.

El Anticristo, pues, se enfrentará a estos diez reyes; a tres de ellos (los de Egipto, Libia y Etiopía) los vencerá y aniquilará, a los restantes se los atraerá por miedo o por amor (p. 261ss.), según se desprende de Daniel 11,40 (profecía a la que añade Maluenda Jeremías, 8,16). Después de someter a estas tierras, tratará de dominar Judea, para que los judíos, al verlo reinar en Jerusalén, lo acepten como su Mesías. El mundo se llenará de miedo al contemplar los pueblos que militan bajo sus banderas (p. 270ss., cf. Ezech. 38): Gog (un rey poderosísimo, el soberano de la tierra Magog, probablemente el emperador de los tártaros) y Magog (los escitas, o sea, los tártaros³⁰, que podrían ser los descendientes de las diez tribus perdidas de Israel si se aceptan las tesis de Ortelio y Genebrardo, cuya aprobación Maluenda [p. 295] deja en suspenso), Mosoc (Capadocia), Túbal (no España –lejos de nosotros tal baldón-, sino la Iberia pónica), Gomer (Francia), Togorma (Turquía), Sabá (Etiopía) y Dedán (una región de la Arabia desértica). El imperio del Anticristo será así el más poderoso que jamás se haya visto, extendiéndose de mar a mar, de oriente a occidente, incluso implantando su ley en América y en las islas y tierras bañadas por el Océano Pacífico (Japón, Filipinas, Nueva Guinea, Islas de Salomón, la Tierra Austral), aunque Maluenda (p. 302) sea consciente de la inverosimilitud de que el dominio del Anticristo, en el

³⁰ Luis del Alcázar (*Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*, Amberes, 1619, p. 835 C-D) rechazó de plano la identificación de Gog y Magog con moros y turcos.

breve tiempo que le será concedido (tres años y seis meses [cf. p. 506ss.]), pueda llegar hasta tan lejos; claro está que para ello contará con la ayuda de Satanás y de todas las huestes infernales. La capital del reino será Jerusalén (p. 304), y los judíos lo aceptarán por su Mesías (p. 310ss.), tal y como había predicho Jesús (Juan, 5,43) y corroborado San Pablo (II Thess. 2,9). Pero atención: hasta los últimos tiempos los cristianos vivirán tranquilos en Jerusalén y en Judea, que previamente habrán reconquistado del Islam; en Jerusalén se reunirán los ejércitos de Gog y Magog, salidos como un huracán de su encierro septentrional, con el Anticristo, que regresa triunfante de las campañas contra Egipto, Libia y Antioquía (pp. 494-495).

A enumerar los vicios del Anticristo está consagrado el libro sexto. Como bien puede comprenderse, el Anticristo es un dechado de maldad, en quien se dan cita la hipocresía, el engaño, la impudicia audaz, las malas artes de la magia, la lujuria –tendrá varias mujeres y concubinas–, la avaricia y la rapacidad; gracias a esta voraz codicia se apoderará de todos los tesoros del mundo y elevará edificios suntuosos (p. 334ss.), poniendo una estatua suya colosal en el templo de Jerusalén (p. 337ss.) y viviendo en el colmo del lujo y la molicie (p. 341ss.).

A continuación Maluenda parafrasea a Daniel 11,36ss. En un principio el Anticristo guardará las ceremonias judaicas y restaurará la ley de Moisés, haciendo circuncidar a su pueblo y afirmando ser el Mesías (p. 347ss.). Quitará los ídolos y abolirá el culto de los falsos dioses (p. 349ss.). Se jactará, en suprema blasfemia, de ser el verdadero y único dios (p. 351ss.), sentándose en el Templo de Jerusalén (p. 356ss.), que antes habrá reconstruido (p. 515ss.): es la abominación de la desolación que se yergue en lugar sagrado de la que habían hablado Daniel (9,26ss.) y el propio Jesús (Matth. 24,15). Adorará como dios a Maozim, es decir, a sí mismo, pues tal nombre se pondrá, según Maluenda (p. 373 b), aunque en su fuero interno sea ateo (p. 376 a). Obrará muchos y grandes milagros, pero falsos, tales como curar leprosos, enderezar paralíticos, expeler demonios, resucitar muertos, andar sobre el mar, hacer el día noche y la noche día, mudar montes de lugar: toda la tierra se admirará del poder de la bestia (Ap. 13, 2,13). Ante los ojos de todo el mundo aparentará que sube al cielo, refulgiendo sus demonios como ángeles (así lo afirma Hipólito [pp. 377-78]); y dirá que ha muerto y que ha resucitado (p. 376ss.).

Entonces comenzará una persecución contra los cristianos como no se ha conocido otra tal en el mundo (p. 396ss). El Anticristo creará que puede cambiar los tiempos y la ley y derrocará las estrellas y el ejército del cielo (p. 403ss.), sumiendo en la desolación al pueblo santo, engañando a la mayoría con su paz y corrompiéndola con la vida regalada. Dios en su misericordia acortará los días, para aliviar el desconsuelo de los fieles (p. 406ss.), que sufrirán tormentos inauditos, tanto espiritual como corporalmente. Cesará el sacrificio de la misa (p. 412ss) y la Iglesia huirá al desierto (p. 423ss.). Sólo se salvarán, como profetiza Daniel 11,41, Edom, Moab y una parte de la tierra de Ammón (p. 426ss.). La Iglesia no se extinguirá del todo (p. 431ss.).

El Anticristo impondrá una señal en los suyos, un “blasón”, precisa Maluenda (p. 439 a): según Ambrosio Ansperto, un lábaro (*chi rho*) cortado en el medio por una barra transversal, como para tachar la doctrina cristiana (p. 442 a). Lo ayudará un gran profeta, que será su alfez: es la bestia a la que se refiere Ap. 13,11 (p. 443ss.).

Cuando dé comienzo la gran tribulación aparecerán Enoc y Elías el Tesbita, los únicos hombres que no han muerto, pues fueron trasladados, según unos, al Paraíso Terrestre (ésta es la opinión que acepta Maluenda, aunque se resista a creer que durante su estancia en el Edén hayan podido ver la esencia divina [p. 460 b]), según otros, al seno de Abrahán, según otros, al cielo. Los dos testigos, vestidos de sayal, profetizarán y consolarán a los justos durante 1.260 días; como ese término no cubre los tres años y medio solares que durará la tiranía del Anticristo, supone Maluenda (p. 424 b, 478 b) que los veinte días que faltan es el tiempo que discurre entre la muerte de Enoc y Elías y la muerte del Anticristo, tiempo en el que los cristianos, reconfortados con el ejemplo de los patriarcas, recobrarán ánimos. Los dos profetas lanzarán siete plagas, más graves que las de Egipto, contra los partidarios del Anticristo: úlceras, putrefacción de la sangre, conversión del agua en sangre, sequía, tinieblas y, por último, el combate y la derrota de Gog y Magog (p. 475ss.). Terminado ese plazo sufrirán martirio y sus cadáveres yacerán en la plaza durante tres días y medio, al cabo de los cuales resucitarán y subirán al cielo (p. 477ss.).

Llegado a este punto, Maluenda, estremecido, se pregunta la causa que moverá al Señor a permitir la aparición de tan gran mal. Según él, las razones fundamentales son dos: mostrar la perfidia de los judíos,

primero, y poner de manifiesto la infinita misericordia de Dios, después (p. 480ss.). A continuación refuta el escriturista la opinión de algunos cristianos: no puede haber un reino milenarista de Cristo sobre la tierra (p. 481): *mille* es un número indeterminado por ‘muchos’, y lo mismo se aplica a Ap. 20,1.

El ejército de Gog, Magog y los demás pueblos salvajes se concentrará en Armagedón (Ap. 16,6), nombre que identifica Maluenda (p. 496) con Magedón, una fortaleza de la tribu de Manasés. Será vencido y aniquilado en el valle que se extiende entre los montes Hermón y Gelboé (p. 498 b), valle famoso ya por la derrota y muerte del rey Josías (IV Reg. 23,29), recibiendo los cristianos la ayuda decisiva del arcángel San Miguel, según afirman Daniel 12,1 y Ap.12,3 (p. 225, 428ss.).

Maluenda reconstruye así los últimos acontecimientos del mundo (pp. 505-506): el Anticristo, huyendo de la matanza de sus huestes junto con su adalid, subirá al monte de los Olivos, donde presumiblemente se encontrará su palacio o su cuartel general, para celebrar consejo o, como piensan otros (Pedro Coméstor, B. Perer), para simular que quiere volver al cielo en el lugar mismo de la Ascensión de Cristo, mientras lo eleva un cortejo de demonios en forma de ángeles (p. 503 a). Entonces Cristo descenderá del cielo en forma visible y refulgente, ceñido de ángeles y rodeado de clarísima luz, y ordenará a San Miguel que dé muerte al Anticristo. San Miguel reducirá a cenizas todo aquel palacio o cuartel llamado Apadno con horrísono trueno, inmenso fragor y vivísimo rayo; y en ese mismo momento se abrirá el monte de los Olivos y sepultará vivos en tierra al Anticristo y a su adalid, sumergiéndolos en el infierno ardiente de fuego y azufre, en presencia de todos los judíos y cristianos. En la hora de su muerte, según Maluenda (p. 509 a), el Anticristo tendrá 33 años cumplidos y seis meses, habiendo vivido por tanto tres meses más que Cristo.

Desaparecido el impío, saldrán jubilosos de sus escondrijos los perseguidos y se descubrirá el Arca de la Alianza (p. 524), oculta en una cueva del monte Nebo por Jeremías (II Macc. 2,5). Un apartado especial merece la suerte de los judíos. Un número de 144.000, 12.000 por cada tribu, según se deduce de Ap. 7,2 (p. 532ss.), se había convertido ya por la predicación de Elías y Enoc, recibiendo martirio en la persecución del Anticristo. Después de la muerte de éste, algunos

más abrazarán la fe cristiana (Os. 3,4; Rom. 11,25), pero no todos (p. 532ss.). Es el tema al que está dedicado el libro undécimo, repleto de insultos y vituperios al pueblo pérfido, despreciable y vagabundo, carente de estado político hasta la llegada del Anticristo (p. 513 b). Maluenda no determina el tiempo que ha de transcurrir desde la muerte del impío hasta el Juicio Final, pero tampoco rechaza la opinión de San Antonino, que había fijado un plazo de 45 días para conjugar las dos fechas de Daniel (1.290 y 1.335); ese espacio de tiempo será concedido al refrigerio y tranquilidad de los buenos y a la posibilidad de penitencia de los pérfidos (p. 537ss.).

El tratado de Maluenda es la antítesis del libro de Acosta. En Acosta brillan la claridad y la concisión, en Maluenda campan por sus respetos la erudición desenfadada y la ampulosidad. Las frecuentes digresiones dificultan con sus interminables meandros la intelección de la obra en sí, pero al mismo tiempo ilustran al lector sobre mil cuestiones curiosas como la situación de Tarsis y Ofir o la localización de las diez tribus perdidas de Israel. Es que Maluenda, menos crítico que Acosta, se deja arrastrar de cuando en cuando por la exuberancia de su carácter pasional y también –todo hay que confesarlo– por el tremendismo del propio argumento.

6. El Anticristo, según Francisco Suárez

Hubiérase dicho que el eruditísimo libro de Maluenda, suma y compendio de todos los saberes teológicos, habría debido poner el oportuno colofón a todas las elucubraciones sobre el Anticristo. Tampoco fue así: no lo permitieron las controversias religiosas. En su *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus Anglicanae sectae errores* (Coimbra, 1613)³¹ el gran jesuita Francisco Suárez volvió sobre el tema, dedicando todo un libro de la obra, el quinto, a hablar del Anticristo. En efecto, como los protestantes atribuían al Papa el nombre y persona del Anticristo, era necesario responder a los asertos expuestos por Jacobo I (1603-1625), el más culto de los monarcas ingleses desde el rey Alfredo, en su libro *An Apology for the Oath of Allegiance* (*Apologia pro iuramento fidelitatis*) y en su preliminar *Epistola ad principes Christianos* (1607), aunque no haciendo una exposición general del tema, sino

³¹ Utilizo la edición facsímil impresa en Madrid en 1971, con traducción de J. R. Eguillor Muniozgueren.

respondiendo sólo a los puntos tocados por el monarca, cuyas conclusiones le parecían al religioso “horrendas blasfemias” (p. 696). Con todo y con eso, la refutación ocupa nada menos que desde la p. 563 hasta la p. 696.

La defensa arranca con una disquisición lingüística: Anticristo significa ‘contrario a Cristo’ y no, como pretenden los protestantes aduciendo otros ejemplos del griego, ‘vicario de Cristo’ (y por tanto, el Papa); y este Anticristo es un hombre concreto, no una serie de personas (así Lutero y Beza). El rey de Inglaterra pone el comienzo del Anticristo en el año 276 desde la traslación de Roma a Constantinopla (h. el 330), esto es, según concluye Suárez, hacia el 606 d.C. (el mismo año, como se recordará, había mencionado Cipriano de Valera); pero la persecución del Anticristo precede inmediatamente al Juicio Final, termina con la muerte del propio Anticristo (muerte que tiene lugar 45 días antes del Juicio) y dura sólo tres años y medio (aunque el reinado del Anticristo pueda extenderse por más tiempo [p. 607 b]). Caen entonces por su base los alegatos del monarca protestante, a los que sin embargo sigue respondiendo Suárez por menudo. Según Jacobo I, el pasaje del Apocalipsis referente a los dos testigos se ha de interpretar metafóricamente: bien se trata de los dos testamentos, el Viejo y el Nuevo, ocultados y corrompidos adrede por el Papa/Anticristo y devueltos a la luz y como resucitados por los anglicanos, bien de los predicadores protestantes que han sido condenados a muerte por la Iglesia (p. 617ss.). La primera identificación peca de temeraria, por lo que no le cuesta trabajo a Suárez desmontar sus argumentos; de la segunda se habría de deducir que todos los predicadores protestantes habían sido relajados al brazo secular por la Iglesia, conclusión falsa. A mayor abundamiento, el Apocalipsis habla de resurrección real de los dos testigos y no de resurrección espiritual en sus seguidores; y esta resurrección se aplica a Elías y Enoc, que han de vivir en cuerpo mortal hasta los últimos tiempos (p. 624), quizá en el Paraíso Terrestre (p. 632). Dice Jacobo I que la sede del Anticristo es Roma (p. 640ss.); antes bien, del testimonio de los padres de la Iglesia se deduce que será su sede Jerusalén, y de las palabras de San Pablo (II Thess. 2,3ss.) se concluye que el Anticristo será enemigo del Papa, y no el propio Papa, como asegura el monarca. Sus propias palabras lo refutan: el soberano inglés tacha al Pontífice de idólatra, al adorar a los santos como dioses y someterse a ellos;

pero el Anticristo no se someterá a ningún dios, sino que se elevará sobre todos y el mismo se hará venerar como un dios, cosa que no hace el Papa. Tampoco cuadran a su persona las visiones del Apocalipsis, tal y como pretende el rey Jacobo (p.e., el hacer descender rayos del cielo [Apoc. 13,13] se referiría a “fulminar” anatemas; la “imagen de la bestia” sería la veneración al poder del Sumo Pontífice; el 666 aludiría bien al año 666 de la era cristiana, cuando Bonifacio III se proclamó arzobispo universal, bien a la isopsefia de una supuesta palabra griega Lateinos = ‘romano’), sino que convienen mejor a Enrique VIII y a sus sucesores (p. 670). Las profecías de Daniel indican que el imperio romano se escindirá en diez y no en un número indeterminado de reinos (es decir, los reinos cristianos, según quiere el rey Jacobo); y que tres de ellos (los de Egipto, Libia y Etiopía) lucharán contra el “cuerno pequeño”, es decir, el Anticristo, mientras que los otros siete, escarmentados por la suerte de los demás, le prestarán pleitesía, vaticinio que de ningún modo se puede aplicar al Papado. En fin, las características del Anticristo no se corresponden de ningún modo con las del Sumo Pontífice, por más que el monarca inglés lo ponga veladamente en pie de igualdad con el Turco (p. 685).

Las apretadas páginas de Suárez, como se ve, no componen un tratado formal sobre el Anticristo, pues no es ese su objeto, sino que se ciñen a refutar en toda regla la doctrina de los protestantes anglicanos, tan obstinadamente antipapistas que perdían la razón al mezclar plausibles críticas con descalificaciones e insultos, tan ciegos en su extremosidad que se extraviaban al referir a Roma sin excepción todos los anatemas de los profetas. Era comprensible que Suárez interviniese en la polémica descargando toda su nutrida artillería a favor del Pontífice: por desgracia, los tiempos no estaban maduros para entablar un diálogo más sereno. En esta defensa encendida no falta una puntada a Maluenda, “uir eruditus” y autor de “eruditi libri” (p. 695 b A): un jesuita no podía dejar pasar la ocasión de criticar a un dominico que encima lo había criticado. Así, casi un folio se va en demostrar que la interpretación que acerca de la última destrucción de Roma había propuesto fray Tomás ni es necesaria ni se basa en argumentos concluyentes (p. 591).

Mas dejemos ya a los teólogos y pasemos al teatro. Queda dicho cómo en la Edad Media se compusieron dramas litúrgicos sobre el Anticristo. Pues bien, en el Siglo de Oro español volvió a presentarse en escena ese extraño argumento, sin duda al socaire de la nueva espiritualidad que había puesto de moda el teatro religioso de la época Moderna, pero también por otros motivos. Si desde la tragedia de la lejana Grecia las catástrofes del prójimo sirvieron de catarsis al espectador, no cabía duda de que representar el drama del fin del mundo era el mejor medio de provocar penitencia y contrición en el público. Además, la malignidad del protagonista y los tremendos avatares de los cristianos sometidos a aquel angustioso trance permitían desplegar los juegos de claroscuro que tanto gustaban a los hombres de la época barroca. Aún hay otra razón que acreditaba la popularidad de un drama que estaba a medio camino de la comedia contemporánea y del auto sacramental: el teatro de evangelización, según veremos.

7. *El Anticristo* de D. Juan Ruiz de Alarcón

El Anticristo es el título de una comedia en tres actos del dramaturgo mexicano y relator del Consejo de Indias D. Juan Ruiz de Alarcón († 4 de agosto de 1639). Aunque la fecha de su composición sea desconocida, consta que fue representada el 14 de diciembre de 1623³² y que salió a la luz por primera o segunda vez en Barcelona en 1634. Se trata, por tanto, de un producto de madurez. ¿Qué motivo impulsó a Alarcón a elegir para su obra un tema tan abstruso, tan lejano aparentemente de las preocupaciones y anhelos cotidianos del público en general? A las razones reseñadas más arriba hay que añadir un doble motivo: el odio ancestral profesado a la Sinagoga, por un lado, y la política conciliadora del Conde-Duque con judíos y conversos, por otro.

³² La fecha está asegurada por una famosa carta de Góngora a Paravicino., en la que éste le da cuenta de cómo se reventó el estreno con una redomilla maloliente. No creo que convenza a muchos filólogos la propuesta de B. Primorac (“Las luchas literarias y el estreno de *El Anticristo* de Alarcón” en *El escritor y la escena. Actas del I Congreso de la Asociación internacional de teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (18-21 de mayo de 1992, Ciudad Juárez)*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1993, p. 167ss.): la comedia boicoteada habría sido la de Lope –y no la de Alarcón–, por obra de Juan Pablo Rizo, enemigo capital del Fénix. La enemistad de Lope y Rizo parece probada; pero, ¿cómo explicar entonces el despiste monumental de Góngora? ¿no se hubiera alegrado éste infinitamente más de un tropiezo de Lope que de Alarcón?

No cabe duda de que el pueblo llano, hábilmente dirigido, responsabilizó siempre a los judíos de todos los males que le acaecían. A sus perversas maquinaciones se imputó desde la “destrucción de España” hasta la pérdida de San Salvador de Bahía (1624)³³, duramente execrada por Lope de Vega en su comedia *El Brasil restituído*³⁴; a la perfidia judaica se achacó después el sacrilegio cometido en la calle de las Infantas y denunciado en 1630: los sacrílegos azotes dados al Cristo por el converso portugués Miguel Rodrigues y su familia fueron expiados en el solemne auto de fe de 1632³⁵. D. Gaspar de Guzmán, sin embargo, favoreció desde 1623 a los conversos portugueses, buscando reemplazar a los banqueros genoveses por los financieros marranos³⁶. En este agitado ambiente de rechazo visceral, pero también de aproximación cortesana a los judíos se comprende sin más la oportunidad de un drama como éste. Para escarnecer a los hebreos, ningún medio mejor que representar en el teatro la vida del Anticristo y su derrota absoluta, dado que el Anticristo, entre otras cosas, es el falso Mesías de Israel. Pero el Hombre de Perdición, que engaña a todos, engaña también a los judíos, de suerte que éstos, cuando se percatan de sus mañas y contemplan su derrota y destrucción, se convierten a la fe cristiana. La obra, pues, encierra un doble mensaje: si el pueblo de Israel es el más expuesto a caer en las trampas del Anticristo, también él, al fin y a la postre, ha de salvarse. En definitiva, hay esperanza para todos, y así lo muestra la obra alarconiana poniendo por ejemplo la suerte que corren los personajes más opuestos: un villano como Balán y un príncipe como Eliezer, los dos ardientes partidarios del Anticristo en un principio, al cabo del tiempo se convencen de su error y encuentran la redención en la fe de Cristo, en aras de la cual acaban entregando su vida. El drama, pues, dejaba satisfecho al vulgo, pero tampoco contrariaba ni mucho menos las directrices de la política oficial.

³³ Cf. A. Alvar Ezquerro, "1625, Bahía y la propaganda" en M^a do Rosario Pimentel (coord.), *Portugal e Brasil no advento do Mundo Moderno*, Lisboa, 2001, p. 193ss.

³⁴ Cf. C. Varela, "Brasil en la literatura española del Siglo de Oro", en E. González *et alii*, *Reflexiones en torno a 500 años de historia de Brasil*, Madrid, 2001, pp. 55-56.

³⁵ Cf. sobre el particular el estudio de J. I. Pulido Serrano, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, 2002.

³⁶ Cf. J. H. Elliot, *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline*, Yale-Londres, 1988, p. 300ss.

Para componer la obra *D. Juan* se documentó ampliamente, como se desprende de su despedida final al público:

Esta será
La historia del Anticristo
Según la interpretación
Que a los profetas han dado
Los doctores (p. 373 c).

De una de estas lecturas y del nombre de uno de estos doctores queda constancia irrefutable, pues en el curso de la acción un personaje se refiere al libro del maestro Nicolás Dias (p. 366 c), del que hace tres citas literales³⁷. Pero no fue ésta la única autoridad sobre el tema que manejó nuestro autor: me parece seguro que consultó asimismo la obra de Maluenda, como vamos a ver.

El drama de Alarcón sigue en sus líneas fundamentales el relato de la tradición. No podía ser de otra manera: era un asunto demasiado grave para que el autor pudiese campar por sus respetos, alterando el hilo argumental. Así sucede por lo que toca a la educación y carrera del Anticristo, nacido en Babilonia, como proclama el protagonista en la primera escena:

Yo soy el rey, yo el Mesías
Prometido a los hebreos:
Reinaré en Jerusalén,
Reedificaré su templo.
Betzáida y Corozain,
Ciudades bellas un tiempo
Y agora apenas humildes
Reliquias de lo que fueron,
En sus desiertos me albergan (p.359 b).

El Anticristo va imponiendo a todos en la mano derecha o en la frente su “carácter” (así, aguda, como en el modelo griego, pronun-

³⁷ Son los siguientes:

“Dice San Pablo” que la venida del Anticristo “ha de ser según la obra de Satanás”, porque “los demonios le ayudarán, y mediante su ministerio hará muchas cosas que parecerán milagros” (p. 123 y 124, cf. p. 140).

“Santo Tomás dice que son milagros los que se hacen fuera de la orden de la naturaleza criada”; y cuando vemos alguna cosa que no conocemos, lo tenemos por milagro, y no lo es; y así “serán los que hará el Anticristo con poder del demonio” (p. 124).

Dice San Juan: Le desatará al fin del mundo, y por todo él ha de ir a engañar (p. 126).

ciaba la palabra Alarcón), es decir, una *rbo* mayúscula (el lábaro imaginado por Ambrosio Autperto): así se lo graba a Elías (p.350 b), a Balán (p. 361 b) y a todos los vencidos (p. 361 b, 364 a)³⁸. Sus portentosas conquistas, partiendo desde Babilonia, siguen la pauta trazada por Daniel y el Apocalipsis, pero en la síntesis sinóptica de Maluenda (tres reyes vencidos, siete sojuzgados):

Que la bestia que has soñado
Que salió del hondo abismo,
Es símbolo, es iconismo
D'este siglo y d'este estado:
De miembros la variedad
Figura diversas leyes,
Y los diez cuernos, diez reyes
Que imperan en esta edad;
Y el que empezando a nacer
Tres d'ellos aniquiló,
Soy yo; que a tres reyes yo
He de quitar el poder,
Siendo mi fama veloz
Tan espantosa a los siete,
Que a mi imperio los sujete
Sólo el eco de mi voz (p. 360 a).

Cuando el resto del mundo (judíos, paganos y gentiles) se ha rendido ya al Anticristo, sólo le plantan cara los cristianos. En el acto segundo tiene lugar un verdadero duelo teológico. Elías, vestido de saco y venerable por su luenga barba, refuta ante todo el pueblo la falsedad del Anticristo, “la ceraste, la culebra, El Belial, la bestia Deca-cornu³⁹” (p. 364 b), exponiendo el meollo de las profecías mesiánicas según la ortodoxia cristiana. Sus palabras encuentran oídos sordos en unos hombres arrastrados por el torbellino cósmico, por lo que Elías los condena a sufrir las plagas del cielo. El Anticristo, sin embargo, prosigue su marcha triunfal. El acto tercero se abre con su entrada apoteósica en Jerusalén, cuyas llaves doradas le entrega Eliazar, postrado de rodillas. No está de más recordar que, según Maluenda (p. 493 b), los judíos no habrían de poseer Tierra Santa hasta

³⁸ La misma señal lleva en su bandera roja (p. 360 c).

³⁹ Este neologismo mal compuesto está usado también en la visión de Elías: “A la asiria Babilonia Llegó el Deca-cornu horrendo” (p. 359 a).

que llegase a ella el ejército de Gog, Magog y demás pueblos inmundos. La primera orden que recibe Eliazar, nombrado “presidente” (préside o gobernador) de la ciudad, es la que se espera del Mesías judío:

Desde hoy
Da principio al edificio
Del templo, con prevención
De que en grandeza, hermosura
Riqueza y arquitectura
Exceda al de Salomón (p.368 a).

Mas como la soberbia del Anticristo, desmesurada, sigue creciendo, ya no se contenta el impío con las ínfulas mesiánicas, sino que en un delirio de grandeza sueña con convertirse en dios supremo:

El dios Maozín ha de ser
Mi nombre, cuya grandeza
Significa fortaleza,
Majestad, gloria y poder.
Mi estatua el sagrado asiento
Ocupará en el altar
Que un tiempo se vio ocupar
Del arca del Testamento (p. 368 b).

Los dos testigos del Apocalipsis, Enoc y Elías, encuentran al plazo fijado la muerte que se les había mostrado tan dilatadamente esquiva, pero también por misericordia de Dios consiguen la pública resurrección al tercer día, como Cristo, y la gloria eterna. Y así dice Eliazar, desengañado de su fe judía,

Vi que, por el mandamiento
Del rey muerto Enoc y Elías,
Habiendo estado tres días
Para público escarmiento
Sus cadáveres helados
En la plaza, resurgieron
Y gloriosos ascendieron
A los asientos sagrados (p. 371 b).

La tragedia acaba. Se libra la postrera y definitiva batalla del Universo entre las huestes del Bien y del Mal. Otra vez Alarcón sigue fielmente a Maluenda en la identificación del topónimo bíblico Arma-

gedón con Magedón. Una cristiana, Sofía, arenga a los suyos diciéndoles:

Los campos de Magedón
Cubren, sin número armados,
De Gog y Magog soldados.
No temáis, que pocos son
A la espada de dos filos (p. 370 a; cf. p. 368 b).

Según Maluenda, Gog es el nombre del soberano, Magog el nombre del reino. Así parece entenderlo también el dramaturgo:

Viendo estás
El vitorioso trofeo
Que dio a tan pocos cristianos
El cielo contra el rey Gog,
Que de gentes de Magog
Cubrió estos montes y llanos (p. 370).

En la derrota del Anticristo es parte decisiva un ángel, revestido de túnica blanca, que blande una refulgente espada desnuda (p. 370 a). Alarcón no revela su nombre, pero da una pista clara de su identidad cuando, antes de derribar al Anticristo de una certera espadada, el adalid celestial le recuerda: “Bárbaro, ¿quién como Dios?” (p. 373 c). En efecto, eso mismo (“¿quién como Dios?”) quiere decir en hebreo Miguel⁴⁰, y el arcángel homónimo es el exterminador del Anticristo en la exposición de Maluenda. Desaparecido el Hombre de Perdición, el mundo entero abraza la religión cristiana. Todos proclaman a una: “Dios eterno es Jesucristo” y remacha un judío: “Todo el mundo adorará su nombre” (p. 373 c).

La escrupulosidad de Alarcón respecto a las fuentes se manifiesta en detalles nimios. Muy elocuente al respecto es su fidelidad a las indicaciones cronológicas. Así, Elías fija la duración y límite de su predicación, indicando asimismo los veinte días que, según Acosta y Maluenda, habría de reinar el Anticristo después de la muerte de los dos testigos:

⁴⁰ De mil ejemplos baste uno. Dice San Isidoro: *Michael interpretatur Qui sicut Deus* (*Etym.* VII 5, 12).

Hemos de predicar Enoc y Elías
 Mil y doscientos y setenta días,
 Veinte menos que aquéllos que tu mano,
 Según Daniel, gozará el cetro humano (p. 364 a).

Antes de morir vuelve a profetizar Elías al Anticristo el tiempo que le queda de vida:

Mas advierte bien, precito,
 Que dentro de veinte días
 En las regiones impías
 pagarás tanto delito (p. 369 c).

Y el mismo Elías pone plazo a la segunda Parusía, siguiendo en parte a Maluenda:

Pues después de la muerte d'este fiero
 Anticristo cuarenta y cinco días,
 Según las soberanas profecías.
 Justiciero y terrible, no clemente,
 No ya cordero, más león rugiente,
 Dará por siglo en duración eterno
 De Dios el Hijo el cielo o el infierno (p. 366 a).

Alarcón cuenta una historia manida, sí, pero también introduce dentro de la trama una serie de innovaciones, unas veces para acrecentar la truculencia del personaje, otras para distraer al espectador. La primera novedad se refiere al nacimiento del Hombre de Perdición. En España era común creencia que el Anticristo habría de ser hijo sacrílego de un religioso y una monja. Así lo expresa en un jocoso soneto Baltasar del Alcázar⁴¹:

Di, Lucrecia, ¿qué haces?, ¿qué es tu intento?
 ¿Holgarás por ventura en nuestra era
 Que nazca el Anticristo que se espera?
 Muy bien sé que me entiendes sin comentario.

En otra poesía Bartolomé Leonardo de Argensola se desentiende de saber una serie de cosas, entre ellas

⁴¹ 21 (p. 193 Valentín Núñez): Soneto a una señora monja porque era amiga de frailes, llamada doña Lucrecia de Robles.

Ni si con justo título achacaron
A fray Montante y sor Ensilada,
Que al Anticristo ser comunicaron⁴².

Frente a esta tradición bien asentada Alarcón retoma la idea del incesto, que no era desde luego original. En una poesía popular francesa se describe así el nacimiento:

Un paillard juif abominable
Connaître charnellement sa propre fille⁴³.

Y en el tratado *Der Antichrist* se lee como ilustración de una viñeta:

Hye wirt der Enndkrist enpfangen in Mutterleib durch die Kraft des Teufels, der infüret und erfüllet alles Ubels und aller Poshafft. Und ain Vater beschlafat sein Tochter und derselb ist des Enndkrist Vater.

Sí es original, en cambio, la manera de imaginar un incesto múltiple, tan retorcido de mente como descomunal en su barroquismo, que supera con creces la desgracia involuntaria de Edipo, pues aquí el pecador comete sus monstruosos delitos a ciencia y conciencia. Cuenta Alarcón que el abuelo del Anticristo, un judío de la tribu de Dan llamado Mancer (y ya *manzer* quiere decir ‘renegado’), “dogmatista injusto”, sedujo a su hermana Sabá en ausencia de su esposo Oreb. De esta unión ilícita nació una niña, que apenas llegada a los quince años fue violada por su mismo abuelo, dando a luz en Babilonia al Anticristo. El horrendo crimen fue castigado con la lapidación de Mancer. Como confiesa la acongojada madre, Abá⁴⁴, al hijo, ya crecido,

Tú fuiste de tu abuelo, padre y tío
Abominable incestüoso efeto (p. 359 c).

Los padres muchas veces son un estorbo. En el camino del Anticristo, adulto y dispuesto a perpetrar todas las fechorías del mundo, sólo se cruza ya la madre, impidiéndole ejecutar sus sombríos desig-nios, pues la desdichada mujer es la única testigo de que en realidad

⁴² *Rimas*, IX 412ss. (II, p. 168).

⁴³ E. Wadstein, *Die eschatologischen Ideengruppe*, p. 129.

⁴⁴ El nombre de la madre consta sólo en p. 366 a. En el catálogo de personas se habla sólo de “Madre del Anticristo”.

su hijo procede de la tribu de Dan, siendo así que el malvado necesita fingirse descendiente de Judá para poder alardear de Mesías ante los judíos. No hay más que un medio de salvar ese obstáculo: el crimen. Un asesinato, como bien puede comprenderse, es una nonada para el Anticristo, aunque se trate de un matricidio. A fin de ser en todo contrario a Cristo y hacer de su madre, “incestuosa... en la cuna, en el parto y en la muerte” (p. 360 b), el polo opuesto de la Virgen, la viola primero, mancillándola todavía más en contraste con una María inmaculada, y la mata después, exclamando sentenciosamente: “Quien tal hijo parió, a sus manos muera” (p. 360 c).

Libre de trabas, el Anticristo puede contar ya una bonita historia de su nacimiento a Joás, el patriarca de Babilonia, el verdadero descendiente de David, cuya hija Ester había muerto en la flor de la edad.

Tu hija Ester, que en lustro floreciente
 al túmulo lloraste trasladada,
 Fue del que miras sol cándido oriente.
 No muerta, no, más viva transportada
 Fue por mi padre a aquel fecundo suelo,
 Habitación de Adán mal conservada.
 Allí en habitación de tierra y cielo,
 Sin obra de varón, le dio al Mesías
 Su claustro virginal humano velo,
 Según por inspiradas profecías
 La Sibila Sambete lo predijo,
 Según los vaticinios de Isaías:
 “Concebirá una virgen clausa un hijo”
 Cantó el profeta, que la mente hebrea
 Incluso en la dicción “clausura” dijo.
 ¿Quién, pues, será tan ciego que no vea
 La verdad del pronóstico en su efeto
 Que el pueblo de Israel tanto desea,
 Pues a tu hija virgen el secreto
 Sepulcro fue clausura, por que fuera,
 Oculto en ella yo, de Dios conceto? (p. 363 a).

El nacimiento del Anticristo, hijo de Dios y de la virgen Ester, queda ahora equiparado al de Cristo, y aun con ventaja para el primero, pues su concepción tiene lugar en el mismísimo Paraíso, donde se

encuentra Ester en cuerpo⁴⁵ y alma: de ahí que en la visión onírica del falso Elías el Anticristo, “un bello infante tierno”, sea trasladado al Edén, donde es educado por espíritus puros y recibe el leño de la vida inmortal (p. 359 a) y es visto por el citado pseudoprofeta (p. 362 b). Ante estas nuevas maravillosas que le anuncian la ascensión celestial de su hija Ester, el buen viejo Joás, antes escéptico, revienta de gozo al reparar que el Mesías es su nieto y exhala su alma en paz, contento de que sus ojos hayan visto tras larguísima espera al redentor de su pueblo: con su muerte se cumple asimismo una de las profecías del Anticristo.

Otra connotación paradisiaca. En su primera aparición el Anticristo se presenta cubierto de hojas. Por ello el gracioso, Balán, al verlo, dice que va “de árbol vestido” y que, por tanto, parece “un figurón de arrayán” (p. 361c). El Anticristo aclara la causa de tan extraño atuendo:

En el Paraíso he estado
Y el mismo traje he tomado
Del lugar en que viví (p. 361 c)⁴⁶.

Es decir, el Anticristo va vestido igual que Adán cuando salió del Edén, igual asimismo que los “salvajes” representados en los momos y esculpidos en piedra por la glíptica medieval. A partir del acto segundo, sin embargo, el Anticristo porta las vestimentas de un monarca judío (p. 363 c), como corresponde a su rango de rey de Babilonia. La vestimenta, en efecto, tiene una función importante en este drama: el saco, el áspero sayal de esparto que cubría a los anacoretas de la Tebaida, es el vestido de Elías el profeta, pero también el que lleva Sofía (p. 370 a), la cristiana que se opone al Anticristo y que antes de la tiranía del Mal había aparecido con manto, cobertura mujeril, sí, pero también símbolo de los filósofos (p. 361 c). La causa es clara: los cristianos, en las postrimerías del mundo, han de hacer penitencia, mostrándose interna y externamente como penitentes. A su vez, la madre del Anticristo sale cubierta de pieles, como una

⁴⁵ Su sepulcro, por tanto, es un cenotafio, como anuncia el Anticristo (p. 363 a).

⁴⁶ Así lo había dicho antes a su madre:

Y para acreditar que es mi venida
Del Paraíso, en que mi engaño fundo,
Cual ves, de yerba me adorné tejida (p. 360 c).

rústica medio salvaje: es el medio de indicar que se avergüenza de sí misma y huye del trato con el mundo civilizado (p. 358 c)⁴⁷.

Un último detalle tomado de Maluenda: el Anticristo tiene, como todo hombre, un ángel de la guarda, aunque esta protección celestial de nada sirve a un monstruo de maldad. Así se lo echa en cara sin tapujos el profeta Elías:

En discernir los bienes de los males
Ninguno te aventaja y, aunque en vano,
Un custodio te inspira soberano (p. 364 b).

El inicio del imperio del Mal está señalado por el decurso de un cometa (“crinado”, precisa Alarcón, desconociendo al parecer que ya *kométes* significa ‘el melenudo’), que se muestra al oriente y “mira en opuesto cenit La Babilonia caldea” (p. 361 c). La luminaria, como siempre, pronostica “mudanzas de monarquías”, dando aliento a los judíos y amedrentando a los musulmanes (p. 362 a). Es el astro profetizado por la Sibila Cumea (p. 362 b), que equivale a la estrella que guió a los Reyes Magos: el Hombre de Perdición quiere siempre emular a Cristo.

El profeta Malaquías había predicho que en las postrimerías del mundo había de predicar al mundo el profeta Elías. Alarcón aprovecha el vaticinio para desdoblar en dos esta figura: además del profeta arrebatado al cielo, testigo y mártir de Cristo, introduce D. Juan en escena el personaje de un falso Elías (el pseudoprofeta de Acosta), un jefe de bandidos en Galilea que, prevenido en un sueño de la aparición del Anticristo, se convierte en su capitán general, haciendo cruda y victoriosa guerra a Egipto, Libia y Etiopía. Un espíritu infernal le da ciencia infusa y poderes sobrehumanos, permitiéndole volar por el aire y hablar lenguas. Este pseudoprofeta –y falsos Elías había habido muchos⁴⁸, y ello sin contar con la proliferación de pseudoprofetas en

⁴⁷ De pieles se recubrieron Adán y Eva (Gen. 3, 21), según Orígenes en señal de penitencia (cf. T. de Maluenda, *De Paradiso uoluptatis*, Roma, 1605, cap. LXXVII, p. 249ss). Así aparecieron en un auto representado en Tlaxcala en 1539 (Motolónia, *Historia de los indios de la Nueva España*, I 15, 152 [p. 66 de la edición de E. O’Gorman [nº 129 de la colección “Sepan cuantos...”, México, 1979]).

⁴⁸ De uno de ellos dio noticia Sulpicio Severo (cf. Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, 1588, f. 30v). A. de Remesal gustó de comparar al padre Las Casas con Elías (*Historia general de las Indias Occidentales*, V 4 [BAE 175, p. 343 a]); Gutiérrez de Santa Clara (*Guerras civiles del Perú*, I 2 [BAE 165, p. 152 b]) parangonó significativamente a Las Casas y Ladrada con Elías y Enoc, por “la mucha

el ocaso del mundo vaticinada por el propio Jesús (Matth. 24,23)-, enviado por el Anticristo a perseguir a los cristianos, es derrotado en los campos de Magedón y, perverso en su maldad, corre al fin la misma suerte que su jefe, al que permanece fiel hasta el final con lealtad digna de mejor causa: el monte de los Olivos, abriéndose, sepulta a los dos en las llamas del infierno.

El público está acostumbrado a los personajes femeninos, y Alarcón no puede prescindir de ellos al escenificar este drama tremebundo. Una mujer cristiana publica guerra sin cuartel al Anticristo. Su nombre, todo un símbolo, es Sofía, 'Sabiduría'. Despechado y a la par prendado de su belleza, el Anticristo, para mostrarle su poder, la deja muda, intentando plegarla por las bravas a su lascivia: es la única flaqueza humana que le queda al impío. Ella, pese a todo, sigue tenaz en su fe; incluso, habilidosa, da ánimos a su hermano y a otro acompañante por medio de señas y los reconforta aduciendo el texto de autoridades escritas, ya que no con palabras no puede. El Anticristo la encuentra a solas y, rendido de amor, le ofrece hacerla partícipe de su trono. Sofía, rompiendo entonces a hablar, se niega y, cuando el Anticristo intenta abrazarla, es salvada por la oportuna intervención del profeta Elías, que le encomienda ir a Sión, donde la mujer estará a salvo. Mientras, la pasión trastorna al Anticristo que, vencedor del mundo pero vencido por Sofía, no halla placer alguno en los brazos de tres bellas cautivas traídas de Libia, Etiopía y Egipto –los tres reinos dominados- ni se solaza tampoco con los cantares de los músicos. A punto está de renegar del demonio, cuando el propio Satán, enojado por la obcecación de su siervo, se presenta bajo la forma de Sofía y declara su amor al Anticristo. Éste, para gran espanto de los presentes, accede a los encantos demoníacos a sabiendas de que el fantasma no es Sofía: así lo ha indicado oportunamente a todos Elías el profeta, el gran aguafiestas; pero el Anticristo está decidido a pecar, cuanto más, mejor. Entretanto, la verdadera Sofía, que vive con mil cristianos en las grutas de Hermón y Tabor, se apresta como una heroína a la última batalla contra las huestes del Mal en los campos de Magedón, batalla que termina con la completa derrota de éstas gracias

edad y vejez que entrambos tenían" y, sin duda, por la fogosidad de sus prédicas. El soldado Miguel de Piédrola, que tuvo tintes de pseudoprofeta, también se las dio de Elías (cf. R. Kagan, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, 1991, p. 117).

a la intervención del arcángel San Miguel. Habiendo puesto su pie sobre la cerviz del postrado Anticristo, Sofía le concede enseguida en libertad para que lo mate no ella, sino “el aliento sagrado”. El Anticristo aprovecha su magnanimidad para llevársela por los aires consigo a Jerusalén. Allí Sofía, que finge locura y acepta ser su esposa, arroja la corona ante la vista de todos los judíos, para mostrarles la verdadera condición del Anticristo, y sigue denunciándolo hasta que la mata el falso Elías, antes de perecer él mismo.

Tampoco puede faltar en la comedia un gracioso. Aquí desempeña ese papel Balán (el nombre está tomado de Balaam⁴⁹, el profeta veterotestamentario), un pastor judío que recibe la señal infernal de manos del propio Anticristo. Creyendo por ello tener poder para hacer portentos, Balán, de camino para Babilonia, se tira por un precipicio, como si tuviera alas, a fin de acortar camino, aunque lo único que logra es despeñarse y quedar perniquebrado. Este desengaño y su curación milagrosa gracias a la inteligencia de Sofía le hacen tornar a la fe cristiana. Por desgracia, en ese preciso momento el desventurado patán se topa otra vez con el Anticristo, que a fuerza de amenazas lo devuelve a su redil. Durante su permanencia como criado en la corte maligna el gracioso es testigo del desaforado comportamiento del Anticristo, desmesuras que ponen dudas en su corazón. Vacila Balán, titubeante en su fe, hasta el punto de llevar consigo un bonete judío y un sombrero cristiano, para ponérselos según la conveniencia. Terminan la indecisión y ambigüedad cuando Balán, reducido por un soldado cristiano y vencido por éste en una singular apuesta que lo deja calvo –la apuesta consiste en saber cuál de las dos religiones tiene más santos, quitándose el uno al otro un pelo por cada santo-, recibe las aguas del bautismo en el Jordán. Atrapado por los judíos, es sometido al tormento de las astillas (las *subungues* de las que había hablado Maluenda [p. 417]) y conducido a presencia del Anticristo, cuya falsedad demuestra gracias a su astuta cazurría. El Anticristo, irritadísimo, lo condena a muerte, sentencia que ejecuta Elías. Balán, parlero decidor de refranes⁵⁰, como Sancho, pone el contrapunto cómico a las tribulaciones que acontecen en la gran

⁴⁹ Al “profeta Balán” se refiere, p.e., Antonio de la Calancha (*Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, p. 574 b).

⁵⁰ “Nunca fue decidor el cocinero” (p. 368 c).

tragedia cósmica. Así, el rústico llama al Mesías “Mejía” (p. 361 b) y confunde su nombre con “lejía” (p. 361 a); los músicos son para él “barbudos filomenas”, ‘barbudos rui señores’ (369 a); por virtud de la apuesta se hace de un golpe, en aparente antítesis, “cristiano y calvinista”, o sea, ‘calvo’ (p. 371 b).

8. *El Anticristo atribuido a Lope de Vega*

"Si este nuevo *Anticristo* es de Lope, habrá que decir que dormitó en él más que en ninguna ocasión de su vida, y por de contado suponerle muy anterior a la obra no perfecta, pero en algunos puntos magnífica y grandilocuente, y siempre de elevada y reflexiva inspiración, que dio al teatro el vate mejicano". Así dijo Menéndez Pelayo⁵¹, y es sentencia que en su primera parte suscribiría fácilmente todo el mundo; pero en lo de que sea "muy anterior" no creo que se pueda dar la razón el gran polígrafo santanderino.

La comedia es extraña y a veces desconcertante. La antigua y terrible saga había dejado a la figura del Anticristo un pequeño margen de evolución psicológica, del que todavía supo sacar algún partido Alarcón. Aquí no hay evolución que valga. En el monólogo inicial el Anticristo, que lleva por nombre Titán (Τείταν, o sea 666; según el autor, se trata de un “gentilismo”⁵²), se pregunta por su propia identidad, pregunta un tanto inútil, a decir verdad, que él mismo se apresura a contestar, disipando en un santiamén la aparente zozobra de su espíritu:

Sin duda
Yo soy el mismo Dios, pues una causa
Reconocen las causas más remotas,
Y esta causa he de ser, pues no hay alguna
Que se iguale al valer de mi fortuna (p. 425 b).

Su siguiente intervención vuelve a remachar lo mismo:

⁵¹ *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Madrid, 1949, pp. 217-18.

⁵² Así lo dice Fabio:

Aqueste hombre que has visto
A quien Titán el gentil,
Llaman por nombre sutil
Los cristianos Anticristo
Y los judíos Mesías (p. 435 b).

Yo soy Dios, esto es sin duda;
 Que este valor, este aliento
 Si de Dios no fuera, ¿cómo
 Fuera de tan alto precio? (p. 427 a).

Como Dios se presenta sin vacilar el Anticristo al gracioso Baulín (p. 427 b) y a todos los demás hombres (p. 431 b, 432 a). Mas lo digno de advertir es que esta proclama atenta precisamente contra la esencia misma del Anticristo, que va encaramándose al poder de forma artera y paulatina, mostrándose primero como Mesías y después fingiéndose Dios. El autor pierde la oportunidad de trazar un perfil más comprensiblemente humano del Anticristo, al no introducir gradaciones ni matices en su maldad. La obra, en resumen, carece de la más elemental finura y penetración en el tratamiento no sólo del protagonista, sino de los demás personajes: todos cuantos aparecen en escena son meros estereotipos, desde Baulín hasta Luna y el príncipe de Babilonia.

Otra anomalía más. Los padres de la Iglesia habían hecho gran hincapié, como se ha visto, en negar la unión de las dos naturalezas, humana y diabólica, en la persona del Anticristo. Era éste un milagro que sólo podía haber acontecido una vez, y por supuesto en el verdadero Hijo de Dios. Nuestro autor, sin embargo, expone con el mayor desenfado la opinión contraria:

Desde el día que naciste
 Un espíritu perverso
 De los expulsos de Dios
 Se apodera de tu cuerpo;
 Que así como en Cristo había⁵³
 Dos naturalezas, siendo
 Hombre y Dios, en ti se han visto,
 Por ser contrario sujeto,
 Ser de hombre y [ser] de demonio,
 Y de mil demonios lleno,
 Como lo afirman los santos
 Y en los profetas lo vemos (p. 426 b).

⁵³ Así corrijo el imposible "Dios habrá" del ms.: "Cristo" es necesario no sólo por el sentido, sino porque de otra manera carecería de fuerza el "contrario sujeto" (Anti-cristo) que viene más abajo. Asimismo propongo la atetesis de "ser" unos versos después.

Que el demonio se apodera del Anticristo es notorio, pero ningún profeta y muy pocos santos -si es que lo fue Hipólito- han mantenido la extraña tesis aquí expuesta. La misma doctrina casi heterodoxa es sustentada por Elías:

Porque como en Cristo estaban
Juntas dos naturalezas
De hombre y Dios, porque eres ya⁵⁴
Un opuesto a su clemencia,
De hombre y demonio también
Otras dos en ti se encierran.

Y de tener dos naturalezas vuelve a gloriarse el propio Anticristo al afirmar que, gracias a su resurrección, su "parte humana" ha triunfado de la muerte (p. 448 a); ello equivale a reconocer que también hay en él una "parte divina".

Tercer motivo de extrañeza. Si las profecías hablan de una sucesión de feroces contiendas en las que arde el mundo entero, por el contrario en esta comedia, muy apacible para el tema tratado, no se libra guerra alguna. El Anticristo parece encontrar el camino allanado a su paso, y desde luego concede gentilmente a todo el mundo cuanto desea:

Yo doy hermosura a todos
Yo comunico el ingenio
A los viejos hago mozos
Satisfago los deseos (p. 430 a).

Felices y contentos, le rinden homenaje y adoración los embajadores de Persia, Alemania, Roma, Etiopía, Francia, España, la India y Escitia (pp. 440 b-442 a), enumeración de países en la que sorprende encontrar a España, excluida por Maluenda de las huestes demoníacas, tanto como ver llamada a Francia "cabeza de Europa" (p. 441 a). Asimismo le obedecen los gentiles (como el rey de Babilonia) y los judíos (como Luna). La resistencia cristiana comienza tardíamente y Gog y Magog, imprescindibles en la saga de las postrimerías, brillan por su ausencia.

⁵⁴ Menéndez Pelayo imprime "¿por qué herejía... se encierran?", con un "herejía" estragado y haciendo la frase interrogativa, innecesariamente. Mi conjetura ("heres ya" por "herejía") revela al menos el sentido originario.

Cuarta sorpresa. La acción tiene lugar en Babilonia (p. 449, 445), cuando se esperaría que la escena se desarrollase en Jerusalén, al menos en su parte final. De esta suerte queda justificada la aparición del príncipe de Babilonia (el gran rabino en Alarcón), sí, pero con la desventaja de arrinconar muy llamativamente a la Ciudad Santa, la capital escatológica por antonomasia. Contra la secuencia tradicional de los acontecimientos, el Anticristo confiesa triunfante en Babilonia:

De circuncidarme vengo
De la gran Jerusalén (p. 432 a).

En otros detalles la comedia sigue las tradiciones antiguas. Así, p.e., el Anticristo, que ve la luz en Babilonia (p. 426 a), tiene "villano nacimiento" y es "vil instrumento de aquella tribu de Dan" (p. 452 a). Como todos los hombres -y aquí el autor se contradice a sí mismo, al negar la hipóstasis antes aceptada de las dos naturalezas, divina y humana, en una sola persona- está bajo la tutela de un Ángel de la guarda (p. 426 a), que pronto sin embargo lo abandona a su suerte, pues sólo puede acompañarlo hasta que su protegido cometa el loco desvarío de llamarse Dios (430 b). Cuando los cristianos (Rufino, Lidoro) se ven conminados a recibir la señal de la Bestia, aparecen Elías y Enoc. El primero debate vivamente con el Anticristo, que se halla en la cúspide de su gloria, por lo que los dos profetas son condenados a muerte. El Anticristo, deseoso de recuperar su fama, finge haber muerto y resucitado al tercer día, para gran pasmo de todos los presentes. La descripción de su hazaña es una contrahechura, como siempre, de los verdaderos milagros de Jesús (el diablo es como un mono, no se cansaba de repetir Maluenda):

Yo descendí al infierno,
Donde perpetuamente
Han de ser castigados
Los que han sido rebeldes.
Saqué de allí las almas
Que han asistido siempre
Con la justa esperanza
Que han tenido de verme (p. 449 b).

Sus criados le presentan a Elías y Enoc ("pertinaces viejos") presos y el Anticristo trata de quebrantar su fe, inútilmente: sólo consigue que Elías le recuerde el tiempo brevísimo que le queda de vida (p. 451

a). Así, los dos profetas son conducidos al suplicio entre las lágrimas de dos niños, que lloran desconsoladamente su abandono e insultan a su despiadado verdugo, anunciándole que han pasado ya los tres años y medio que ha de durar su tiranía (p. 452 b, cf. p. 426 b). El Anticristo, ensoberbecido, deroga todas las leyes, aborreciendo por igual de Iglesia y Sinagoga. Cuando acude a ver los cadáveres de Elías y Enoc, éstos resucitan, convenciendo de falsedad al impío. El Hijo de Perdición, imitando a los profetas, pretende subir en una nube al cielo, su "patria amada". En ese momento aparece un ángel (sin duda San Miguel) y lo hiere con una espada de fuego; ante el golpe el Anticristo "parecerá que se hunde en la tierra y el ángel se vuela" (p. 456 b).

La comedia tiene algunos detalles interesantes, tanto más interesantes cuanto son comunes al drama de Alarcón y permiten, a mi juicio, determinar cuál es la copia y cuál el modelo. El primero y más claro se refiere al linaje del Anticristo, que nace del mismo incesto que había imaginado el poeta mexicano. Así se lo echa en cara en la jornada tercera uno de los niños:

Pues tu madre ya sabemos
Como cosa manifiesta
Que fue mujer deshonestá
Y de tan viles extremos
Que con su⁵⁵ padre trató,
De quien fuiste concebido,
Y siendo padre y marido,
Un monstruo cual tú formó;
Y no contento tampoco
Del delito de tu padre
Has gozado de tu madre,
Negando a Dios como loco (p. 452, cf. p. 426 a).

En Alarcón el múltiple incesto es explicado por la madre del monstruo casi al comienzo de la acción. La misma escena, con idénticas razones, se repite en esta comedia, sin que para nada se hable de la infame unión entre madre e hijo en toda esa larga tirada. Tal revelación innecesaria, hecha muy al final de la obra, no tiene ni pies ni cabeza, y sólo se comprende a la luz de un modelo previo, que sin duda es el drama de Alarcón. Una reminiscencia más de la fuente

⁵⁵ Corrijo de esta manera el incomprensible "tu" que da el ms.

original se cuela inadvertidamente en la copia. El Anticristo según Alarcón da muerte a su madre, mas en la mencionada tirada -su única aparición en escena- la madre de la nueva comedia se vuelve a olvidar de hacer este reproche fundamental a su hijo. No anda tan desmemoriado el profeta Elías, que inopinadamente y en la segunda jornada espeta al Anticristo:

Tú, que mataste a tu madre,
Y con extraña violencia
Hiciste el cuerpo sepulcro
De su mísera tragedia (p. 446 a).

Una vez más la alusión desconcertante queda fuera de contexto y sólo se esclarece su porqué teniendo en cuenta la existencia de un precedente conocido.

Otro tema tomado del modelo alarconiano es el enamoramiento del protagonista. A la figura de Sofía corresponde en esta comedia el personaje de Luna, mujer que despierta asimismo una ciega y desenfrenada pasión en el Anticristo. Las semejanzas entre ambas mujeres terminan ahí: Luna, judía, acaba creyendo en el Hijo de Perdición y rindiéndose a sus encantos, mientras que Sofía, cristiana, no se deja engañar por los embelecocos diabólicos, permaneciendo firme en su fe. El autor anónimo complica más los amoríos, introduciendo en escena a un marido de Luna, el príncipe de Babilonia, cuyo triste sino es morir a manos del Anticristo. La justificación de este asesinato es banal:

¡Luna de mi vida!
Di muerte a tu esposo, porque quiero
Eternizar tu vida de esta suerte:
¿No ves que así te⁵⁶ libro de la muerte?

En ambas comedias juega un papel fundamental la imagen fantasmal como medio de lograr los deseos amorosos. En Alarcón es el demonio quien toma la apariencia de Sofía; aquí es el Anticristo el que aparenta ser el príncipe de Babilonia. Nuevamente nuestro anónimo autor es deudor de su modelo.

⁵⁶ Así enmiendo el "le" del ms.

El nombre del gracioso, Baulín, remeda claramente el Balán (Balaam) alarconiano⁵⁷, incluso con alguna reminiscencia velada: si el Balaam del Antiguo Testamento iba montado en una asnilla (Num. 22, 22ss.), Baulín hace su primera entrada llorando la muerte de dos asnos (p. 427 a). La rústica ignorancia de Baulín le asegura, como a Balán, la salvación final. Sus chistes, burdos y groseros, no merecen mayor atención. Sólo hay que anotar que Baulín, al igual que Balán, tropieza y se equivoca al llamar al Anticristo: en vez de decir Titán se dirige a él como "señor Tristrás" (p. 450 a).

El Anticristo se sienta con tres mujeres (la india, la escita y Luna), cosa que no "parece bien" a la escita (444 a); de la misma manera el Anticristo de Alarcón busca solazarse con tres cautivas.

Por fin, las dos comedias rematan con una escena parecida: un resucitado proclama la verdad de Cristo y la falsedad de su contrario, contra lo que pretendía hacer el Anticristo, que queda así completamente burlado. En Alarcón quien habla es Eliezer, en su imitador Elías y Enoc.

En conclusión: no cabe duda, a mi juicio, de que el autor de esta comedia se propuso emular a Alarcón. Hubo de ser un versificador fácil, pero sin tener en modo alguno el genio de Lope, y eso que el Fenix, curiosamente, intentó sabotear la primera representación de *El Anticristo* de D. Juan, no sabemos por qué motivos fuera de la feroz inquina que los dos poetas se profesaban. Sobre la fecha en que se compuso este eco de la comedia alarconiana sólo cabe hacer conjeturas. Si se me permite, para terminar, manifestar una impresión, el primer monólogo que pronuncia el Anticristo "vestido de pieles", admirándose de su condición y doliéndose de su tormento, peor que el de Sísifo, me recuerda algo al monólogo de Segismundo, que lleva asimismo "traje de fiera" en *La vida es sueño* (cf. I 96), compuesta en 1635. Mas sobre impresiones no se fundan teorías.

Nada se sabe, al parecer, del auto de Calderón llamado *El Anticristo*, representado el 7 de junio de 1640⁵⁸. Si la noticia no se debe a un

⁵⁷ Ya B. Primorac ("Matizaciones sobre la figura del donaire", *Rev. Filol. Román.*, II [1984], 133ss. y "Luchas literarias y el estreno de *El Anticristo*", p. 174) señaló la correspondencia de Baulín con Balán, pero aceptando la primacía lopesca.

⁵⁸ Cf. H. Urzáiz Tortajada, *Catálogo de autores teatrales del siglo XVII*, Madrid, 2002, I, p. 196.

fallo de memoria de Pellicer, este tercer drama viene a demostrar de nuevo la popularidad del tema en la España del s. XVII.

* * *

Es hora de recapitular. No deja de ser sorprendente que, de los autores citados, al menos dos tuvieran relación estrecha con las Indias: Acosta vivió y Alarcón nació en el Nuevo Mundo. No creo que ello sea una casualidad. La actividad misionera imponía al predicador ciertos temas que por su efectismo causaban profunda impresión en el auditorio, dado que en un continente recién descubierto por el europeo, tan lleno de contrastes y paradojas, era menester aplicar remedios más fuertes para procurar la salvación de las almas. Este motivo fue determinante a la hora de elegir el tema de los sermones, como hemos visto en el caso de Acosta. A estos acicates se añade el teatro de evangelización, que persiguió idénticos fines. No pocas veces se escenificó en el Nuevo Mundo el devenir de los últimos tiempos, un argumento que, por su fuerza dramática, conmovía a blancos y a indios por igual. En 1533 los franciscanos representaron en el Colegio de Tlatelolco *El Juicio Final*, un drama escrito en náhuatl que dejó maravillados durante muchos años a los mexicanos que presenciaron la destrucción del mundo, hecha a lo vivo gracias a oportunos estallidos de pólvora y probables derrumbamientos de los edificios y rocas del decorado⁵⁹; en la trama tenía un breve papel el Anticristo, así como una mujer, Lucía, condenada a las llamas por bigamia, que era azotada y arrojada al infierno por los demonios. En 1535 se volvió a poner en escena otro *Juicio Final*, el de fray Andrés de Olmos, pero ya en México y en presencia del virrey Mendoza y fray Juan de Zumárraga, con el fin de que los españoles abandonaran el pecado y las mujeres de mal vivir, "movidas de temor y compungidas", se convirtiesen a Dios⁶⁰. Otra vez más se tornó sobre el tema en

⁵⁹ Cf. O. Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, 1979, p. 19ss. Las representaciones sobre el Anticristo se solían hacer durante el Medievo en el Adviento (cf. K. Langosch, *op. cit.*, p. 249).

⁶⁰ J. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, V 34 (BAE 261, p. 178a); Arróniz, *op. cit.*, p. 37.

1539, actuando 800 aztecas que verosíblemente eran al mismo tiempo espectadores, como sugiere Arróniz⁶¹.

En el Corpus de 1539, con motivo de la paz de Cambray entre Francia y España, el argumento escogido por los tlaxcaltecas fue la toma de Jerusalén. Ahora bien, esta conquista mítica era justamente el acontecimiento que abría de par en par las puertas a la aparición del Anticristo. Es probable que en este caso hubiese modelos medievales. Conviene recordar que el *Ludus de Antichristo* se componía de dos partes: a la dominación del mundo por parte del emperador de Alemania seguía sin solución de continuidad la tiranía del Hijo de Perdicción. Siete reyes aparecían en escena, en figuración de los cuatro puntos cardinales: el rey de Jerusalén (Oriente); el emperador romano, el rey de Alemania y el rey de Francia (Occidente); el rey de Grecia (Norte) y el malvado rey de Babilonia (Sur). En el auto de 1539 las tropas cristianas procedían de España, Alemania, Italia y el Nuevo Mundo y en el real se presentaban el emperador y los reyes de Francia y de Hungría; a Jerusalén, bajo el mando de un sultán, la socorría gente de Judea y de Siria⁶². Los siete reyes se reducen aquí a cuatro y los cuatro puntos cardinales a dos: Oriente y Occidente, siempre antagónicos desde los lejanos tiempos de Heródoto, para quien la Historia universal era una lucha perpetua entre Europa y Asia. La trascendencia escatológica de la representación estaba marcada por la tríada de santos que acudían en socorro de los cristianos: la presencia de Santiago y San Hipólito estaba cantada, por ser los patronos de españoles y mexicanos respectivamente; pero al final salía a dar ánimos a las fuerzas maltrechas de los cruzados el propio arcángel San Miguel, en el próximo drama cósmico el debelador del Anticristo. La conquista de la Ciudad Santa, tan presentida entonces, convertía a Carlos V en emperador de los últimos días. El pasado, el presente y el futuro se aunaban en esta grandiosa síntesis de la Historia universal a la que, por obra y gracia de los franciscanos, se habían incorporado ya los indios, hasta entonces ausentes de la escatología occidental⁶³.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 40ss

⁶² La narración del auto, escrita por un franciscano anónimo, la insertó Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España*, I 15, 156ss. (p. 67 de la edición de E. O'Gorman citada).

⁶³ Arróniz, *op. cit.*, p. 63ss.

Sin duda en el Perú pasó algo por el estilo desde los primeros tiempos, aunque en este caso la constancia documental sea de época más tardía. En efecto, sólo en 1599 -la fecha es otra vez llamativa- los jesuitas representaron en el Colegio de San Pablo de Lima la *Historia alegórica del Anticristo y el Juicio Final*, haciendo alarde de una efectista tramoya, en la que no faltaron incluso calaveras de verdad y momias indias para dar mayor realismo al lúgubre osario del Valle de Josafat⁶⁴.

Este largo acostumbramiento a representaciones bíblicas de teatralidad inusual explica, según creo, el origen tanto de la obra teológica de Acosta (emulada después por Maluenda) como de la comedia de Alarcón. Es, pues, un viaje de ida y vuelta el que aquí propongo para explicar el interés absorbente por la figura del Anticristo, antes tocada generalmente de refilón, interés que revelaría, por tanto, no el influjo del pensamiento español sobre las Indias, sino el reflujó del medio cultural indiano sobre España.

⁶⁴ Cf. G. Lohmann Villena, *El arte dramático en Lima durante el Virreinato*, Sevilla, 1945, pp. 73-74.

Francisco Garrote Pérez

**Interpretación de *La vida del Lazarillo de Tormes y
de sus fortunas y adversidades***

Al elaborar esta interpretación, parto del convencimiento intelectual de que la novela es humanista y burguesa, lo que exige que cualquier búsqueda de su sentido o mensaje se acomode a los parámetros intelectuales de la ideología humanista. Soy consciente de que existen muchas interpretaciones, lo cual dificulta mi labor, pues no siempre coincidirán con la que me propongo hacer en este momento, pero también sé que es necesario evolucionar y perfeccionar, si fuera posible, los trabajos recibidos.

Adelantaré desde el principio que, desde mi punto de vista, cabe una doble interpretación de esta novela y que la elección de una u otra vía condiciona la clarificación de su mensaje, ya que depende de la perspectiva de donde se parta. Si me acerco a su interpretación con ojos de cristiano nuevo, desde las ideas humanistas, llegaré a la conclusión de que el pícaro ha evolucionado socialmente, tiene fama y se ha integrado, pero si la miro con ojos de cristiano viejo y, por tanto, desde el horizonte de las ideas feudales, Lázaro termina la novela tan infamado como la comenzó. Yo parto de la primera postura, porque la novela es humanista y, en consecuencia, su mensaje tendrá que ser humanista, es decir, toda la novela es un ejemplo de realización del hombre por medio del trabajo, el paradigma burgués del ser que es dueño de sí mismo y de su destino.

I. Intención de Lázaro

La novela es una respuesta al escrito enviado por ese “Vuestra Merced”, amigo del arcipreste de San Salvador, un personaje socialmente superior a Lázaro, seguramente un cristiano viejo. Pues bien, en el “Prólogo”, Lázaro acota con claridad su intención, es decir, cuenta su vida para que ese caballero sepa por qué vive en Toledo en unas circunstancias determinadas y en este preciso momento de su existencia. Su vida pasada la convierte en justificación de su presente o, lo que es lo mismo, su presente es consecuencia de sus acciones y decisiones tomadas en el pasado, lo que es un reflejo de esa idea humanista de que el hombre, en cualquier momento de su existencia,

es el resultado de la elección libre de sus actos, que poco a poco van perfilando su destino. Es decir, el destino nadie lo da hecho, es necesario construirlo personalmente, lo que es lo mismo que decir que la realización humana es una tarea personal.

En este sentido, es interesante observar que, ya desde el “Prólogo”, el hecho de que quiera conseguir fama literaria con su narración, que, por otro lado, muchas veces se ha entendido como un tópico por su repetición en varias obras y en las mismas circunstancias y yo no lo niego que lo sea, rápidamente va adquiriendo una referencia personal y un sentido humanista muy concreto, porque, decir que aquel que escribe una obra no lo hace para él sólo, pues supone un trabajo considerable, sino para ser recompensado con que todos la lean y, si lo merece, la alaben, indica una gran modernidad en aquel momento.

Evidentemente estamos ante la cuestión humanista de la *publicación* frente a la *divulgación* medieval, que ya es un rasgo de modernidad, pero también la fama que quiere alcanzar es moderna y humanista, pues la obra que redacta en su intimidad la saca a la consideración de todos, para buscar en el nivel de lo público un “mérito” ante los demás, el que, tras la lectura, la elogien por ser una obra bien hecha. Esta es la fama humanista, producto del esfuerzo y del trabajo de cada uno y, además, reconocido por todos en el nivel de lo público.

Y le preocupa tanto el tema a Lázaro, que busca la confirmación de su pensamiento con tres ejemplos. El soldado se expone al peligro, no para morir, sino para demostrar su valor y ser alabado. El predicador, que busca el bien de las almas, disfruta cuando los demás reconocen la elocuencia de sus sermones. Y lo mismo le sucede al caballero, aunque sólo alaben sus armas. Estamos, pues, ante el concepto humanista de fama, producto de las buenas cualidades de cada uno y conseguida con el trabajo y el esfuerzo personales y, finalmente, reconocida por todos.

“Y todo va desta manera”¹, lo que significa la generalización de dicho concepto humanista de fama, el cual Lázaro asume como el camino que debe emprender para conseguir la fama que le niega aquella sociedad de cristianos viejos. Ello da a entender que hay dos

¹ Las citas las hago por “*La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*”, ed. de Alberto Blecuá, Clásicos Castalia, Madrid, 1983, pág. 89.

conceptos distintos de fama en aquella sociedad, uno es el de la fama humanista, que es aquella que cada cual consigue con su esfuerzo, y otro el de la fama feudal y heredada. Pues bien, la fama a que aspira nuestro protagonista es la que se obtiene con el esfuerzo, el trabajo y el reconocimiento público, lo que le da un “mérito”, el derecho a la fama. Por tanto, no se hereda, sino que hay que conquistarla con la elección libre de los actos y acciones de la vida. Por lo demás, es el único camino que le queda a Lázaro, pues social y jurídicamente es un excluido de la fama feudal, un miembro muerto en aquella sociedad.

Ahora se entiende con claridad esa decisión de contar su vida desde el principio, todo aquello que el ha hecho para llegar al estado en que se encuentra y así “vean que vive un hombre con tantas fortunas, peligros y adversidades”². Y, para que su interlocutor esté bien informado y disponga de abundancia de elementos de juicio (“para que se tenga entera noticia de mi persona”), se dispone a contar su vida desde el principio hasta el momento en que escribe, dando a entender que, si vive actualmente de una forma determinada y concreta, es una conclusión de todo lo que ha hecho a lo largo de su vida y, al mismo tiempo, para que “consideren los que heredaron nobles estados cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuánto más hicieron los que, siéndole contraria, con fuerza y maña remando salieron a buen puerto”³. Donde aparece con claridad la distinción entre el feudal que hereda todo, incluso la fama, y el burgués que debe conseguir todo, también la fama, mediante la movilidad social, poniendo en práctica sus buenas calidades personales y trabajando para adquirir un “mérito” (o fama), que todos reconocen y alaban. Es el *homo faber*, el dueño de sí mismo y de su destino, que debe construir con su esfuerzo.

Esto es lo que quiere demostrar Lázaro a su interlocutor y, para ello, le dice que su forma de vivir y de ser en la actualidad es producto de los actos de su vida, nadie le ha dado nada, sino que, lo que tiene, lo ha conseguido con su trabajo y, si es buen pregonero y puede vivir de ese oficio, es porque lo maneja con habilidad y soltura y todo el mundo se lo reconoce en Toledo, lo que significa que tiene un “mérito” aceptado por todos y, por consiguiente, goza de fama, pero fama

² *Ibid.*, pág. 89.

³ *Ibid.*

humanista o burguesa, que su interlocutor nunca admitirá ni reconocerá como socialmente válida, pero es el único camino que le queda abierto para poder conseguir la igualdad social mediante una integración digna de una persona. Esta es la intención de Lázaro cuando comienza a contar su vida.

II. Orígenes de Lázaro

Poco halagüeños son los orígenes de Lázaro dentro de aquella sociedad estamental. Es judío converso, un cristiano nuevo, hijo de un molinero ladrón y de una madre amancebada, ambos confesos y condenados por la justicia. Es un pobre sin derecho de ninguna índole, no tiene fama por su origen, ni derecho a ella, pues está excluido legalmente por la ley de los Estatutos de limpieza de sangre. Tampoco puede ocupar ningún puesto más o menos relevante, ni ascender socialmente, porque, según la organización estamental de la sociedad feudal, no se puede pasar de un estrato social a otro estrato superior. En consecuencia Lázaro debe permanecer en la marginalidad de su grupo social, es decir, no tiene ningún derecho a la fama. En una palabra, es pobre e infamado y nunca podrá conseguir la fama, como tampoco salir de su marginalidad. Es la ley impuesta por la casta triunfante de los cristianos viejos.

Esta es la situación con la que se encuentra Lázaro, contra ella quiere luchar e intentar superarla. Pues bien, ya desde la despedida entre la madre y el hijo, se puede observar que ellos no piensan de la misma manera que la mayoría dominante. La madre le dice: "...procura de ser bueno, y Dios te guíe; criado te he y con buen amo te he puesto, válete por tí"⁴. Ese "válete por tí", no sólo significa que, al estar sólo, tenga que solucionar todos los problemas que se le presenten, sino que tiene un alcance mayor, como que él será lo que sea su vida, que podrá ser aquello que él quiera ser, dicho de otro modo, que él es dueño de sí mismo y de su destino, lo cual es el mensaje central de la cultura humanista. Idea que repite el hijo líneas más abajo tras la calabazada que le propicia el ciego contra el toro de piedra: "Verdad dice éste, que me cumple avivar el ojo y avisar, pues solo soy, y pensar cómo me pueda valer". Ese "cómo me pueda

⁴ *Ibid.*, pág.96.

valer” es lo que hará Lázaro a lo largo de su vida, pues se perfila ya como un hombre activo y emprendedor y, lo que él llegue a ser, dependerá de su actividad y autonomía.

Y nos cerciora de que estamos en el buen camino, el que, pocas líneas más adelante, dice irónicamente a su interlocutor que le cuenta estas niñerías “para demostrar cuánta virtud sea saber los hombres subir siendo bajos, y dejarse bajar siendo altos cuánto vicio”. Lo que indica que, cuando Lázaro cuenta su situación en Toledo, es consciente de que, siendo bajo, ha ascendido socialmente, ha practicado la movilidad social saliendo del estrato que le correspondía por su origen, lo cual es una virtud, es decir, la fama, pues desde Aristóteles la fama se reducía a la virtud, mientras que el “vicio” sería la infamia. Por tanto la honra no se hereda, sino que se consigue mediante el trabajo y el esfuerzo, lo que es lo mismo que el destino depende de uno mismo y de sus actos.

Como puede deducirse, ya desde el principio Lázaro deja claro su pensamiento y sabe que quiere ascender socialmente para conseguir un medio digno de vida (“medrar”), alcanzar la fama e integrarse socialmente (“arrimarse a los buenos”). Este es el camino que inicia Lázaro y que le llevará físicamente desde Salamanca a Toledo, pero también es un itinerario interior y espiritual, que le lleva a construir libremente su destino y pasar de la pobreza y de la infamia a un puesto de trabajo que le proporcionará unos ingresos y la consecución de una fama. Quiere decir esto que, lo que ha conseguido, es consecuencia de su mentalidad humanista y burguesa, pero no cuenta con las ideas feudales de los cristianos viejos. Ese es el punto conflictivo con su interlocutor y el pícaro lo sabe muy bien.

III. Lázaro cuenta su vida para justificar el presente. Sirve a diversos amos

Lázaro sirve sucesivamente a varios amos. Desde que comienza a servir al ciego hasta que termina con el hidalgo, ha analizado y conocido aquella sociedad de cristianos viejos, ha descubierto sus ideas feudales, su ignorancia, su falta de libertad, producto del sometimiento a las ideas y costumbres recibidas tradicionalmente y, en consecuencia, su falta de iniciativa personal, lo mismo que su fe sin sentido basada en puras exterioridades y en la ausencia de caridad. En pocas palabras, la visión del mundo narrado por Lázaro gira en torno a estos

tres representantes de la sociedad dominante, que se caracterizan por seguir ciegamente un ordenamiento de normas o preceptos externos, que condicionan la libertad de su actuación, ya sea en el orden social, moral o religioso, lo que implica la ausencia de interioridad y una clara incapacidad de iniciativa personal.

Todo un entramado social, basado en la fama heredada, en la ociosidad, pues si trabajan pierden la honra, en una religión tradicional llena de normas y preceptos, con una moral normativa, y socialmente centrado en una visión estratificada de la sociedad. Universo ideológico totalmente opuesto, como hemos visto ya, al horizonte ideológico de Lázaro, quien piensa y actúa en libertad y desde su iniciativa personal, lo que le proporciona, de cara a esa sociedad dominante y feudal, una seria dificultad para conseguir su destino burgués, para lo que necesita creer en la actividad y en la necesidad del trabajo como medio de practicar la movilidad social, lo mismo que libertad en el orden social, religioso y moral, que es la Reforma y todas sus consecuencias.

Los tres amos serán seres desordenado a todos los niveles, vacíos y dependientes del exterior, sin embargo, su iniciativa para hacer el mal está siempre dispuesta para la acción. Son avaros, injustos, explotadores, mentirosos, impostores, hipócritas e irrespetuosos con las personas. Infinidad de males sufre Lázaro con ellos, especialmente hambre, castigos y toda clase de desprecios. Lázaro reconoce por primera vez la dificultad de poder integrarse en la sociedad, el grupo mayoritario le opone toda clase de dificultades, como se observa en el comportamiento del ciego o del clérigo, o lo rechaza directamente, como parece deducirse de su estancia con el hidalgo, el cual le abandona, pero sigue intentando su integración y la construcción de su destino burgués en un universo hostil dominado por valores feudales, que son los dominantes, y en su lucha utiliza las mismas armas que sus amos, como son sutilezas, mañas, hurtos, etc., los cuales ya no cuenta en el servicio que hace al resto de los amos por los que pasa Lázaro, pues todos son iguales.

Parece que Lázaro ha aprendido dos lecciones. Por un lado, se ha dado cuenta de cómo se comportan los diversos representantes de la sociedad dominante a quienes ha servido, con lo que ha conocido cómo es aquella sociedad en la que pretende integrarse y las dificultades que tiene que superar. Por otro lado, es consciente de que sir-

viendo a un amo, como lo ha hecho hasta ahora, no puede avanzar un ápice en su empeño de medrar económicamente e integrarse en la sociedad, lo que le exigirá buscar otro camino que le permita materializar sus intenciones.

Entonces, si Lázaro ha elegido esta vía activa de los humanistas, ha cumplido el primer paso, que es el análisis y conocimiento de la sociedad. Pero debe dominarla y, si puede, transformarla, para lo cual debe cambiar de táctica y buscar otro sistema que le permita este dominio, aunque sea solamente aparente. Por esta razón va a pasar del servicio a un amo a un oficio, que le permita ser él mismo y poder secundar su iniciativa personal y, así, medrar y arrimarse a los buenos.

IV. Un cambio importante en su vida, descubre que tiene cualidades para un oficio

El fracaso experimentado por Lázaro en el servicio a sus diversos amos, no le hace abandonar el camino emprendido hacia su integración social, sino practicar una corrección en su trayectoria y, en vez de servir, descubre que es la práctica de un oficio el camino más recto para medrar en aquella sociedad. Y eso es lo que le sucede con el capellán, el cual pone los medios necesarios para desempeñar el oficio, Lázaro aporta el trabajo y las ganancias se reparten entre ambos según previo acuerdo.

En esta cuestión el pícaro sigue muy de cerca la doctrina humanista sobre el tema. Servir, sea a quien sea, supone perder la libertad y la dignidad como persona, porque sujeta la voluntad propia a la del amo, mientras que los que desempeñan un oficio no dependen de nadie, sino de sí mismos, y conservan su libertad, su dignidad y nobleza⁵.

La lectura del texto nos informa de que este oficio de pregonar y vender agua por las calles de Toledo “fue el primer escalón que yo subí para venir a alcanzar buena vida, porque mi boca era medida”⁶. Se trata de ese primer escalón para salir de la pobreza y alcanzar “buena vida”, que es el comienzo del ascenso e integración mediante la movilidad social o paso de un estrato social inferior a otro superior.

⁵ Para esta cuestión es imprescindible leer el “décimo nono canto” de *El Crotalón*, de Cristóbal de Villalón.

⁶ *Ed. Cit.*, pág. 170-171.

Y la razón de este cambio es que su “boca era medida”, o sea, que para vender el agua necesitaba pregonarla y, como ganaba bastante dinero, es que tenía condiciones naturales para hacerlo bien. He ahí la clave de su éxito, que acaba de descubrir que tiene cualidades para el oficio de pregonero y con él terminará por triunfar medrando e integrándose en la sociedad, aunque siempre visto desde su óptica humanista y burguesa de cristiano nuevo. Pues bien, ahorrando dinero, consigue comprarse un traje usado y vestirse “muy honradamente”, “en hábito de hombre de bien”⁷, con lo que cree comenzar a integrarse socialmente.

El descubrimiento de su habilidad para el oficio de pregonero supone un cambio radical en la vida de Lázaro, porque puede emprender el camino burgués de la realización por el trabajo, le abre todo un porvenir centrado en el medro económico y en la perspectiva de la integración social mediante la fama o mérito adquirido en el ejercicio de su profesión. Pero esto es lo que cree el pícaro y de lo que está convencido por su pensamiento humanista, mas dicha forma de pensar está muy alejada de las convicciones de su interlocutor y de lo que pensaba cualquier cristiano viejo, quienes siguen viendo en el pícaro el marginado y proscrito a su infamia de origen.

Son dos caminos distintos el de Lázaro y el de su interlocutor y tan paralelos que jamás podrán encontrarse, porque uno excluye al otro. Al fin y al cabo, se trata de caminos que representan dos modelos de hombre y de sociedad, lo mismo que de las relaciones sociales, económicas, morales y religiosas que implican, el feudal obsoleto y en crisis (el del interlocutor) y el burgués abierto al futuro y a la modernidad (el del pícaro).

V. Consigue un oficio y colma sus aspiraciones

Reflexionando “en qué modo de vida haría mi asiento, por tener descanso y ganar algo para la vejez”⁸, recuerda la experiencia de aguador y los beneficios económicos que le había proporcionado, por lo que decide buscar un oficio, aunque sea con la ayuda de algunos amigos y señores, y “que fue un oficio real, viendo que no hay nadie

⁷ *Ibid.*, pág. 171.

⁸ *Ibid.*, pág., 172.

que madre, sino los que le tienen”⁹. A continuación no tiene reparo en explicar en qué consiste el oficio: “Y es que tengo cargo de pregonar los vinos que en esta ciudad se venden, y en almonedas y cosas perdidas; acompañar los que padecen persecuciones por justicia y declarar a voces sus delitos: pregonero, hablando en buen romance”¹⁰.

El cristiano viejo diría enseguida que el cargo “real” de Lázaro era infamante y es verdad, en la época así era considerado. O que los oficios no daban fama, pues normalmente eran sospechosos de sangre impura. Mas Lázaro piensa de forma muy distinta, como puede deducirse de sus palabras: “Hame sucedido tan bien, yo lo he usado tan fácilmente, que casi todas las cosas al oficio tocantes pasan por mi mano”¹¹. Es decir, que Lázaro está tan preparado para el oficio de pregonero y lo ejecuta con tal habilidad, que todo lo relacionado con ese oficio en la ciudad lo hace él. En pocas palabras, es el mejor pregonero de Toledo. He ahí la idea humanista de que el hombre debe conocerse a sí mismo, saber para qué vale, aprender el oficio para el que demuestre tener cualidades y ejercerlo libremente. Y a eso está decidido el pícaro, a olvidar su tiempo de hambre, de opresión y de esclavitud en el servicio a diversos amos, y seguir el camino de la libertad y del medro personal. Para él la vileza no radica en la herencia nefasta que le viene de sus padres, ni en ser un marginado, la infamia está en el servir, en pasar hambre y en esclavizar su voluntad a otro, no en trabajar libremente en un oficio.

Pero Lázaro no ha completado su pensamiento, por eso añade a continuación: “Tanto, que, en toda la ciudad, el que ha de echar vino a vender, o algo, si Lázaro de Tormes no entiende en ello, hacen cuenta de no sacar provecho”¹². En efecto, le faltaba completar la última idea del proceso humanista hacia la conquista de la fama. Es el reconocimiento público de su buen hacer en el oficio, es decir, que todo el que quería sacar algún provecho de la venta de algo, necesariamente tenía que recurrir a Lázaro, pues era único en el arte de pregonar la mercancía. Este reconocimiento público era la fama

⁹ *Ed. cit.*, págs. 172-73

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*,

¹² *Ibid.*

humanista. Era el *mérito* conseguido ante los demás por desempeñar un oficio con habilidad y provecho.

En resumen, el pícaro, cansado de pasar hambre y ser maltratado en el servicio a varios amos, descubre con el capellán que tiene habilidad especial para pregonar productos destinados a la venta y que saca buen provecho de ello. Pues bien, conocidas sus cualidades, decide, o tiene la suerte, de hacerse pregonero para medrar social y económicamente, entra de lleno en la línea liberadora de la movilidad social y sube algún escalón hacia una vida mejor, lo que le permite acceder a la fama, tal como la entendían los humanistas. Pues bien, él está seguro de esto y cree que se ha integrado, que se ha igualado con los “buenos”, y que todos pueden hacer lo mismo, pues todos disponen de las mismas oportunidades de que él ha disfrutado, todos en principio son iguales, las diferencias se establecen después según las cualidades o la inteligencia de cada uno.

Entonces, si partimos de las ideas humanistas y burguesas, Lázaro ha ascendido socialmente, se ha afamado y se ha integrado en la sociedad mayoritaria. Pero, claro está, ni ese ascenso social, ni esa fama y mucho menos la integración social, eran admitidos por los cristianos viejos en el caso del converso, pues, como es evidente, compartían la idea feudal de la imposibilidad de pasar de un estrato social a otro, por lo que el pícaro debía seguir sirviendo y pasando hambre en el olvido más absoluto, lo mismo que tampoco conocían otra fama que la heredada, y mucho menos en el caso de un converso, infamado por su origen y sin esperanza de salir de su estado por imperativo legal, por lo que estaba relegado a la marginalidad más absoluta. Pero la postura de Lázaro es coherente con sus ideas burguesas y con la modernidad humanista, y se reafirma en ellas al decir que ha medrado, que se ha afamado y se ha integrado. Y todo ello, socialmente hablando, supone una trasgresión al orden social de la mayoría dominante de los cristianos viejos, una negación de sus principios jurídicos y sociales, pero esa es la ley del pícaro, su táctica y su forma de actuar para asentar la modernidad en aquella sociedad, que le rechazaba frontalmente, y acariciar la posibilidad de igualdad con todos.

En conclusión, Lázaro considera que se ha integrado en la sociedad mayoritaria, pero el cristiano viejo, por el contrario, tiene que

negar esa posibilidad, pues admitirlo supondría que su modelo de sociedad había llegado a su fin.

VI. El caso final

Hasta ahora, Lázaro ha ido exponiendo sus ideas, o sus convicciones, todo es posible, si hemos hablado de lo que piensan los cristianos viejos, ha sido para que resalte el contraste entre la mentalidad tradicional o feudal y la moderna o burguesa y así ver la imposibilidad de llegar a una coincidencia de pareceres.

En este momento en que “estaba en mi prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna”¹³, un burgués o un trabajador más o menos acomodado, aparece su interlocutor, que está bastante informado, para demostrarle que, aunque la trayectoria de su vida demuestre que está integrado en la sociedad, no tiene fama, pues su mujer es la barragana del arcipreste de San Salvador, “mi señor y amigo de Vuestra Merced”. En el fondo significa que una persona como él, un cristiano nuevo, aunque esté cierto de que ha construido su destino o se haya realizado como persona, nunca podrá tener fama ni, en consecuencia, llegar a la integración en aquel modelo social de la mayoría feudal. La objeción está puesta y Lázaro debe solucionarla demostrando que, a pesar de la conducta de su mujer, él tiene fama para creerse integrado. Es lo que se ha llamado siempre el caso final de la novela.

Y, como siempre, acude a los hechos de su vida y cuenta a su interlocutor los motivos de su matrimonio. El señor arcipreste “procuró casarme con una criada suya” y, como de tal señor no podía venirle más que beneficios, reflexionó muy seriamente y con toda libertad deliberó casarse con ella, de lo cual “hasta agora no estoy arrepentido”¹⁴. Pero la murmuración de la gente inquieta y perturba su paz familiar, pues “malas lenguas, que nunca faltaron ni faltarán, no nos dejan vivir, diciendo no sé qué y sí sé qué de que ven a mi mujer irla a hacer la cama y guisalle de comer. Y mejor les ayude Dios que ellos dicen la verdad”¹⁵. Lázaro, pues, conoce perfectamente su situación, que su mujer es la querida del arcipreste y que la casó con él para

¹³ *Op. Cit.*, pág. 177.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 174.

¹⁵ *Ed. Cit.*, pág. 175.

ocultar su concubinato, mas no parece inquietarle gran cosa y, en el fondo, parece aceptar todo lo que sucede.

Tal situación contemporizadora es alimentada por el arcipreste al hablarle un día delante de su mujer en el lenguaje que mejor entiende Lázaro. En efecto, “quien ha de mirar a dichos de malas lenguas nunca medrará. Digo esto porque no me maravillaría alguno, viendo entrar en mi casa a tu mujer y salir della. Ella entra muy a tu honra y suya, y esto te lo prometo. Por tanto, no mires a lo que puedan decir, sino a lo que te toca, digo, a tu provecho”¹⁶. El arcipreste conoce perfectamente al pícaro y le habla en su lenguaje y de aquello que él más desea o le interesa, pues lo que le viene a decir es que se olvide de los rumores y comentarios que existen en la ciudad, ya que es algo normal que su mujer, como criada suya, entre y salga en su casa, lo que no puede influir en su honra, a él lo que le interesa es medrar, tener fama, es decir, debe atender exclusivamente a su *provecho*. Y Lázaro, aunque ya estaba convencido de ello, asiente y queda tranquilo, porque ese era su objetivo desde que había determinado “arrimarse a los buenos”, para lo cual necesitaba medrar y tener fama.

De aquí en adelante no volverá a preocuparse de las habladurías de la gente, no admitirá que nadie le hable del tema, ni siquiera comentará nada con su mujer al respecto, da la impresión de que su matrimonio ha pasado a ser algo irónicamente secundario, pues a él lo único que le preocupa es su provecho, su medro personal con la fama adquirida comoregonero. Ante tal situación, lo mínimo que podemos pensar es que Lázaro ha prostituido a su mujer por un provecho personal. Y así pensarían los que seguían la moral preceptiva y tradicional de los cristianos viejos y, en consecuencia, no tendría fama, pues su mujer le estaba infamando. Esta situación es la que parece denunciar su interlocutor y donde se escuda para decirle que está infamado.

Sin embargo, Lázaro es un cristiano nuevo con un pensamiento humanista, y, arropado en su individualismo burgués, mira las cosas con bastante relativismo y las contempla desde su moral nueva de la libertad, que es la que surge de las tesis escotistas, exenta de normas y preceptos, en la que la bondad o maldad de los actos de cada uno no dependen de ninguna norma externa, sino de la rectitud de intención

¹⁶ Ibid.

con que cada uno los realice. Es decir, las leyes externas tienen un valor relativo desde el momento que sólo afectan a las relaciones sociales entre los hombres, no al interior o subjetividad de cada individuo, que es radicalmente libre y su voluntad libre es la base de la moral de la libertad. Entonces, desde su individualismo, él será solamente responsable de sus actos personales, de ningún modo puede responder de los de su mujer, esos son suyos y a él no le afectan en lo más mínimo. Por este camino es evidente que, si su mujer le engaña con el arcipreste, sea ella la responsable, no él, de lo que se deduce que no pueda infamarle, si alguien queda con infamia es ella. Entonces, Lázaro lo que hace es seguir su moral de la libertad, la humanista y burguesa, y da una solución a su caso en plena consonancia con ella y se considera libre de la infamia de su mujer, es decir, que no le ha afectado en nada. Situación y decisión que incluso están en consonancia con el espíritu evangélico, el cual enseña que lo que mancha sale de dentro, no viene de fuera.

Resumamos el “caso” de la novela. Lázaro, siguiendo el pensamiento humanista, se cree realizado, porque con su esfuerzo y trabajo, pasando infinidad de calamidades, ha encontrado un oficio para el que tiene grandes cualidades, toda la gente se lo ha reconocido y ha adquirido ante los demás un “mérito”, que es la fama humanista. Con su oficio ha ganado algún dinero, ha medrado, y ha ascendido socialmente (ha practicado la movilidad social) hasta considerarse integrado en la sociedad e igual a todos los demás, por lo que contento y feliz afirma que en este momento “estaba en mi prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna”¹⁷, aunque sólo sea un burgués ni medianamente acomodado. Esto es lo que piensa Lázaro y la mayor parte de los cristianos nuevos. Lázaro, por lo tanto, se considera realizado y, desde su individualismo y su moral burguesa, no acepta que la bigamia de su mujer pueda afectar en lo más mínimo a su fama, que es algo personal y producto de su esfuerzo y, por lo tanto, no depende de las acciones de nadie, ni siquiera de su mujer, como tampoco de ninguna ley externa, porque no puede afectar a su voluntad libre por naturaleza.

Sin embargo, los cristianos viejos no podían seguir ni aceptar este esquema de comportamiento, pues supondría hacer desaparecer su

¹⁷ *Ed cit.*, pág. 177.

modelo feudal de sociedad y, con ello, sus privilegios. Para ellos, no existe movilidad social, por lo que cada cual debe permanecer en el estrato social en que haya nacido y la fama es algo heredado, con lo cual Lázaro nunca podrá tener fama por sus orígenes, ni salir de su marginación de cristiano nuevo, ideas incluso reforzadas por la ley de los Estatutos de limpieza de sangre. Por este camino nunca podrían creer en lo que dice y proclama el pícaro sobre su halagüeña situación social. La sociedad mayoritaria pensaría que Lázaro sigue siendo un pobre marginado y, si tiene un cierto deshago económico, es por ser un joven “agudo”, un vividor.

Pero supongamos que muchos aceptaran lo que piensa Lázaro acerca de su realización e integración. Sin embargo, el escollo actual, el que su mujer sea la barragana del arcipreste de San Salvador, le impide disfrutar de la fama y, si él se considera afamado, ningún cristiano viejo se lo puede admitir, pues su moral tradicional era clara y taxativa en esa cuestión, ya que cualquier esposa fornicaria infamaba de hecho y de derecho al esposo. Esta es realmente la cuestión que le propone su interlocutor, es decir, por mucho que hayas medrado, integrado o afamado, en este momento, debido a la situación de bigamia en que vive tu mujer, sea la culpa tuya o no, es imposible que tengas fama, porque la has perdido por causa de tu mujer. Ya hemos visto cómo lo soluciona el pícaro acudiendo al individualismo, al relativismo y a cierto escepticismo, propios de su ideología humanista.

Entonces ¿tiene o no tiene fama Lázaro? Si miramos el caso desde la óptica de los cristianos nuevos y desde las ideas humanistas, Lázaro se ha realizado como persona y tiene fama, pero fama humanista, que uno nace sin ella, pero se consigue con el esfuerzo personal y con el trabajo. El caso de su mujer o no tiene importancia o no le atañe a él, por ser ella la única responsable de sus actos según la nueva moral burguesa. Ahora bien, si se considera el caso desde el punto de vista de los cristianos viejos y de su esquema feudal de pensamiento, Lázaro no ha conseguido absolutamente nada, permanece en el mismo estado de infamia que tenía en su origen o, tal vez, esté más infamado si cabe. Entonces, el pícaro está seguro de haberse realizado, pero su interlocutor, como es esperable, piensa todo lo contrario.

Ahora bien, si la novela es humanista y burguesa, es evidente que la intención del autor, que es un humanista un erasmista, coincida con la del pícaro y, al mismo tiempo, ponga al descubierto la intolerancia

de la mayoría dominante, la caducidad del sistema feudal y su inutilidad para la sociedad de aquellos tiempos. Estamos asistiendo a la lucha de lo moderno frente a lo antiguo y obsoleto, donde entran en conflicto dos concepciones de hombre y de sociedad, dos sistemas de producción en lo económico, dos modelos de fe, la interior y la exterior, y la nueva moral de la libertad contrasta con la moral normativa y escolástica. Es el progreso, que se encarna en Lázaro, frente a la involución, que representa su interlocutor. Todas las tensiones existentes al aparecer la modernidad, de una forma o de otra, están latentes en la novela.

Y si quisiéramos afinar aún más el mensaje del autor, podríamos pensar que se propone enseñar que cualquier hombre, por muy marginado que esté y muy pobre que sea, si hace lo mismo que Lázaro, tiene la posibilidad de integrarse en la sociedad y ser igual a los instalados en ella. Por tanto, la exclusión de los cristianos nuevos de la fama, y de los beneficios que pueda proporcionarles, es una injusticia y una desigualdad entre los miembros de una misma sociedad y una actitud intolerante por parte de la mayoría. Y además, si se contempla esta situación injusta desde la fe cristiana, es una tremenda falta de caridad, pues si todos somos hermanos por la fe en Cristo, es absurdo que se excluya socialmente a parte de dichos hermanos, pues la fe común y la ley de la caridad afecta a todos y su consecuencia es la convivencia en una igualdad pacífica. Entonces, a nadie le puede extrañar que afirme el pícaro que en Toledo ya no hay caridad, como que tampoco la tengan sus amos. Finalmente, Lázaro y su modelo de integración social representan esa utopía humanista de buscar un hombre nuevo y una sociedad nueva, más justa y más equitativa, cimentada en unas relaciones integradoras e igualitarias. Bueno, he dicho utopía, tal vez aquellos humanistas pensarán que ese nuevo hombre y esa nueva sociedad, aunque con muchas dificultades, eran ideas posibles de llevarlas a la práctica como instrumento de modernización de aquella sociedad.

Pero aún quiero expresar una idea más y finalizo. Si el Humanismo es la primera filosofía de la autonomía del hombre, en la literatura esta novela picaresca será la primera que celebre el don humano de la libertad. Y así parece ser, pues la vida de este pícaro es producto de sus decisiones libres, todo depende de su libre iniciativa, de su conciencia autónoma, de sus ansias de libertad en una palabra. Lázaro es

el prototipo de hombre libre, lo que él llegue a ser depende de la elección de sus actos, lo que contrasta con la sujeción de sus oponentes a todos los mitos perpetuados largamente en aquella sociedad.

VII. Conclusión

El mensaje de la novela es claramente humanista y pretende poner de manifiesto que la época de la fama heredada y de la organización estamental de la sociedad está en crisis y no puede prolongarse indefinidamente en la historia, pues los tiempos cambian y la modernidad pide instalarse en la sociedad. Entonces, dentro de esta mentalidad nueva de justicia, tolerancia e igualdad, es absurda la situación infamante y marginal de los cristianos nuevos y la existencia de dos bandos opuestos y enfrentados entre sí, que están generando una especie de guerra civil entre ellos, como se afirma en documentos de la época. El humanista, pues, es consciente de la necesidad de un cambio social y que, tal como lo plantea él, solucionaría los problemas más acuciantes e injustos de los diversos grupos sociales de aquel momento y, de modo especial, la intolerancia frente a los conversos.

Dentro de estas coordenadas, el mensaje central de la novela podía resumirse en breves palabras y de un modo muy concreto y lleno de modernidad para aquella época. Lázaro encarna la marginación y la opresión de los cristianos nuevos, excluidos de todos los derechos sociales y personales. Entonces, si la novela nos presenta la historia de un protagonista marginado, que logra realizarse como persona y consigue medrar e integrarse en la mayoría social, incluso mediante la adquisición de la fama, el valor supremo en aquella sociedad, tal personaje se convertiría de hecho en un modelo para los marginados, con lo que todos podrían seguir el ejemplo de Lázaro y transitar por el mismo camino. Supone ello la aplicación del principio de igualdad que, en realidad sería muy útil para los cristianos nuevos, pero también supondría un fermento de modernidad para los cristianos viejos, pero estos parece ser que no entendieron o no quisieron oír el mensaje de la novela.

Lázaro, pues, se convierte en el germen liberador de los conversos oprimidos, por la sencilla razón de que, al no encontrarle sentido a su vida y para no perecer en la pobreza y en la afrenta más dolorosas, quiere creer en la existencia de otro orden social distinto, que le permita hallar sentido a su existencia y a la sociedad a que pertenece.

Para ello, observa y analiza aquella sociedad y, una vez conocida, valiéndose de sus convicciones humanistas y erasmistas, descubre que existe la posibilidad de unas relaciones sociales más justas, basadas en la igualdad, la convivencia pacífica y la unidad, y las expresa artísticamente en la ficción literaria como un posible instrumento de cambio o de transformación.

Ahora bien, el presentar a un ser humano capaz de realizarse por su trabajo, consiguiendo conquistar su destino y su esencia de hombre, está propiciando un cambio estético, según el cual el arte no pretende crear un mundo fantástico y distinto del real, como hace bastante literatura medieval, que incluso pasa al siglo XVI, sino proporcionar al lector, en una línea literaria llena de novedad, un conocimiento auténtico de la sociedad real para actuar en favor del ser humano, pues se trata de un descubrimiento y análisis de la sociedad en sus estructuras más profundas y en sus relaciones con el hombre. Eso es lo que hace este pícaro al convertir la historia de su vida narrada, su drama individual, en un ejemplo (*exemplum*) capaz de ilustrar la problemática social, política y moral que afecta a todos. Pero, al llevar al destinatario sus sentimientos, subvierte los principios o verdades absolutas de la mayoría dominante al vestirlos con el contenido nuevo que desea transmitir. Es decir, busca otros sentidos nuevos y distintos de los tradicionales para lo que dice, provocando así la desconfianza en el lector de la forma de pensar de los personajes asentados en la sociedad, de su impostura e hipocresía.

En pocas palabras, el pícaro conoce por propia experiencia el sometimiento intelectual, social y moral de los españoles a las estructuras del poder, que arrasan cualquier iniciativa personal y no permiten un pensamiento personal y constructivo. La respuesta, que da el pícaro a esta situación, es el individualismo como medio para romper con esas ataduras. Pero un individualismo que incluye necesariamente la libertad a todos los niveles, el único medio capaz de crear un ser autónomo, centro de iniciativas personales y de una actuación libre y meritoria. El individualismo, pues, se enfrenta a los convencionalismo sociales.

Por todo ello, su mensaje encierra siempre una actitud crítica y, a veces, piadosa y, desde su individualismo, ironiza sobre las actitudes, los comportamientos y las estructuras sociales obsoletas y sin sentido, convirtiéndose por este camino en trasgresor de las relaciones sociales

estables de la clase dominante, como denuncia de su injusticia permanente. En otras palabras, la historia narrada del pícaro, los hechos de su vida, el arte los convierte en un complejo drama psicológico e individual, el cual, desde el alma del protagonista, llega y contamina todas las relaciones sociales, criticando las obsoletas y periclitadas y enfatizando las nuevas que miran hacia el futuro, es decir, el universo injusto que encuentra quiere convertirlo en una situación de justicia, que permita la igualdad entre todos, ya sean cristianos viejos o nuevos.

La novela, por tanto, con su arte realista pretende una transfiguración estética de la realidad mediante la posibilidad de un cambio social, económico y moral, como medio para preparar unas condiciones favorables a un género de vida abierto y competitivo, que supon-dría el paso gradual del feudalismo a las relaciones burguesas, abandonar el mundo de los ideales y aproximarse al sentido práctico de la vida, utilizar el esfuerzo y el trabajo como instrumento de humanización del ser humano y de transformación de la sociedad, para que se convierta en fuente de felicidad y no en causa de sufrimientos y de injusticias.

Demuestra, pues, la novela que la burguesía era posible, que la modernidad podía instalarse en la sociedad, que los grandes problemas existentes tenían solución y que la forma de vivir del grupo dominante era absurda e incomprensible.

M^a Isabel Lafuente Guantes

La transformación renacentista de la filosofía

No cabe duda de que el Renacimiento es un período complejo, y más en lo que afecta a su consideración filosófica, hasta el punto de que muchos historiadores de la filosofía obvian la explicación de sus temas o pasan de puntillas sobre ellos, y los que se atreven a intrincarse en sus vericuetos procuran atender simplemente a temas muy conocidos que versan preferentemente sobre filosofía de la naturaleza o sobre filosofía política. En lo que sigue nos vamos a arriesgar a interpretar la postura general de este momento histórico en relación a la filosofía.

1. La Filosofía renacentista: ¿es retórica?¹

Mucho se ha discutido este tema, y pocos autores se ponen de acuerdo sobre él, pero me parece que la respuesta a esta pregunta no puede ser desde Lorenzo Valla más que positiva, en tanto que a él se debe la afirmación de que la filosofía tenía que hallarse bajo las órdenes de la retórica:

“En verdad la filosofía se encuentra, al igual que un soldado o un tribuno, bajo las órdenes de la oratoria, que como dice cierto autor trágico es la reina”².

A partir de esta identificación es necesario significar dos problemas: ¿Cómo llegó a ser real, y por qué el fenómeno más frecuente que suscita ese carácter de la filosofía renacentista es el rechazo de que en el Renacimiento haya habido propiamente filosofía? Pensemos que a autores, de tanto renombre en el Renacimiento, como el propio Lorenzo Valla se les niega la condición de filósofos, aún reconocien-

¹ Sobre este tema puede verse la obra de Grassi, E. (1976). *Rhetoric as Philosophy*. Vol. 6 de *The Humanist Tradition in Philosophy*, The Pennsylvania State University Press. Del mismo autor puede consultarse también de (1978) el volumen 11 de la misma obra titulado “*Can Rhetoric Provide a New Basis of Philosophizing?*”.

² “*Siquidem philosophia velut miles aut tribunus sub imperatrice oratione et ut magnus quidam tragicus appellat regina*”. Valla, L. (1970). *De vero falsoque bono*. Ed. de Matistella de Panizza Lorch, Bari, Adriatica, pág. 70. Sobre este tema puede consultarse Gerl, H.B. (1974 diss.). *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munich.

do que de su concepción retórica y lingüística se deriva un pensamiento sistemático y coherente, que se desarrolla principalmente como teoría de la naturaleza humana y como teoría del conocimiento. Pero, para el entender de los autores que así piensan, por ejemplo Ch. Trinkaus³, el problema en el caso de Valla parece ser, según se puede deducir de las apreciaciones que se vierten sobre él, separarse de los autores antiguos e intentar bajo todos los medios a su alcance validar la retórica.

Realmente, si atendemos a las definiciones que con mayor frecuencia nos encontramos, no cabe duda de que a un filósofo tal identificación no puede dejar de producirle pavor. Esto es evidente cuando se entiende que tras las definiciones usuales de la retórica, que la muestran como el arte de la palabra para producir una creencia, el arte de persuadir y convencer, o emocionar, late siempre la interpretación platónica que la viene a considerar como la forma que ha descubierto el hombre para poder engañar y adular⁴, de forma que el *arte de la palabra*, para el que no es necesario conocer la verdad, es realmente el *arte del engaño*⁵.

Las apreciaciones de Aristóteles no son, *en principio*, peyorativas como las de su maestro Platón, pero, al asimilar retórica y dialéctica, tampoco la consideró como un arte superior. A él se debe que entendamos la retórica como:

“[...] la facultad de discernir en cada circunstancia lo admisiblemente creíble”⁶,

pero también como la facultad

“[...] capaz de considerar los medios de persuasión acerca de cualquier cosa dada”⁷.

Con esta última afirmación, en la que hay que poner de relieve que la persuasión que la retórica pretende es acerca de *cualquier cosa dada*, el

³ Puede verse la consideración de este autor sobre este tema en: Trinkaus, Ch.(1999). “La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentistas”, en J. Murphy: *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor, pág. 258.

⁴ Sobre la interpretación platónica de la retórica, que es siempre absolutamente peyorativa, puede verse su diálogo *Gorgias*: 460a-466b.

⁵ Cfr. Platón: *Fedro*, 259a -262b.

⁶ Aristóteles: *Retórica*, 1355b.

⁷ Ibid.

en principio, que antes concedíamos, puede ser inmediatamente corregido, teniendo en cuenta además que ésta consideración de la retórica como arte de la persuasión se halla igualmente en su maestro⁸ y en ninguna forma es en él considerable de forma positiva, pues, como señaló claramente:

“el que tiene la intención de ser orador no necesita aprender lo que en realidad es justo, sino lo que parece justo a la multitud...porque es la apariencia la que produce persuasión, no la verdad”⁹.

Esta concepción de la retórica como arte de la persuasión, existente tanto en los textos platónicos como en los aristotélicos inaugura una línea que, pasando por autores renacentistas como Petrus Ramus, llega en nuestros días a autores como Richard J. Schoeck¹⁰. En lo que se refiere al Renacimiento, en ella se entiende que la retórica tiene que ser concebida como un arte que lleva a la acción, y sobre todo como el arte de *llevar a otros a la acción*, concepción tras la que late de nuevo una forma de interpretación platónica: su consideración como *psicología*, es decir, como *el arte de conducir las almas*.

Pero, hemos de ver el problema de raíz y atender a las razones por las que la filosofía tradicional ha rechazado como filosóficos el humanismo en general, y sobre todo su principal manifestación: la retórica; estas razones se tienen que buscar en la filosofía de Aristóteles y giran en torno al problema de la función que le corresponde al lenguaje en la filosofía.

La ciencia del ser en tanto que ser exige universalidad y necesidad, por lo que el estagirita se opuso, como su maestro, a los sofistas que usan el discurso como arma sin importarles la verdad. El lenguaje tiene que lograr mostrarse como discurso verdadero, por ello retórica

⁸ La función persuasiva pero engañadora de la retórica está claramente expuesta por Platón en numerosas ocasiones, por ejemplo en el siguiente texto del *Fedro*, 260d:

“SÓCRATES.- Por consiguiente, cuando el retórico, ignorando lo bueno y lo malo y enfrentándose con una ciudad en esas mismas condiciones, la persuade, no de que hace el elogio del caballo, cuando trata en realidad de la “sombra del asno”, sino de que el mal es un bien, y después de estudiar las opiniones de la multitud persuade a ésta de que haga el mal en lugar del bien, ¿qué clase de fruto crees tú que después de eso recogerá de lo que sembró?

FEDRO.- En modo alguno recomendable, sin duda”.

⁹ Platón: *Fedro*, 259a.

¹⁰ Schoeck, R.(1999). “Los abogados y la retórica en la Inglaterra del siglo XVI”. En J. Murphy (ed.): *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor, pág. 324.

y dialéctica tienen que ir unidas, pues ésta, como arte de la discusión ha de lograr establecer las aporías posibles y orientar las ciencias, de manera que sobre cualquier problema se pueda decidir qué elección es la acertada o cuál es la verdadera¹¹.

Las funciones principales del lenguaje son dos: simbólica y significativa, pues los nombres son símbolos de las cosas y símbolos de los estados del alma, que a su vez son signos de las cosas, esto es, imágenes suyas. Así, el símbolo es signo natural, pero el símbolo puede ser también signo convencional; el lenguaje tiene una doble valencia, por una parte expresa las cosas de forma natural, por otra expresa el pensamiento de forma convencional¹². Entre lenguaje y cosas existe una separación, es evidente, como lo muestra la pluralidad de lenguas; por ello, la relación simbólica convencional exige una intervención del espíritu que establezca, bajo la forma de imposición de sentido, la relación natural. Sólo por el sentido la palabra, que es un signo convencional, puede transformarse en signo natural.

En estas apreciaciones, aún no se ve claramente el problema, para ello es necesario que atendamos a las otras dos funciones del lenguaje: la judicativa y la comunicativa. La primera es una función del alma, es expresión de lo que se piensa; por ello, no es simplemente una función del discurso, de lo que se dice, pero ambas funciones nos remiten al sentido que damos a los términos, y éste exige atender a las dos funciones y a los términos que se usan de forma unificada, pues cuando se separan, como sucede en los sofistas, no se atiende a criterios de verdad. Ahora bien, los principios de unificación trascienden ya el lenguaje, son ontológicos, por lo que podemos decir que es el propio lenguaje el que exige la razón, esto es, el supuesto de que la realidad es inteligible, y de que siempre es posible encontrar el principio de dicha inteligibilidad, por tanto, la condición de la relación entre lógica y metafísica.

Así, podemos decir que la filosofía ha tenido como principal preocupación desde Aristóteles lograr el conocimiento de lo que es (ente)

¹¹ Aristóteles define en los *Tópicos* el razonamiento dialéctico y el problema dialéctico. “El razonamiento es “dialéctico”...si razona a partir de opiniones generalmente admitidas” (*Tópicos*, 100a). “Un problema dialéctico es un tema de investigación que contribuye o bien a la elección o rechazo de algo, o bien a la verdad y al conocimiento” (*Tópicos*, 104b).

¹² El pasaje más claro en que Aristóteles trata este tema se halla en el *De interpretatione*, I, caps. 1 y 2, 16a. El tema de las imágenes (signos de las cosas) lo trata por extenso en el *De anima* III, cap. 7, 431a.

de forma ahistórica, pues, el conocimiento que se busca es una manifestación de lo que persiste, y en última instancia, de la condición que une lo ente con lo eterno y lo inmutable. Esta condición, su esencia, sólo puede nacer de la razón, que es el único principio que hace posible aprehender las cosas al lograr limitarlas, esto es, definir las, lo que supone pasarlas de la potencia al acto.

Por tanto, el lenguaje depende de la *ratio*, y ha de expresar simplemente lo que es, pues, para Aristóteles, el lenguaje supone una *ontología*, y como bien señala Ernesto Grassi:

“Una ontología como fundamentación del lenguaje excluye todo significado múltiple y figurado de las palabras. La determinación ontológica del ente, por ser una definición invariable, fija la res como algo que existe “en sí”: “[...] enuntiabilia nihil aliud esse, quam rationes aeternas rerum in mente divina”¹³. El lenguaje como expresión de lo eterno”¹⁴.

Esta forma de pensamiento atraviesa toda la tradición filosófica occidental localizándose, eso sí, en ciertos autores con mayor relevancia. En este sentido destaca como máximo representante de esta tradición Descartes, a quien prioritariamente se debe el rechazo de toda la tradición humanística. En efecto, ya en su *Discurso del método*, aunque se ampara en palabras de loa, descarta el estudio de la retórica y la poesía por ser simplemente una cuestión de *ingenio* y no de estudio:

“Admiraba en alto grado la elocuencia y era un amante de la poesía, pero opinaba que tanto la una como la otra eran cualidades del ingenio más que frutos del estudio. Aquellos que poseen una excelente capacidad para razonar y disponen con orden sus pensamientos con la finalidad de hacerlos claros e inteligibles siempre serán capaces de persuadir sobre el tema que se han propuesto aunque hablen la lengua de la baja Bretaña y jamás hayan estudiado retórica”¹⁵.

El ingenio es opuesto por Descartes al estudio que genera la razón. La base de esta oposición reside en entender que el ingenio es

¹³ Grosseteste, R. (1912). *De libero arbitrio*, en L. Baur (ed). *Werke (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters)*. Münster, IX, pág. 191. Citado por Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos, pág. 27.

¹⁴ Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos, pág. 27. En esta cita está invertido el tipo de letra respecto del original, es decir, lo que va en redonda está en cursiva en el original y viceversa.

¹⁵ Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara, pág. 7, (A-T, VI, 7).

una característica de la naturaleza animada, tanto animal como humana, mientras que la *ratio* corresponde sólo al desarrollo de la inteligencia humana. Luis Vives entendía, de forma equivalente, que el hombre poseía un instinto, al igual que toda la naturaleza, que le llevaba a mantenerse en el ser (a conservarse), pero al que en el hombre se debía también la búsqueda de satisfacción de las necesidades¹⁶, sólo que el ilustre humanista desarrolló esta concepción hasta transformarla en la actividad creadora del hombre, fuente del *ars inveniendi* y por consiguiente de la *inventio*, en la que se funda la capacidad de progreso del hombre.

Para Descartes el ingenio y, por tanto, la retórica, sólo sirven para encender la imaginación haciendo concebir como posibles cosas que no lo son en absoluto; crean irrealidades. Si esto es así, es porque ambos van unidos al juego de significaciones que hace posible el lenguaje cuando sólo se preocupa de lo inmediato, de lo concreto que se narra en historias de las que derivan acciones ejemplares, acciones heroicas, que llevan al hombre a concebir proyectos superiores a sus propias fuerzas. Un texto muy claro sobre este tema es el siguiente:

“Todo ello (las historias) motiva una impresión de irrealidad y que aquellos que reglan sus costumbres por los ejemplos que de ellas obtienen, estén expuestos no sólo a caer en las extravagancias de los héroes de nuestras novelas, sino también a concebir proyectos que son superiores a sus fuerzas”¹⁷.

Descartes prefiere la intuición al ingenio. La intuición no procede ni del testimonio de los sentidos ni del juicio de la imaginación que pueden ser objetos de duda, concibe solamente según la “*luz de la razón*”, luz natural propia de una mente pura y atenta que es incluso superior a la deducción, aunque esta es aceptada igualmente como parte del método, según nos indica en la Regla III:

¹⁶ Vives, L. (1785). *De disciplinis*. Opera Omnia, Valencia, Mayans y Siscar, págs. 5 y 181. Grassi pone de manifiesto que la consideración del ingenio como propio de los animales, del hombre y de toda la naturaleza se halla ya presente en los poetas Virgilio y Ovidio. Ver Grassi, E.: *Op. Cit.*, págs. 115 y 116.

¹⁷ Descartes, R.: *Op. Cit.*, pag. 7, (A-T, VI, 7).

“Acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no sólo lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera”¹⁸.

Los humanistas justamente habían seguido la línea que Descartes rechaza, la línea del juego lingüístico de significados, de la historia y con ella de los ejemplos. El motivo de esta dirección no es ajeno a la naturaleza humana, sino todo lo contrario, digamos que es la que hace del hombre algo, parafraseando a Nietzsche, demasiado humano, mientras que la línea causal cartesiana, deductiva y racional es, para esta tendencia, la que lleva al hombre incluso a renunciar a su propia naturaleza. Expliquemos esto un poco al menos.

La preocupación por el juego lingüístico, con el que se busca y se trata de dar forma al aquí y al ahora en su enlace con un más allá, como sucede en la poesía con la metáfora, y que intenta fundar la historia desde el caso concreto y el ejemplo, para la que es tan importante, si no más, la narración de los hechos como la valoración que de ellos se realiza, se muestra en el Renacimiento como el medio de hacer posible una convivencia por medio de la que sea posible buscar y alcanzar alguna *ratio vivendi*¹⁹, por tanto, la satisfacción de las necesidades de todo tipo, pero entre las que destacan las que se han venido a llamar necesidades existenciales, razones para vivir.

Esta dimensión se puede encontrar sin lugar a dudas en las obras de diversos autores renacentistas²⁰. Como antecedente puede encontrarse ya en la obra de Dante (1265-1321) *De vulgari eloquentia*, en tanto en ella se promueve la necesidad de un lenguaje histórico-social propio del aquí y del ahora, de cada momento temporal y social. Pero ésta misma dimensión se halla en la obra de Guarino Veronese (1374-1460), en la que el ejemplo histórico, además en su forma poética de metáfora, pasa a ser el *testimonio* que hace posible aprender la verdad de un suceso en tanto que es capaz de enmarcarla en sus condiciones

¹⁸ Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial, Regla III, pág. 72.

¹⁹ El problema de la *ratio vivendi* está muy bien expuesto en la obra de Ernesto Grassi que hemos citado, pueden consultarse las págs. 111-141. Este mismo autor pone de relieve que Luis Vives, en su *De anima et vita* (VI, 152), sostiene que el lenguaje es el “timón” de la sociedad. Ver Grassi, E.: *Op. Cit.*, pág. 119.

²⁰ Para ver en detalle un estudio de la transformación de lo abstracto en retórica, poesía e historia en distintos autores renacentistas puede consultarse la obra de E. Grassi ya citada.

concretas, lo que no puede realizarse por medio de una doctrina abstracta. Igualmente podemos encontrarla en la obra de León Baptista Alberti (1404-1472), *Momus*, en la que se trata de mostrar que la actividad creadora del hombre, la *poiesis*, no procede de la *contemplación* propia de las ideas abstractas, sino de la *acción*, realizada en el marco de una situación histórica, a la que da lugar el uso y la experiencia. Y, de la misma forma, se halla en la obra de Giovanni Pontano (1426-1503), en la que se expresa que en el saber se unen retórica y poesía, y que ésta busca lo asombroso en lo concreto histórico, donde únicamente se manifiestan las necesidades del hombre, como señala E. Grassi refiriéndose a la obra de este autor:

“[...] la poesía no busca lo abismal y lo asombroso en una realidad metahistórica, sino en el manifestarse del devenir y en las necesidades del hombre en su historia”²¹.

Frente a esta dimensión realmente humana, en la que el hombre busca desvelar la verdad como necesidad existencial (en todos los sentidos) y concreta que le haga posible fundar y captar el sentido de la historia, la propuesta metodológica de Descartes enfrenta al hombre con una verdad cuya búsqueda le exige separarse de los demás, sin esperar de ella más utilidad que la de conocer la verdad misma y no contentarse con falsas razones²². Esta es la verdad de la ciencia, verdad objetiva, aquella es la verdad de la retórica, verdad existencial y social. En el Renacimiento se gesta la oposición entre las dos tendencias, pero ésta tendrá su eclosión en la Edad Moderna y atravesará la Edad Contemporánea hasta nuestros días

2. La transformación retórica de la verdad

Pero, podemos preguntarnos: ¿la retórica ciertamente busca y expresa la verdad?, ¿cómo, de qué forma?, ¿qué es la verdad para la retórica?. La transformación de la filosofía renacentista tiene como eje principal la transformación de la concepción de la verdad. Vamos a comenzar considerando la situación de las principales polémicas

²¹ Grassi, E: *Op. Cit.*, pág. 80.

²² Esto es, según afirma Descartes, todo lo que esperaba de ese camino que emprendía: “No esperaba alcanzar ninguna utilidad si exceptuamos el que habitarían mi ingenio a considerar atentamente la verdad y a no contentarme con falsas razones”. Descartes, R.: *Discurso del método*. Ed. Cit., pág. 16, (A-T, VI, 19).

renacentistas de las que va a nacer la necesidad de transformar la consideración filosófica de la verdad.

Cuando se entiende que el Renacimiento está todo él atravesado por una, ya más que célebre, disputa entre el intento de ciertos filósofos de mantener la filosofía escolástica y la nueva línea retórica, se supone que la filosofía renacentista tuvo como eje el ataque de la retórica (propio de los poetas) a la dialéctica, tal y como había existido en la Edad Media. Se considera entonces que este período, haciendo honor a su nombre, fue el renacimiento de la antigua disputa platónica entre poetas y filósofos²³. Pero realmente el problema es mucho más profundo, pues, como aceptan, incluso los autores que defienden la tesis anterior, el Renacimiento está atravesado por una disputa filosóficamente más seria, y además propia, la que se desarrolló entre platónicos y aristotélicos.

El platonismo se introdujo principalmente en Florencia a partir de la obra escrita en 1440 por Gemistus Pléthon, discípulo del griego Manuel Crisorolas: *Sobre la diferencia entre Aristóteles y Platón*, en la que expone el amor platónico y combate a Aristóteles. Pléthon, que había estado en el concilio ecuménico de Ferrara en 1438, junto con otros sabios bizantinos, en contacto con los eruditos italianos, se traslada a Italia y su influencia lleva a Cosme de Médicis a fundar la Academia platónica de Florencia²⁴ a la que pertenecieron entre otros: Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. A esta misma orientación comenzada en Florencia perteneció el epicúreo Lorenzo Valla que escribió un libro en que trata el problema de la dialéctica medieval titulado *Repastinatio dialecticae et philosophiae* (1439)²⁵, y posteriormente uno sobre el

²³ Uno de los artículos más interesantes que he visto en el que se sostiene esta tesis es el ya citado de Trinkaus, Ch. (1999). “La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentista”, en J. J. Murphy (ed.): *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid. Visor, págs. 247-262. Trinkaus clama porque se deje un respiro en esta polémica, entendiendo que autores renacentista y retóricos reconocidos, como Petrarca, trataron temas filosóficos muy profundos resultantes, además, de la perspectiva retórica.

²⁴ Esta Academia, que estuvo abierta desde 1459 hasta 1521, traducía las obras platónicas y luchaba desde éste ideario contra el Aristóteles escolastizado.

²⁵ *Repastinatio* es un término que procede de la agricultura y significa la segunda labor que se da a un campo, este término es traducido por Vasoli, C. (1999). “L’humanisme rhétorique en Italia”, en Marc Fumaroli: *Op. Cit.*, nota 1 a pág. 47, por “revisión” o por “corrección”.

Doy la fecha de uso mas corriente sobre la edición de esta obra, para saber sobre su historia véase la introducción a: Valla, L.(1982). *Repastinatio Dialectice et Philosophie*. Edición de G. Zippel, Padua: Antenore.

mismo tema titulado *Dialecticae disputationes contra aristotelicos* (1499). Igualmente pertenecieron a esta tendencia Franciscus Patricius en Ferrara, Pierre de la Ramée en París y Reuchlin en Alemania²⁶.

Aún unidos por un sentimiento antiaristotélico común, en cuanto se analiza este movimiento se muestra la desigualdad de las posturas y la clara confluencia, en la forma filosófica general, con el movimiento aristotélico. Es cierto que fueron inamovibles las posturas de Bessarion en Costantinopla, crítico acervo de Jorge de Trebisonda y de Franciscus Patricius, pero Pico della Mirandola y Pierre de la Ramée (quien incluso intentó sustituir la lógica aristotélica por un método socrático-platónico) llevaron a cabo un intento de conciliación entre platónicos y peripatéticos.

El movimiento aristotélico no fue menos importante, y tuvo como ejes geográficos Italia, París, Holanda, España y Alemania. A él pertenecieron autores como Jorge de Trebisonda (Venecia y Roma), Teodoro de Gaza (Nápoles), Juan Argyropoulos y Angelo Poliziano (Florencia), Ermolao Barbaro y Pedro Pompozzani, Jacques Lefèvre d'Étapes (París), Juan Luis Vives (España), Philip Melanchthon (Alemania), Rodolfo Agricola y Erasmo de Róterdam (Holanda), y muchos más²⁷.

El problema principal del aristotelismo fue la lucha por el Aristóteles auténtico, contra el Aristóteles escolástico²⁸ que falseaba sus tesis intentando conciliar peripatetismo y cristianismo. En ese contexto se explica la negación de las tesis teístas, provenientes de Alejandro de Afrodisia, que confunden las explicaciones aristotélicas llegando a hacer del entendimiento agente un ser espiritual e inmortal que incluso se identifica con el espíritu divino, y se niegan igualmente las tesis tomistas que pretenden ya plenamente conciliar las tesis aristotélicas con la fe. Esto llevó a entender que entre la filosofía aristotélica y la

²⁶ Sobre este tema hay numerosos artículos, pero puede consultarse como obra muy clara la de Gueroult, M. (1984). *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*. París, Aubier, págs. 133 y ss.

²⁷ Sobre este tema la obra más clásica es la de Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Harvard University Press.

²⁸ No todos los aristotélicos del renacimiento fueron antiescolásticos, también hubo aristotélicos-escolásticos. Entre ellos destacó Jacques Charpentier autor de obras como: *Animadversiones in Lib, III institutionum dialecticarum Petri Rami* (1554), *Descriptio universae naturae ex Aristotele* (1562), *Orationes contra Ramum* (1566), *Platonem cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (1573).

religión cristiana no existe comunidad alguna, disociación, que como señala Geroult, permitió que se ejerciera libremente la crítica contra Aristóteles; ésta alcanzó su máximo auge en la petición de los platónicos de que se excluyera de las enseñanzas a Aristóteles y se enseñara a Platón (Patricius y Ficino), a Epicuro (Valla), a Demócrito (Magneus), o a los Estoicos, como pedía Justo Lipsio²⁹.

Este libre ejercicio de la crítica contra la filosofía aristotélica trajo consigo el triunfo inmediato del movimiento humanista entre los aristotélicos, que hicieron de la palabra el punto de conexión entre humanismo y aristotelismo entendiendo, con el maestro, que los primeros principios no tienen un carácter apodíctico y, por ello, no pueden ser demostrados mediante pruebas racionales, sino sólo refutados³⁰.

En el platonismo la situación fue totalmente diferente, pero resultó convergente con el aristotelismo. Como pone de relieve Grassi³¹, existió también una verdadera preocupación por seguir fielmente a Platón que se manifestó en su atención a la determinación racional del ente, en la búsqueda de la causa primera como *ratio*. Éste es el intento, por ejemplo, de Ficino y de Pico al exigir la superación del mundo en que los seres están atados a la materia para alcanzar la primera forma que es la propiamente divina. Sólo que el Dios de los platónicos, como los principios originarios de Aristóteles, resultaba ser también incognoscible en sí mismo por lo que, como aquellos, éstos recurrirán también a la afirmación de la prioridad de la palabra, a la que compete expresar lo que está recóndito en Dios.

²⁹ Cfr. M. Gueroult: *Op. Cit.*, pág. 137.

³⁰ Aristóteles en su obra *Argumentos sofísticos*, 164a, definió el razonamiento y la refutación de la forma siguiente: "El razonamiento se basa en determinados juicios, hechos de tal manera que causen la admisión o afirmación de cosas distintas de esos mismos juicios y afirmadas como resultado o consecuencia de esos mismos juicios; la refutación, por su parte, es un razonamiento acompañado de la contradicción de una conclusión". Evidentemente la refutación se basa en el principio de no contradicción.

En la *Metafísica*, Lib. IV, 4, 1006a, Aristóteles indica expresamente que el principio de contradicción es el más cierto de todos los principios, aquel sobre el que es imposible engañarse, y en 1006a señala que este primer principio no tiene demostración, pero que "Se podría sí, demostrar por vía de refutación y apoyándose en la imposibilidad, con tal que el que duda de él dé algún sentido a lo que dice". La refutación constituye un proceso que Aristóteles llama *elénquico*, de *elengchein*, refutar, poner en evidencia. El círculo implícito que se muestra en estos textos aristotélicos entre principio y razonamiento muestra que aquél es siempre un juicio, por tanto, que su único apoyo real es la palabra.

³¹ Grassi, E.: *Op. Cit.*, ver sobre todo págs. 188 y ss.

Ahora, es verdad que mientras para los aristotélicos esta situación llevó inmediatamente a privilegiar la metáfora como forma de expresión capaz de manifestar lo que el pensamiento y el habla racional no puede, los platónicos privilegiaron la analogía, pues entendieron que, como base *racional-causal*, les permitía buscar lo que de común había entre los distintos estadios que atravesaban lo existente, bien fueran niveles de entidad (materia, forma corporal, alma, etc.) como en Ficino, o bien fueran distintos mundos como en Pico (primer mundo: mundo de lo inteligible, segundo mundo: mundo de los planetas, tercer mundo: mundo sublunar). Pero la defensa de la analogía no llevaba en ningún caso a negar el privilegio de la palabra, lo que se ve perfectamente en su defensa conjunta en la obra de Lorenzo Valla.

En efecto, como señala claramente López Moreda, en el seno de la disputa entre el habla vulgar (*latine loqui*) y el habla gramatical (*grammatice loqui*), Valla invierte la forma de entender la relación de Poggio, y a diferencia de éste, que mostraba que la gramática se basaba en la razón y la analogía, se inclina por seguir a Quintiliano para quien el uso y la costumbre eran los maestros de la palabra, de forma que sus *Elegantiae* se basan en la consideración de que la analogía se deriva del uso hablado, por lo que hay que concluir, siendo consecuentes, que será éste el que siente la razón, y no a la inversa. No rige la razón a la lengua, sino la lengua a la razón, pues es el uso, y su apoyo en los ejemplos de eruditos del pasado, lo que determina a aquella, lo que no quiere decir que se deje de lado la gramática, sino que la labor de ésta se atenderá a estas condiciones, y:

“[...] consistirá, por tanto, en dar cuenta de esos hechos y para ello ha de saber explicar los poetas, conocer la historia y los hechos de la antigüedad, poseer un rico vocabulario correcto y elegante [...]”³².

³² López Moreda, S.: *Op. Cit.*, pág. 18. Sobre este tema y del mismo autor puede verse también: López Moreda, S. (1996). “Norma y *usus* en las *Elegantiae* de L. Valla”, en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, págs. 111-123.

Por su parte Avelina Carrera al considerar este tema pone de manifiesto que, al destacarse las formas retóricas que buscaban sobre todo la *eloquentia*, la preocupación principal fue buscar las buenas formas en los modelos latinos de excelencia cultural. Vamos a citar por extenso esta referencia: “[...] se oponen los docti a los indocti, los litterati a los illiterati, y en ambos se verifica una diferencia entre “lengua culta” y “lengua hablada”. El grado de esta diferencia determina -como señala Tavoni (1984)- la existencia de modelos diversos...La ambigüedad nace al considerar la lengua bien desde una perspectiva gramatical, bien desde una perspecti-

Esta misma situación es descrita por E. Grassi cuando, al exponer el *Momus* de Alberti, trata de dar cuenta de cuál es la fuente de la actividad creadora del hombre; muestra, entonces, que un zapatero sólo en la experiencia y en el uso encuentra la razón de la elección de la mejor piel necesaria para llevar a cabo su tarea, y concluye este autor:

“La ratio del trabajo consiste, por lo tanto, en el uso (usus), al cual ha de servir una determinada piel, y en la experiencia (experientia)”³³.

Favoreciendo el uso y la experiencia, el aquí y el ahora, así como el lenguaje que es no sólo su expresión, sino la forma que permite al hombre alcanzarlos, comienza la transformación de la filosofía que tuvo lugar en el Renacimiento. De ella va a resultar, como propuesta, la transformación de la verdad en verdad concreta (en *ratio vivendi*) que permite hacer inteligible la efímera temporalidad de los acontecimientos y, por tanto, su condición existencial, por medio del supuesto de que es posible entender los hechos no sólo por su conexión causal,

va retórica. Por una parte se oponen “lengua regulada” a “lengua no regulada”, se enfrentan el habla natural (común a todos) y el aprendizaje en la escuela. Por otra, se contraponen la analogía, entendida como abstracta regularidad gramatical, y la elocutio, precisión léxica, propiedad sintáctica y adorno retórico, cuyo dominio sólo puede nacer de la imitatio de los buenos autores... En Italia se considera punto de partida de toda actividad intelectual la recuperación del “buen latín”. La vuelta a los autores de la Antigüedad, su elegancia en la expresión, su cuidado del estilo, en una palabra, su eloquentia están indisolublemente unidos a su atribución de modelos”. Carrera de la Red, A. (1996). “La herencia italiana en el “problema de la lengua”, en Mirko Tavoni: Italia ed Europa nella Lingüística del Rinascimento. Rimini, págs. 64-65 (en esta cita las letras redonda y cursiva están invertidas respecto del texto original).

Anne Godard considera en su obra este problema desde las discusiones renacentistas sobre la interrelación entre la exigencia de ilustración de la lengua vulgar, la necesidad de traducciones y el valor de la lengua. Este tema se halla en la obra de esta autora, Godard, A. (2001). *La dialogue à la Renaissance*. París, P.U.F., sobre todo págs. 95 y ss.

Sobre el tema de la transformación renacentista de la gramática latina puede verse: Viljamaa, T. (1976). *The Renaissance Reform of Latin Grammar*. Turku, Turín Yliopisto.

³³ Grassi, E.: *Op. Cit.*, pág. 168 (en esta cita las letras redondas y las cursivas están invertidas respecto del texto original).

De lo que no cabe duda es de que tanto los sostenedores de la forma tradicional de la gramática como sus reformadores entendieron la analogía como la base de toda posible construcción. En ella vieron “[...] *lo strumento teorico che consente di riportare (e quindi di conoscere) i casi incerti/dubbi a quelli certi/indubbi e noti, esercitando in tale modo un’azione simétrica*”. Giannini, S. (1996). “Teoría lingüística e storia della gramática: l’analogía”, en Mirko Tavoni: *Italia ed Europa nella Lingüística del Rinascimento*. Rimini, págs. 76-77. Esta forma de entender la analogía, que proviene de Isidoro y Julián, permite sostener a esta autora la importancia para el estudio de la analogía del descubrimiento de la gramática tardo-latina, concretamente del tratado enciclopédico de Isidoro (en particular en los dos primeros libros *De grammatica* y *De rhetorica*, y de un *Ars grammatica* atribuible a Julián de Toledo, siglo VII d.C.

sino también por la finalidad a la que tienden, lo que exige realizar una valoración de ellos que necesariamente ha de sustentarse en la veracidad del intérprete, por lo que la verdad se va a manifestar inmediatamente como verdad moral. Esto dará lugar a una preocupación por el caso singular y por el ejemplo, que se enfrentó a la concepción tradicional de la verdad apegada a la búsqueda de lo universal. Igualmente dará lugar a una subjetivización de la verdad transformada en veracidad (*veracitas*). Vamos a considerar tres hitos de este problema que entendemos que comenzó con Petrarca (1304-1374) continuó en la obra de Lorenzo Valla (1407-1457), y alcanzó su cumbre en la de Giovanni Pontano (1426-1503).

Petrarca, en su obra *Secretum*³⁴, rechaza la verdad tal como es presentada por los manuales escolásticos porque, basándose en la dialéctica, ofrecen una concepción del hombre absolutamente superficial, y rechaza sobre todo a los nominalistas que reducen la verdad a puro nombre. Intenta mostrar que la única forma que tiene el hombre de alcanzar la verdad, la única, por otra parte, que importa realmente, es que el hombre conozca su propia condición como ser racional y mortal, donde la segunda condición le llevará a buscar a Dios y la primera a entender la necesidad de regir su acción por una razón que, hecha palabra, le permitirá ser sí mismo.

Valla, en su obra *Repastinatio dialecticae et philosophiae*³⁵, supone que el descubrimiento de lo que es la verdad es fruto de la práctica de las virtudes y no de las propiamente intelectuales, sino sobre todo de las prácticas, como es la buena voluntad, que permitirán al hombre sentir las cosas según su verdad, es decir, tales como ellas son. El descubrimiento de la verdad no tiene, por otra parte, un valor meramente contemplativo, sino que el valor lo adquiere en tanto que permite al hombre proyectar su propia luz sobre los demás, esto es, actuar conforme con lo que cree que las cosas son y según el significado que para él adquieren. Por ello, si el hombre tiene mala voluntad tergiver-

³⁴ Petrarca. F. (1975). *Secretum*. Opere Latine, ed. de A. Bufano. Torino. Utet. Esta es la postura original de Petrarca que no parece variar en su (1955). *De suis ipsius et multorum ignorantia*. Milán, Eds. P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, pág. 748 cuando afirma que es mejor querer el bien que conocer la verdad (“*Satius est autem bonum velle quam verum nosse*”), con lo que nos indica que es preferible ser bueno en sí mismo, que alcanzar una verdad meramente intelectual, pues, ésta no servirá para mejorar al hombre en su propio ser.

³⁵ Cfr. Valla, L.(1982). *Repastinatio Dialecticae et Philosophie*. Edición de G. Zippel, Padua: Antenore. Ver concretamente el libro I, vol. II. ed. cit., págs. 377-379.

sará las cosas y no actuará conforme a la verdad, y si no está educado en el estudio del lenguaje de forma que sea capaz de producir significaciones correctas, igualmente será incapaz de descubrir y proyectar una razón clara, esto es, una verdad. Esta apertura del campo del descubrimiento de la verdad a la enseñanza del lenguaje es lo que permite decir a Charles Trinkaus que:

“La retórica y el estudio del lenguaje y la literatura, son para Valla la clave para el descubrimiento del hombre de lo correcto, lo incorrecto y la verdad”³⁶.

Para Giovanni Pontano³⁷ la finalidad primordial de la razón es la de ser rectora de nuestras acciones, pero éstas, en tanto que se proyectan en el mundo, han de ser regidas por el lenguaje, única forma en que es posible crear lazos de comunidad entre los hombres, esto es, de constituir una sociedad en la que la convivencia sea gratificante. Siguiendo este orden, para Pontano la principal virtud del hombre es defender la verdad; ahora bien, defender y cultivar la verdad sólo es propio de los hombres veraces, es decir, comprometidos con una interpretación recta de las cosas, lo que sólo es posible si se tiende a alcanzar lo que debe ser el ideal humano: el hombre erudito capaz no tanto de usar la retórica formalmente, cuanto de defender la verdad en cada momento de su comunicación con los demás, y esto no sólo sin romper los lazos de comunidad, sino al contrario favoreciéndolos.

Por todo ello hay que significar que la nueva idea de la verdad, que se gesta en estos autores, es aquella que se presenta como la forma capaz de promover, moral, educativa y estéticamente, una nueva forma de comunidad que se halla totalmente alejada de la búsqueda de lo ideal absoluto, y pretende ser más adecuada a las exigencias de la nueva sociedad que se está formando en este período, caracterizada por el paso a primer plano de gentes que necesitan usar la palabra (funcionarios, profesores, letrados, etc.). Entendían que la dialéctica escolástica perdía, en el sin fin interminable de disputas y argumentaciones, el sentido humano de la palabra; la filosofía humanista lucha por recuperar este sentido, que piensa que se encuentra en los ideales

³⁶ Trinkaus, Ch.: *Op. Cit.*, pág. 257.

³⁷ Pontano, I.I. (1954). *De sermone libri sex*. Ed. de S. Lupi y A. Riscato, Lugano, In Aedibus Thesauri Mundi.

humanos de la Antigüedad y, por ello, busca afanosamente volver a ellos.

En efecto, los humanistas italianos y españoles vieron en el saber de la Antigüedad la forma de desarrollar un ideal de hombre armónico en el que se integraran los aspectos prácticos, intelectuales y sociales, pues aquellos sin estos no tendrían finalidad. Se buscaba, en este sentido, entender, constituir y defender una comunidad (estado e instituciones) justa y libre, unida y poderosa³⁸. Era necesario, en este contexto, guiar prudentemente a la sociedad, y para ello se consideraba preciso educar a sus miembros rectores en la literatura, la historia, la moral, y sobre todo en la elocuencia, que permitía transmitir los conocimientos y comunicarse a los hombres. Sólo ésta, unida a aquellos conocimientos, proporcionaría al funcionario capacidad para componer cartas, discursos y defender la política de su país. Al juez amplitud de miras para buscar la justicia y reparar la injusticia, y al hombre en general interés por la verdad, el valor y las acciones nobles. En este intento la verdad se hizo retórica, pues en ésta vieron la forma de alcanzar una comunicación más sencilla, alejada de las oscuras florituras escolásticas, más bella, es decir, más auténtica y clara, y más eficaz, en suma, como señala justamente Di Camilo:

“Consecuentemente, la retórica –siendo el estudio de las palabras en el discurso y de su efecto en el oyente- es considerada, entre las artes de la comunicación la más eficaz para promover los objetivos, morales, políticos y sociales de la comunidad”³⁹.

La crítica y condena, de autores como Petrarca y Lorenzo Valla, al escolasticismo medieval continuó prosperando a lo largo de todo el Renacimiento, tuvo su momento más álgido a fines del siglo XV, y prosiguió en el siglo XVI en las obras de Rodolfo Agrícola, Erasmo, Juan Luis Vives y Petrus Ramus.

³⁸ Di Camilo entiende que los humanistas italianos y españoles en el siglo XIV y XV (a los del siglo XIV los llama, en el caso de los españoles, pre-humanistas), luchan por resucitar el ideal romano de imperio o de república que permita apuntalar, contra nobles sublevados y pueblo insatisfecho, a la monarquía. Di Camilo, O. (1976). *Humanismo Castellano del siglo XV*. Valencia, Visor, ver págs. 130-131. Sobre la educación humanística puede verse la obra de Garin, E. (1957). *L'educacione in Europa 1400-1600*. Laterza, Bari.

³⁹ Di Camilo, O.: *Op. Cit.*, pág. 56.

3. La transformación renacentista del trivium

La transformación de la verdad se realizó simultáneamente con una nueva concepción del *trivium*. Vamos a comenzar su consideración planteando la situación de la lógica a fines de la Edad Media y su consideración por los humanistas.

La lógica nominalista, *logica modernorum*⁴⁰, estaba muy influenciada por la gramática de los modistas que, nacida hacia el siglo XII, ejerció gran influencia hasta el siglo XV. Esta era una gramática especulativa y racional que pretendía, en tanto que ciencia, construir universalmente la estructura del lenguaje (válida para todo lenguaje). Se intentaba establecer una gramática independiente de la variación que introducía la significación, llegando a establecer que era posible clasificar los elementos invariables del lenguaje según tres esferas, la correspondiente al *modi essendi* (modos de ser), la correspondiente al *modi intelligendi* (modo de concebir) y la correspondiente al *modi significandi* (modos de significar)⁴¹. La gramática especulativa pretendía asumir la función de la filosofía y llegó a influir de forma decisiva en la lógica orientándola, como *scientia sermonicialis* (parte por tanto del *trivium*), hacia el intento de formular la estructura formal de la lengua, con el propósito declarado de elaborar una lengua científica, distinguida, por tanto, de la lengua ordinaria o usual. Así la lógica se transformó en una ciencia racional de la lengua.

Entendida de esta forma, la lógica dispersa los saberes. Al pretender ser una ciencia racional que se ocupa de las propiedades de los

⁴⁰ La historia de esta denominación puede resumirse brevemente de la forma siguiente. La *lógica moderna* se asoció inmediatamente a las consideraciones sobre los universales hecha por Guillermo de Ockam, y se opuso a la *logica antiqua* que mantenían una interpretación realista de los universales (*reales*). A los seguidores de la *logica moderna* se les llamó, dada su interpretación, *nominalistas* o *terministas*. El primero de estos nombres *nominalistas* proviene del nombre dado en el siglo XII a los discípulos de Abelardo por su consideración de los universales: *nominales*.

⁴¹ Irene Rosier entiende que el intento *modista* de hacer de la gramática una ciencia separada de la lógica y la retórica es comparable a las modernas discusiones sobre la autonomía de la sintaxis por relación a la semántica. Entiende que la base de este intento se hallaba en la distinción entre significación y modo de significar, pues atender a la relación de las propiedades de la cosa con este último, permitía olvidar lo que la cosa es en concreto para ocuparse simplemente de a cuál de las tres esferas pertenecían la o las propiedades de la cosa. Rosier, I. (1983). *La grammaire spéculative des modistes*. Lille, Presses Universitaires de Lille, págs. 9-11 y 45-52.

Sobre estudios que abarcan los diferentes problemas de la gramática desde la Antigüedad hasta la Ilustración pueden verse: Rosier, I. (Ed.) (1987). *L'héritage des grammairiens latins de l'antiquité aux lumières*. Actes du colloque de Chantilly. Louvain, Peeters.

términos de los que depende la verdad de la oración, se separa de todas aquellas ciencias, como la teología, la ética o la ciencia de la naturaleza que se ocupan de la realidad extralingüística de los objetos y de los universales⁴². Bien es verdad que de esta forma la lógica medieval adquirió un objetivo que resultará común con el de la lógica formal moderna: la investigación de la sintaxis lógica, cuantificadores, funciones de verdad, condiciones de inferencia, métodos de demostración formal, y todas aquellas investigaciones que llevaran a establecer la estructura formal de la lengua⁴³. Pero, en su momento, llevó a imposibilitar la constitución unitaria del saber, pues dejó de cumplir la función aglutinadora de los conocimientos gramáticos y retóricos que tenía la lógica dialéctica, que en la enseñanza ocupaba su lugar tras ellas. Igualmente dejó de cumplir su función propedéutica, que consistía en la orientación de los saberes del *trivium* para alcanzar el saber teológico, cuyo apoyo era el estudio y concepción filosófica de los universales. La lógica nominalista reclamó para sí una posición exenta separada de todos los otros saberes.

Los humanistas no entendieron esta lógica terminista, y reaccionaron contra ella. Supusieron que una lógica vacía de contenido humano, que atiende sólo a puros tecnicismos, no tiene más valor que el de demostrar cuán sabio se es por lograr enarbolar la bandera de la victoria contra el adversario. En ella no se pretende convencer (como era la función propedéutica de la dialéctica), sino solo vencer. Tal es la opinión de Petrarca, continuada por el intento de Valla, de restaurar la

⁴² La lógica, por esta vía, se constituye en ciencia de las llamadas *segundas intenciones*, como opuesta a las ciencias que se ocupan de las *primeras intenciones*. Las ciencias de las *primeras intenciones* usan la lengua, pero se ocupan también de la realidad extramental y extralingüística de los objetos (así se ocupan de términos como “árbol”, “estrella”, etc. Las primeras (*ciencias de las segundas intenciones*) se ocupan sólo de la realidad mental y lingüística de los objetos; se ocupan directamente de términos como “clase”, “identidad”, etc. La idea era que sólo atendiendo al examen de los términos se podía solucionar los problemas que causaban la experiencia de las cosas. Se atendía con ello al *principio de economía* de Ockham, pues no se multiplicaban los términos según las cosas distinguidas, sino que se entendía que diferentes términos pueden designar una misma cosa, por ej. sabiduría y deidad son una misma cosa para los nominalistas, dado que todo lo que hay en Dios, es Dios.

⁴³ Puede consultarse sobre este tema la obra de González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanística*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

unidad de las *artes sermoniciales* (*trivium*) con una dirección comunicativa y humana opuesta a la frialdad técnica del nominalismo⁴⁴.

Por esta vía se muestra la ya dirección que tomó el humanismo, la de otorgar el primado en las *artes sermoniciales* a la retórica. Vamos a recordar someramente cómo se produjo la supeditación de la dialéctica a la retórica.

Lorenzo Valla, que desarrolla gran parte de su obra en forma de diálogo a la manera de la dialéctica platónica⁴⁵, abre fuego contra Aristóteles y las interpretaciones escolásticas del Estagirita en su *Repastinatio dialecticae et philosophiae*. Ahora, es claro que, junto a éste, otro de los ejes de la disputa de Valla es la lógica nominalista; por ello puede decirse, en términos generales que en su obra, lo mismo en las *Elegantiae* que en la *Repastinatio*, reacciona contra la artificial invención nominalista de términos nuevos e inusuales, que oscurecen el lenguaje y la mente al prescindir de su relación con la *res*, y lucha por volver a la claridad del lenguaje latino original. Considera que, en su lucha por vencer a los adversarios, la lógica nominalista ha abandonado la sana *consuetudo loquendi* de los Antiguos, ha abandonado el lenguaje claro e inteligible basado en el *usus* cuya característica principal es la unión de racionalidad y lenguaje. Dialéctica y lógica tienen una raíz común: λέγω que designa al mismo tiempo *una ciencia sermonicialis* y una *ciencia rationalis*.

Lógica-dialécticamente Valla entiende que Boecio ha complicado el silogismo y la inducción⁴⁶, lo que ha llevado a oscurecer los argu-

⁴⁴ El intento de Valla se muestra claro en sus *Dialecticae disputationes*, en las que sostiene la necesidad de renovación de la dialéctica por la retórica, pues ésta se ha transmitido viciada por artificialidades inútiles que llevan a entenderla como el arte de vencer al enemigo y no como el de buscar la verdad. Esta tarea, que supone la restauración de la palabra en sus justos límites, la emprende Valla, según sostiene Carmen Seisdedos, no sólo contra Aristóteles, sino contra los lógicos medievales, por ello, el subtítulo de esta obra (Contra aristotélicos), debe entenderse que abarca a “*todos los lógicos medievales ... que han vuelto complejo lo que debió ser simple*”. Seisdedos, C.: “La filosofía del lenguaje en “*Dialecticae Disputationes*” de Lorenzo Valla”. En *La ciudad de Dios*, Vol. CCVIII, n.º. 1 Real Monasterio del Escorial, pág. 88.

⁴⁵ Puede verse sobre este tema concreto Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge (Mass), Harvard University Press, ver el capítulo IV, págs. 55-77

⁴⁶ Valla, contra la escolástica, no admite más que cuatro modos de la primera figura del silogismo, entiende que la segunda figura es convertible en la primera y rechaza la tercera figura. Contra Boecio determina que, siguiendo las formas lingüísticas originales en el griego, hay que aceptar la forma activa y pasiva del participio en todos los tiempos del verbo, por lo cual el silogismo hipotético y el silogismo apodíctico pueden resultar

mentos; contrariamente su fin es simplificar las formas silogísticas al máximo, para evitar todo argumento sofisticado y ajustar el lenguaje a sus formas fundamentales buscando la verdadera *natura loquendi* que se halla en la simplicidad y en el lenguaje coloquial, que son los únicos que hacen posible constituir un razonamiento con credibilidad y comprensión completas.

Para alcanzar esta finalidad, retórica y dialéctica han de unirse. La primera facilitará los medios de persuasión, es decir, los instrumentos persuasivos que mejor se ajusten al tema tratado. La segunda proporcionará la expresión formal de la argumentación probable. Ambas nos suministrarán las leyes comunes del discurso de forma que la mejor y mayor persuasión obedezca al mismo tiempo al discurso de carácter más racional. Como señala Vasoli:

*“Ainsi, dialectique et rhétorique, ou plutôt les lois communes du discours, offrent tous les instruments de la persuasion, différents selon le sujet dont on parle, mais tous réunis par la recherche de la plus grande efficacité persuasive, toujours respectueuse du caractère rationnel du tout ‘jugement sain’ et de l’adhésion que l’oratio cherche à obtenir”*⁴⁷.

Esta misma unidad de retórica y dialéctica propuesta por Valla había sido y fue defendida por Jorge de Trebisonda (1395-1484)⁴⁸, para quien si bien es cierto que la naturaleza del hombre es racional, también es cierto que la razón no tiene utilidad ninguna si no se halla

intercambiables. Igualmente, contra la definición de la inducción dada por Boecio, según la cual la inducción es aquel razonamiento que progresa de lo particular a lo universal, Valla defiende su función como *elocutio exempli*, forma paradigmática del arte retórica fundada sobre la particularidad del ejemplo que, usando el método socrático de interrogación procede, poniendo en relación por medio de la analogía situaciones y opiniones semejantes o diferentes, para concluir en afirmaciones probables o hipotéticas sobre realidades presentes o futuras. Sobre estos temas trata Valla en su *Repastinatio Dialectice et Philosophie*, ed. de G. Zippel, Padua, Antenora, 1982. Sobre las figuras del silogismo puede verse el libro III de la *Retractatio*, vol. I ed. cit., págs. 286-300; así mismo el libro III, de la *Repastinatio*, vol. II, ed. cit. págs. 534-548. Sobre la Inducción puede verse el libro III de la *Retractatio*, vol. I, ed. cit., págs. 345-352; así mismo el libro III de la *Repastinatio*, vol. II, ed. cit., págs. 587-594.

⁴⁷ Vasoli, C.(1999). “L’humanisme rhétorique en Italie au XV siècle”, en Marc Fumaroli, *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne*, París, P.U.F., pág. 74.

⁴⁸ Sobre la vida y la obra de Jorge de Trebisonda sólo vamos a decir aquí que fue un famoso literato griego que llegó a ser en Italia secretario apostólico. La primera edición de su retórica (*Rhetoricorum libri V*), es de 1472. Fue discípulo suyo el gran cronista Alfonso de Palencia, que estuvo en Italia entre 1441 a 1453. Para informarse con más precisión, puede consultarse la magnífica obra de Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, E.J. Brill.

conformada por un discurso válido. Por ello, hay que entender que dialéctica y retórica son dos partes de un mismo género: la oratoria. A ella la dialéctica aporta los instrumentos del conocimiento, mientras que la retórica aporta los instrumentos para hacer posible su mejor comunicación.

Trebisonda y Valla sentaron ya las bases para la práctica identificación de la retórica con la dialéctica, en tanto que el contenido mayor de ésta lo constituía la invención, parte anteriormente de la retórica. Ahora, la ejecución de esta identidad, realizada sobre la previa reducción de la dialéctica a la retórica, provino de la obra del frisio Rodolfo Agrícola (1443/44-1485), quien en su *De inventione dialectica* entiende que en las artes sermónicas la retórica y la gramática deben ocupar el lugar preeminente, mientras la dialéctica debe ocupar el tercer lugar, pues cumple:

“[...] una función residual y auxiliar en la elaboración y análisis de la estructura discursiva de la lengua”⁴⁹.

Esta función, que no es otra que la de enseñarnos a evitar las formas del decir capcioso y engañoso, buscando los argumentos aptos para producir el asentimiento, así como enseñarnos a buscar la mejor manera de ordenarlos para la enseñanza, nos proporciona, sin embargo, cualidades necesarias para la lengua que las otras artes no permiten, como son el conocimiento y el asentimiento, por lo que define a la dialéctica como *facultas disserendi*.

En la división de esta última Aristóteles hablaba en los *Tópicos* de dos partes: proposición y argumentación, que fue sustituida por la tripartición estoica en: término, proposición y argumentación. Agrícola sustituía esta tripartición, usual en la época⁵⁰, por la bipartita: *inven-*

⁴⁹ González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanista*. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, pág. 402.

⁵⁰ Aristóteles distinguía claramente entre proposiciones y argumentaciones. Ahora bien, no es que Aristóteles no hablara del término (*ὄρος*) (de todos es conocida la distinción aristotélica entre términos unívocos, equívocos y análogos, así como su clasificación en término mayor, menor y medio, y su forma de entender la cuantificación), sino que su función se veía cumplida en el estudio del silogismo.

Propiamente se debió a los estoicos la distinción clara entre términos y proposiciones; ambos eran estudiados bajo su condición significativa: el *lecton*. El *lecton*, que se entendía como el significado o sentido de una expresión (palabra o proposición), es distinto de la cosa significada, del enunciado verbal y de la representación mental o conceptual de la cosa.

tio y *dispositio*, que a su vez, sustituía a la división ciceroniana en *inventio* y *iudicium*, y que incluía en la *inventio* los lugares aristotélicos⁵¹. La intención, originariamente aristotélica, aunque él no lo reconozca, que animaba a Agrícola, era la de entender que es fácil la invención de cosas ocultas si se conocen los lugares lógicos (las sedes) de que se extraen los argumentos. Al mismo tiempo desarrollaba la *dispositio*, que encontraba muy reducida en los *Tópicos*, en la obra de Cicerón y en la de Quintiliano, por considerar que permitía introducir *orden* en las cosas. La idea de Agrícola es que, lo mismo que se pueden mostrar las normas para encontrar argumentos, se pueden dar normas (aunque sean variadas y múltiples) para colocar lo hallado, que faciliten y conduzcan el proceso expositivo al fin deseado. Así la dialéctica era

La importancia de los *lecta* (para nuestros intereses), es que permiten entender la relación entre la gramática y dialéctica, pues aquella se ocupa de los significados y de los significantes, pero se ocupa de ellos en su aspecto material (elementos hablados (sonidos), escritos (letras)) así como operaciones anímicas, mientras que la dialéctica se ocupa de su aspecto inmaterial, esto es, de su verdad o falsedad.

⁵¹ Hoy es muy difícil recuperar el sentido original de *lugar lógico* o *topos*. Una definición general la encontramos en Lamas, F. (1998). “Dialéctica y Derecho, *Circa humana philosophia*”, N III, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas, pág. 38, que entiende los lugares como los “temas o conjunto de temas, definiciones, opiniones e incluso esquemas típicos de argumentación de donde se toma un principio para la argumentación dialéctica”.

Esta definición nos permite entender, en forma muy general hoy al uso en numerosas disciplinas, los lugares como rúbricas que permiten clasificar argumentos; pueden ser incluso refranes que a fuerza de su repetición se han consolidado como formas de apoyar el discurso.

Si buscamos el sentido aristotélico, tendríamos que definir los lugares como *aquellos principios que designan las rúbricas que permiten clasificar los argumentos*. Aristóteles los clasificaba en lugares comunes, generales para todos los ámbitos del ser, y específicos, propios de cada ciencia. En los *Tópicos* cuando Aristóteles habla de los lugares lógicos, analiza las diez categorías y los cuatro predicables (*definición, género, propiedad y accidente*, clasificación a la que, confundiendo todo, Porfirio añadió en la *Isagoge* la *especie*), hablando al mismo tiempo de la afirmación, la negación, la cantidad y la cualidad, pero no dice cuáles son propiamente los lugares. Por ello, lo único que dejó claro es que su función es la de constituir, paralelamente a los *axiomas* demostrativos, los principios generales de probabilidad del razonamiento dialéctico y mostrar los modos de relación del sujeto y el predicado.

La importancia retórica que tienen los lugares es que sobre la base de esos principios es posible convencer a alguien en el diálogo.

Cicerón en *De partitione oratoria*, diálogo con su hijo, decía: “H. ¿Qué llamamos lugares? C. Las fuentes de los argumentos. H. ¿Qué es un argumento? C. Una razón probable y que hace fe”. (“CF. *Quos vocas locos? CP. Eos in quibus latent argumenta. CF. Quid est argumentum? CP. Probabile inventum ad faciendam fidem*”). El mismo Cicerón en otra de sus obras distinguió entre lugar y argumento de la forma siguiente: “Así pues, se puede definir el lugar como la sede (base) del argumento, y el argumento como la razón que hace aceptable una cosa dudosa” (“*Itaque licet definere locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem, quae rei dubiae faciat fidem*”), Cicerón: *Topica*, II, 6. Lugar y argumento se distingue de la argumentación o discurso (*oratio*) de la que Aristóteles distinguió tres formas: demostrativa, deliberativa y judicial.

un arte al servicio de la retórica, pues pone la *oratio* al servicio de la *elocutio*⁵².

De esta forma comienza el proceso que se ha llamado de *literaturización*⁵³, en el que influyó sobremanera la constitución, por Agrícola, de un método para el análisis de los textos que permitiría descubrir científicamente la intención del autor. Este método consistía en descubrir la armazón lógica del discurso sobre la base de poner de relieve los *lugares comunes*, que para Agrícola son las premisas mayores de los silogismos, obviadas muchas veces por los autores que sólo buscan mover la voluntad del oyente ocultando sus intenciones⁵⁴. La labor del crítico textual supone, por el contrario, poner de relieve el razonamiento completo, para hacer posible el descubrimiento de la verdadera intención del autor.

Vives (1492-1540) continuó esta misma línea⁵⁵, como se manifiesta claramente en las dos obras en que se dedica a la exposición de la

⁵² Esto no quiere decir que la retórica precediera a la dialéctica sino que ambas tienen que estar realmente conectadas, para cumplir su función: la de aportar la razón al lenguaje y la de aplicarla al caso particular. Como señala justamente Peter Mack: “*Dialectic and rhetoric are closely connected. Rhetoric makes use of many operations of dialectic. For most purposes dialectic precedes rhetoric. If dialectic governs the ordinary use of reason in language, rhetoric adds to it for special purposes and on special occasions*”. Mack, P. (1993). *Renaissance argument*, en Brill’s Studies in Intellectual History, vol. 43, Leiden, pág. 363. Pero el propósito del *De inventione dialectica*, es claramente retórico, pues como señala Monfasani este no era otro que “...to teach the reader how to establish belief (fidem facere)”, por lo que hay que señalar que el intento era claramente mostrar como rectora de las *artes sermoniciales* a la retórica. Monfasani, J. (1994). “Lorenzo Valla and Rudolf Agricola”, en John Monfasani (Ed.), *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot, Variorum. La opinión de Vasoli reafirma esta importancia de la retórica, que de simple técnica oratoria se convierte en Agrícola en un instrumento común y esencial para todas las artes, lo que hace de la retórica una “*ciencia de las ciencias*”. Cfr. Vasoli, C. (1974). “La retorica e la dialettica umanistiche e le origini delle concezioni moderne del “metodo”, en Cesare Vasoli: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, A. Morano, pág. 530.

⁵³ Sobre este proceso véase: Florescu, V. (1982). *La rhétorique et la néorhétorique*. París, Les Belles Lettres. Esta también explicado por Martínez Jiménez, A. (1997). *Retórica y Literatura en el siglo XVI. El Brocense*. Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones, págs. 25 y ss.

⁵⁴ Cfr. Martínez Jiménez, A.: *Op. Cit.*, págs. 26 y ss.

⁵⁵ Cesare Vasoli nos dice que: “*Juan Luis Vives, rinnovando, nello In pseudodialetticos, la condanna ormai scontata della “barbarie” linguistica degli scolastici e della loro assoluta incapacità a costruire un discorso “umano”, esaltava l’insegnamento di Rodolfo Agricola che auspicava una dialettica utile per le “arti civile”, strumento di conoscenza della filosofia, delle scienze, della politica e della storia*”. Vasoli, C.: *Op. Cit.*, pág. 532. La evolución del pensamiento de Vives sobre retórica está bien tratada en: Rodríguez Peregrina, J.M. (1996). “Luis Vives y la retórica de su tiempo”, en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura, págs. 413-421.

lógica humanista, más que a la crítica de la dialéctica escolástica. Una de ellas, *Dialectices libri quattor*⁵⁶, muestra que la tradición humanista se apoya en Cicerón, y que las partes que éste instituyó, *invención* y *juicio*, son las que siguen la mayoría de los humanistas. La segunda obra, *De recte dicendi ratione*⁵⁷, elimina como partes de la retórica la *memoria*, la *inventio* y la *dispositio* (que incorpora a la dialéctica como Agrícola) y la *actio* o *pronuntiatio*, reduciendo la retórica a *elocutio*, esto es, al tratado de las figuras y la ornamentación del discurso, tarea que desde la antigüedad la poética concedía a la retórica.

En esta misma dirección Mario Nizolio (1498-1566) considera la necesidad de mantener una independencia conceptual clara frente a la autoridad del mundo clásico, cuyas obras deberán ser sometidas a una auténtica comprensión histórica, que se apoyará en la lectura y la traducción de los textos antiguos, como base para la interpretación historiográfica. Esta tarea crítica corresponde según Nizolio a la retórica, que asume el papel de sabiduría cultural.

Siguiendo su plan de reivindicación del valor de la retórica en su *De Principiis*⁵⁸ contrapone la gramática y la retórica a la dialéctica y la metafísica, señalando que hay que prescindir de las estériles discusiones de la filosofía tradicional, que sólo conducían a una metafísica vacía de contenido práctico, y reorientar la dialéctica desde la retórica de forma que se logre estructurar una lógica de la invención que no sólo fructifique como doctrina teórica, es decir, como doctrina sistemática (*logica docens*), sino que se oriente al uso del conocimiento, por tanto, que se consolide como arte práctica (*logica utens*). Así, Nizolio, que identifica claramente la retórica con la filosofía, entiende que ésta debe ocuparse tanto de conocer, como de hacer, lo que afirma sin ningún género de duda:

⁵⁶ Vives, L. (1550). *Dialectices libri quattor*. París, (ejemplar R. 763 de la Biblioteca Nacional de París). Véase el estudio formal y doctrinal de Mañas Núñez, M. (1994). “Los *Dialectices libri quattor*, de Juan Luis Vives: una obra desconocida”. *Estudios Latinos*, 1994/6, págs. 207-226.

⁵⁷ Vives L. (1536). *Rhetorica sive de recte dicendi ratione libri tres*, Basilea, (ejemplar R/30440 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

⁵⁸ Nizolio, M. (1553). *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri III*, Parma, Septimun Viottum. Los problemas planteados en esta obra están muy claramente considerados en Rossi, P. (1953) “Il “De Principiis” di Mario Nizolio”, en Enrico Castelli (Direttore): *Testi Umanistici su la retorica*, Milán, Fratelli, págs. 59-92

*“Tam audacter confitendum est, et sine ulla dubitatione affirmandum, Philosophiam sive sapientiam, esse facultatem et professionem generalem et universalem, non solum cognoscendi ac sciendi, sed etiam agendi et faciendi omnes res mundi, tam divinas quam humanas, tam coelestes quam terrestres quantum quidem humano ingenio assequi licet, et rerum ipsarum natura patitur”*⁵⁹.

La filosofía como retórica no puede permanecer encerrada en el conocimiento de lo universal, sino que tiene que abrirse a un saber mundano que asuma el conocimiento de la naturaleza y de la historia humana, siendo además capaz de transformar sus razonamientos en argumentaciones convincentes.

La misma tendencia contra los escolásticos, pero ya unida claramente a la animadversión hacia la obra dialéctica de los peripatéticos, y después contra Aristóteles mismo, se muestra en las obras de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée (1515-1572))⁶⁰. En efecto, sus obras principales como son: *Aristotelicae animadversiones*, *Dialecticae partitiones*, *Scholae dialecticae seu animadversiones in Organum Aristotelis*, son muestra de su intento de salvar el *Organon* de Aristóteles contra las tergiversaciones peripatéticas y escolásticas, y de su desencanto y crítica consecuente, por no encontrar en la obra del estagirita los elementos necesarios para la construcción de una dialéctica eficaz. En concreto pone de manifiesto la ausencia de una tópica sistemática y de una separación suficiente en los temas de que debe ocuparse cada disciplina que marque claramente la línea divisoria entre ellas, por lo que entiende que la obra aristotélica adolece de falta de método. Por ello, Ramus arremete contra la confusión entre lógica, física y gramática, que nace de la consideración aristotélica de las categorías, y de la nacida entre gramática y lógica a partir de las confusiones de Porfirio.

El efecto de esta crítica es que Ramus va a basar la lógica en el *usus naturalis*, lo que le lleva a conceder a la dialéctica las tres partes que, de

⁵⁹ “Así, audazmente reconozco, y lo afirmo sin duda alguna, que la Filosofía o sabiduría es la facultad y profesión general y universal, no sólo de conocer y saber, sino también de obrar y hacer todas las cosas del mundo, tanto divinas como humanas, tanto celestes como terrestres, ciertamente en la medida en que puede alcanzarlo el ingenio humano y permitirlo la naturaleza misma de las cosas” Nizolio, M.: *De principiis*, cit, pág. 215.

⁶⁰ Sobre este autor y su pensamiento puede consultarse la obra de Vasoli, C. (1968). *La dialettica e la retorica dell’Umanesimo. “Invenzione” e “metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, Feltrinelli, págs. 333-602.

la división de la retórica en cinco partes⁶¹, tenían naturaleza mental y no verbal: la *inventio*, la *dispositio* (o *iudicium*), y la *memoria*, pero como consideró que esta última se reducía a la *dispositio*, es decir, a lograr un orden adecuado entre los elementos que permita su mejor asimilación, la conclusión era que reproducía el orden dado a la dialéctica y a la retórica (que también reducía a la *elocutio*) por Agricola.

Bibliografía

- Sólo figuran las obras citadas en el texto.
- Aristóteles (1973). *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.
- Carrera de la Red, A. (1996). “La herencia italiana en el “problema de la lengua”, en Mirko Tavoni: *Italia ed. Europa nella Lingüística del Rinascimento*. Rimini.
- Cicerón, M. T.: *De partitione oratoria*
- Cicerón, M.T. : *Topica*
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método*. Madrid, Alfaguara.
- Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial.
- Di Camilo, O. (1976). *Humanismo Castellano del siglo XV*. Valencia, Visor.
- Florescu, V. (1982). *La rhétorique et la néorhétorique*. París, Les Belles Lettres.
- Garin, E. (1957). *L'educacione in Europa 1400-1600*. Laterza, Bari.
- Gerl, H.B. (1974 diss.). *Rhetorik als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munich.
- Grassi, E. (1976). *Rhetoric as Philosophy*. Vol. 6 de The Humanist Tradition in Philosophy, The Pennsylvania State University Press. Del mismo autor puede consultarse también de (1978) el volumen 11 de la misma obra titulado “*Can Rhetoric Provide a New Basis of Philosophizing?*”.
- Godard, A. (2001). *La dialogue à la Renaissance*. París, P.U.F.
- González, G. (1987). *Dialéctica escolástica y lógica humanística*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Giannini, S. (1996). “Teoría lingüística e storia della gramática: *l'analogia*”, en Mirko Tavoni: *Italia ed Europa nella Lingüística del Rinascimento*. Rimini

⁶¹ Como hemos dicho estas partes eran: inventio, dispositio, elocutio, actio (o pronuntiatio) y memoria.

- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona, Anthropos.
- Grosseteste, R. (1912). *De libero arbitrio*, en L. Baur (ed). *Werke (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters)*. Münster, IX.
- Gueroult, M. (1984). *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*. París, Aubier.
- Lamas, F. (1998). "Dialéctica y Derecho, *Circa humana philosophia*", N III, Buenos Aires, Centro de Estudios Tomistas.
- López Moreda, S. (1996). "Norma y *usus* en las *Elegantiae* de L. Valla", en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Mack, P. (1993). *Renaissance argument*, en Brill's Studies in Intellectual History, vol. 43, Leiden.
- Mañas Núñez, M. (1994). "Los *Dialectices libri quatuor*, de Juan Luis Vives: una obra desconocida". *Estudios Latinos*, 1994/ 6.
- Marsh, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- Martínez Jiménez, A. (1997). *Retórica y Literatura en el siglo XVI. El Brocense*. Universidad de Valladolid, Secretaría de Publicaciones.
- Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, E.J. Brill.
- Monfasani, J. (1994). "Lorenzo Valla and Rudolf Agricola", en John Monfasani (Ed.), *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot, Variorum.
- Nizolio, M. (1553). *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri III*, Parma, Septimun Viottum.
- Petrarca. F. (1975). *Secretum*. Opere Latine, ed. de A. Bufano. Torino. Utet.
- Petrarca, F. (1955) *De suis ipsius et multorum ignorantia*. Milán, Eds. P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi.
- Platón (1977). *Obras Completas*. Madrid. Aguilar.
- Pontano, I.I. (1954). *De sermone libri sex*. Ed. de S. Lupi y A. Risicato, Lugano, In Aedibus Thesauri Mundi.
- Rodríguez Peregrina, J.M. (1996). "Luis Vives y la retórica de su tiempo", en Eustaquio Sánchez Salor, Luis Merino Jerez y Santiago López Moreda (eds.). *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Rosier, I.(1983). *La grammaire spéculative des modistes*. Lille, Presses Universitaires de Lille.

- Rosier, I. (Ed.) (1987). *L'héritage des grammairiens latins de l'antiquité aux lumières*. Actes du colloque de Chantilly. Louvain, Peeters.
- Rossi, P. (1953) "Il "De Principiis" di Mario Nizolio", en Enrico Castelli (Direttore): *Testi Umanistici su la retorica*, Milán, Fratelli.
- Schoeck, R.(1999). "Los abogados y la retórica en la Inglaterra del siglo XVI". En J. Murphy (ed.): *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor.
- Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge, Harvard University Press.
- Trinkaus, Ch.(1999). "La cuestión de la verdad en la retórica y antropología renacentistas", en J. Murphy: *La elocuencia en el Renacimiento*. Madrid, Visor.
- Seisdedos, C.: "La filosofía del lenguaje en "Dialecticae Disputationes" de Lorenzo Valla". En *La ciudad de Dios*, Vol. CCVIII, n.º. 1 Real Monasterio del Escorial.
- Valla, L. (1970). *De vero falsoque bono*. Ed. de Matisella de Panizza Lorch, Bari, Adriatica.
- Valla, L. (1982). *Repastinatio Dialectice et Philosophie*. Edición de G. Zippel, Padua: Antenore.
- Vasoli, C. (1974). "La retorica e la dialettica umanistiche e le origini delle concezioni moderne del "metodo", en Cesare Vasoli: *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, A. Morano.
- Vasoli, C. (1968). *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, Feltrinelli.
- Viljamaa, T. (1976). *The Renaissance Reform of Latin Grammar*. Turku, Turín Yliopisto.
- Vives, L. (1785). *De disciplinis*. Opera Omnia, Valencia, Mayans y Siscar.
- Vives, L. (1550). *Dialectices libri quattor*. París, (ejemplar R. 763 de la Biblioteca Nacional de París).
- Vives L. (1536). *Rhetorica sive de recte dicendi ratione libri tres*, Basilea, (ejemplar R/30440 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

José María Maestre Maestre

**La influencia de la *Officina* de Ravisio Textor en
Las Habidas de Jerónimo Arbolanche**

I Uno de los grandes y más extendidos errores en la investigación de las fuentes clásicas de los textos literarios del Siglo de Oro suele ser la creencia de muchos estudiosos de que los autores vernáculos imitaban siempre a los antiguos autores greco-romanos de una forma directa. Es innegable que, como los propios escritores neolatinos de aquella época, los vernáculos adquirieron en sus años de formación unos conocimientos de literatura clásica, mucho mayores en su vertiente latina que en la griega, que después reflejaron en sus obras. Pero no menos cierto es que en muchos casos las posteriores imitaciones no fueron directas, sino fruto de unas lecturas intermedias que resulta mucho más difícil de localizar a los investigadores que las oportunas fuentes clásicas.

El presente artículo evidenciará ese riesgo descubriendo, de un lado, la fuente principal de una obra tan aparentemente erudita como *Las Habidas* de Jerónimo Arbolanche,¹ poniendo de relieve, de otro, la importancia de tal hallazgo para la propia hermenéutica y edición de la obra, y haciendo ver simultáneamente, por último, la enorme utilidad de los modernos estudios en torno al latín renacentista.

* Este trabajo ha sido realizado en el seno del Proyecto de Investigación BFF2003-01367 de la DGICYT. Agradecemos al Dr. D. J. Gil Fernández, nuestro maestro, la ayuda prestada durante su realización, así como al Dr. D. Manuel A. Díaz Gito la atenta lectura que ha realizado de nuestro original y las sugerencias con que lo ha enriquecido.

¹ Cf. *Los nueve libros de las Havidas de Hieronymo Arbolanche Poeta Tudelano. Dirigidos a la Illustrre Señora Doña Adriana de Egues y de Biamonte*, En Çaragoça, en casa de Iuan Millan, 1566. Como vemos, el título que Arbolanche le dio a su obra es el de *Havidas*, pero también es conocida por *Havidas*, *Habidas*, *Anidas*, *Avidas* y *Abidas* (cf. F. González Ollé (ed.), *Jerónimo de Arbolanche. Las Abidas. Edición, estudio, vocabulario y notas de...*, Madrid, C.S.I.C., 1969, vol. II, p. 27). De todos estos títulos nos parece mejor el de *Habidas*, dado que el nombre clásico del protagonista era el de *Habyis*, como vemos en IVST. 44,4,1-14 (cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, t. I, pp. 85-91, aunque puntualizamos que la influencia de Justino había sido ya señalada por M. Menéndez Pelayo en *Bibliografía hispano-clásica*, Santander, Aldus, 1951, t. VII, p. 23, s. u. "JUSTINO", n.º. X) o *Habis* (cf. el texto al que se refiere la nota 56).

II. Comencemos por exponer el estado de la cuestión, recordando lo que en 1969 escribió F. González Ollé al hablar de la cultura literaria reflejada por Arbolanche en su *Respuesta a Melchor Enrico*, publicada, tras la *Epístola* de éste al poeta tudelano, al comienzo de las *Habidas*:²

Claro está que las noticias y comentarios referentes a los clásicos no procederán muchas veces de su conocimiento directo ni siquiera de una fuente inmediata, como he apuntado en las notas de este pasaje, sino de recopilaciones secundarias y tardías de dichos, anécdotas, etc. [...]

así como lo que afirmó después el mismo investigador, al tratar de nuevo sobre las fuentes del tudelano:³

Todas estas peculiaridades que presenta en Arbolanche el empleo de las fuentes, traen como consecuencia otra muy específica. Salvo en los casos aislados de carácter secundario respecto de la estructura de la obra o en los tan frecuentes de repetición de datos eruditos de cualquier tipo, no se dan pasajes de *Las Abidas* que puedan considerarse como imitación rigurosamente servil: resultará evidente a cada paso el influjo, la huella, la reminiscencia, tal vez la coincidencia en un detalle aislado, etc., pero no la correspondencia continuada y rigurosa con un texto ajeno. Por otra parte, resulta, cuando menos, difícil de precisar la fuente concreta, ya que suele tratarse de situaciones o motivos tópicos, propios de todo un género o corriente literaria: [...] No es posible, pues, ni ofrece utilidad tratar de precisar, para muchos pasajes, las fuentes concretas. [...]

En definitiva, González Ollé trazó las dos siguientes posibilidades teóricas:

a).- Muchos de los datos eruditos de *Las Habidas* —y, entre ellos, los referentes al mundo clásico— pudieron salir no directamente de los escritores antiguos, sino de “de recopilaciones secundarias y tardías de dichos, anécdotas, etc.”.

b).- En la obra de Arbolanche nunca se hallaría una “correspondencia continuada y rigurosa con un texto ajeno”.

Pero de la teoría a la práctica dista un abismo en este caso. Un mero repaso a las notas puestas por González Ollé a los versos de la *Respuesta del autor a Melchor Enrico*, así como al resto de los pasajes de

² Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, pp. 14-15.

³ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, p. 145.

la obra, nos hace ver el continuo y vano esfuerzo del investigador por localizar las oportunas fuentes clásicas de muchos pasajes, que, al no encontrarlas en un gran número de casos, atribuye a errores del propio Arbolanche. Así, por ejemplo, al anotar estos endecasílabos de la *Respuesta del autor*:⁴

No estoy como Sofocles tan contento
de mi aspera y pobrissima poesia,
que vea como el mi acabamiento
a causa desta muy simple alegría

escribe lo siguiente:⁵

No conozco ningún testimonio, referente a Sófocles, de esta anécdota sobre su modo de morir. Pienso que Arbolanche ha podido confundirse en su atribución con Filípides (a quien alude más adelante), del que cuenta Aulo Gelio (*Noctes*, III, 15, 2): *cum in certamine poetarum praeter spem vicisset et laetissime gauderet, inter illud gaudium repente mortuus est.*

O, al tratar de explicar estos dos otros versos de la misma *Respuesta*:⁶

Ni se ayunar como Ennio el afamado
para hazer las tragedias más llorosas

nos dice:⁷

No conozco ningún testimonio de este hecho, pero sí del estímulo que usaba para las obras épicas, según cuenta Horacio, *Epist.*, II, XIX,7:
*Ennius ipse pater numquam nisi potus ad arma
prosiluit dicenda*

No cabe duda de que González Ollé se dejó engañar por la existencia de pasajes que ciertamente Arbolanche tomó directamente de los clásicos. Tal es caso de los versos 9-10 de la *Respuesta* a su maestro Melchor Enrico:⁸

⁴ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 356 (= f. [7^r], 2-5).

⁵ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 717, nota a 7v5.

⁶ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 358 (= f. [8^v], 20-21).

⁷ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 719, nota a 8v20.

⁸ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p.351 (= f. [5^r], 21-22).

Que ni beui en la fuente Cabalina
ni yo soñe jamas en el Parnaso,

donde el poeta tudelano trata de convencernos sobre su falta de erudición clásica, cuando el pasaje, como muy bien apuntó M. Menéndez Pelayo,⁹ es una mera imitación de PERS. *prol.* 1-3:¹⁰

Nec fonte labra prolui caballino

Nec in bicipite somniasse Parnasso
Memini, ut repente sic poeta prodirem.

El error de González Ollé tratando de encontrar siempre las fuentes clásicas de Arbolanche resulta tanto más extraño, además, cuanto que él nos aporta un dato precioso en sentido contrario. Traigamos a la memoria así que, al buscar las fuentes del siguiente pasaje del libro IX de *Las Habidas*:¹¹

llego Abido a los inclitos portales
hechos de puertas de valientes vigas
con rica y fuerte clauazon clauadas
cuyos quiciales en metal sentados
hazian un sordo estruendo muy horrisono.

el moderno editor¹² hizo ver que los mismos no fueron escritos por el vate de Tudela inspirándose directamente en VERG. *Aen.* 1,448-449:

Aerea cui gradibus surgebant limina nexaeque
Aere trabes, foribus cardo stridebat aenis

⁹ Cf. M. Menéndez Pelayo, *op. cit.*, t. VII, p. 349, *s. u.*, “PERSIO FLACO, Aulo”, n.º XV). El influjo de los versos de Persio es mayor, sin embargo, de lo que a simple vista cabría imaginar. Recordemos a tal efecto las siguientes palabras de F. González Ollé, *ed. cit.*, vol. II, p. 714, nota 5r21: “De ellos puede pensarse asimismo que procede la larga anáfora con *ni* que se inicia aquí y se extiende a lo largo de toda la *Respuesta*. Con dicha conjunción, comienzan salvo seis de ellas, las cuarenta y una extrofas siguientes; en algunas se repite incluso hasta en seis versos”. La fuerza de tal anáfora será después contraatacada por Serón en su *insectina*, como ya pusimos de relieve en nuestro artículo “Serón contra Arbolanche: relaciones de las literaturas latina y vulgar en el Renacimiento”, *Excerpta philologica Antonio Holgado Redondo sacra* I.2 (1991), pp. 338-439.

¹⁰ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, pp. 156-157, y vol. II, pp. 713-714, nota 5r21.

¹¹ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 672 (= f. [165v], 5-9).

¹² Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, pp. 148-149, y vol. II, p. 764, nota 165v9.

sino adaptando a su obra, como en otras ocasiones, los correspondientes versos de la traducción de la *Eneida* sacada a la luz por G. Hernández de Velasco en 1555:¹³

Sus altas **puertas de valientes vigas**
Con rica y fuerte clauazon trauadas,
Cuyos quiciales en metal sentados,
Bolviendose **hazyen** ruido estraño.

Incomprensiblemente, en definitiva, González Ollé no llegó a descubrir que, de la misma manera que la imitación de Virgilio, bien patente, además, tanto en el comienzo mismo de la obra¹⁴ como en su macroestructura¹⁵, es indirecta, así también la mayor parte de la erudición de la que hace gala Arbolanche -y en muchas ocasiones en largas tiradas de versos, como podremos comprobar- salió en realidad de una misma fuente contemporánea.

III. El hallazgo de esa fuente, como ya pusimos de manifiesto, aunque tangencialmente, en nuestro trabajo “Serón contra Arbolanche: relaciones de las literaturas latina y vulgar en el Renacimiento”,¹⁶ fue realizado ya en el propio s. XVI por Antonio Serón en su célebre *Inuectiua contra Arbolanches, omnium poetarum et Virgilii detractorem*. Recordemos, en efecto, que los uu. 85-86 de la diatriba publicados por J. Guillén Cabañero de la siguiente manera:¹⁷

Doctus at Phoebum coluit Nauarrus
textor, Enricus tuus et magister

¹³ Cf. G. Hernández de Velasco, *Los doze libros de la Eneida de Vergilio, principe de los poetas latinos. Traduzida en octaua rima y verso castellano*, Impresso en Toledo, en casa de Iuan de Ayala, 1555, f. [6v] (en la reedición de Amberes de 1557 el pasaje se encuentra en la p. 32). Finalmente, señalamos que, como ya habrá adivinado el avisado lector, hemos marcado en letra negrita los posteriores *calcos textuales* (cf. nota 46) de Arbolanche.

¹⁴ La invocación inicial a la Musa es un tópico literario que en este caso entronca directamente con el principio de la *Eneida*, como ya pusimos de relieve en nuestro artículo “Serón contra Arbolanche...”, pp. 446-447. Arbolanche tuvo también presente la traducción de Hernández de Velasco de VERG. *Aen.* 7,37, como nos hace ver la *iunctura* “Musa mia Erato” (cf. F. González Ollé, *op. cit.*, vol. I, p. 156).

¹⁵ Es claro que el torneo (lib. IV), el enfrentamiento con Cleantes (lib. V) o la bajada a los infiernos (lib. VII) tienen sus correlatos en el torneo (lib. V), enfrentamiento con Polifemo (lib. III) y bajada a los infiernos (lib. VI) de la *Eneida*: reparemos, a tal efecto, que, aunque los números de los libros en los que están insertos los episodios, no son los mismos, sí son sospechosamente harto parecidos.

¹⁶ Cf. J. M^a. Maestre Maestre, “Serón contra Arbolanche...”, pp. 447-449.

¹⁷ Cf. J. Guillén Cabañero (ed.), *Obras completas de Antonio Serón, bilbilitano*, Zaragoza, Institución " Fernando el Católico ", 1982, vol. II, pp. 64-65.

laudat Attondus ueteres poetas
et ueneratur.

e interpretados de esta otra:

Se dice que también Navarro, el tejedor, veneró a Apolo, y Enrique tu padre y tu maestro Atondo alaba y venera a los viejos poetas.

habían de ser corregidos de la siguiente forma, de acuerdo con el ms. 3663 de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. [90^v]:

Doctus at Phoebum coluit Nauarrus
Textor, Enricus tuus et magister
laudat Attondus ueteres poetas
et ueneratur.

y que su traducción verdadera era el siguiente:

Por el contrario, el navarro Textor honró a Febo, y Enrico, tu maestro, y Atondo alaban y veneran a los poetas antiguos.

Como también señalamos en su día, la verdadera finalidad de esta estrofa sáfica, escrita por el humanista bilbilitano en la parte prácticamente central de su *Inuectiua*¹⁸, no era sólo la de recordar que, frente al ataque de Arbolanche a los mayores poetas antiguos y modernos en su *Respuesta* a Melchor Enrico, éste y Juan de Atondo y Romeo, alcalde de Tudela, responsables, académico el uno y administrativo el otro, del *Estudio* local, alababan y veneraban las grandes obras poéticas, como también hiciera otro ilustre navarro, Juan Ravisio Textor.¹⁹ Su verdadera intención era sacar a relucir de forma irónica la figura de este último, más conocido por el nombre latino de *Ioannes Rauisius Textor* que por el francés de Jean Tixier de Ravisi; dado, en fin, que en su mencionada *Respuesta* Arbolanche acusó de plagio a los grandes poetas (Virgilio *hurtó* a Homero, Estacio a Antímaco, Ariosto a Ovi-

¹⁸ Tengamos presente que la estrofa ocupa los vv. 85-88 de los 176 que conforman el opúsculo.

¹⁹ Como ya señalamos en nuestro artículo “Serón contra Arbolanche...”, p. 410, aunque Tixier nació en Saint-Saulge (Nivernais), fue profesor de retórica en el Colegio de Navarra. Al testimonio que allí adujimos, añadimos ahora el verso final del *Iacobi Albi tetrastricon de Rauisio Textore* que hallamos en la *Officinae Ioannis Rauisii Textoris epitome*, Lugduni, Apud Haered. Seb. Gryphii, 1560 (Biblioteca Nacional de Madrid, R. 5088), t. I, p. 6:

Corduba Lucano, Textore Nauarra triumphat.

dio, Ausias March a Petrarca, etc.), Serón le echó en cara con fina ironía la verdadera fuente de su aparentemente gran erudición: la *Officina* de Ravisio Textor, obra de tan gran impacto en el Siglo de Oro.²⁰

IV. Para probar nuestra tesis ya expusimos en nuestro anterior trabajo²¹ que las referencias mitológicas del siguiente pasaje del libro VII de *Las Habidas*, donde Arbolanche nos presenta a los tres primeros personajes que no pudieron entrar por la puerta de hierro de la Templanza:²²

Porque no dexo entrar a **Marco Apicio**¹
el que con gana de comer a Liuia
passo por la gran fama de las nuezes.
No pudo entrar jamas **Aristoxeno**²
gran comedor de carnes y de frutas.
Menos **Vitelio**³ aquel que aun no acabados
los sacrificios de las santas Haras
tomaua los bezerros a pedaços.

estaban sacadas realmente del epígrafe *Gulosi, edaces et uinolenti* de la *Officina* de Ravisio Textor:²³

¹**Marcus Apicius** [...] Is quum audiuisset grandes caricas nasci in Lybia, nauigauit illuc; [...]

²⁰ No olvidemos, en efecto, que el influjo del citado repertorio de Tixier en los autores vernáculos fue más habitual y de mayor calado de lo que a simple vista pudiera pensarse, como han puesto de relieve, por ejemplo, A. S. Trueblood, "The *Officina* of Ravisius Textor in Lope de Vega's *La Dorotea*", *Hispanic Review* 36 (1958), pp. 131-141, y A. Egido, "Lope de Vega, Ravisio Textor y la creación del mundo como obra de arte", en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 171-184 (reimp. en *Fronteras de la poesía en el Barroco*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 198-215).

²¹ Cf. J. M^a. Maestre Maestre, "Serón contra Arbolanche...", pp. 447-448.

²² Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 617-618 (= ff. 138^r,25-138^v,2). Precisamos que hemos marcado en letra negrita y numerado a lo largo de nuestro trabajo aquellos nombres propios y comunes de los textos de *Las Habidas* que hemos creído necesario para un mejor cotejo con los correspondientes pasajes de la *Officina*, también marcados en negrita y numerados (cf. nota siguiente).

²³ Cf. *Officinae...*, t. II, pp. 326-327. Advertimos que en nuestro trabajo anterior utilizamos una edición de la obra sacada a la luz en Lyon en 1593 (cf. J. M^a. Maestre Maestre, "Serón contra Arbolanche...", p. 448, nota 88), pero ahora hemos optado por hacerlo por la edición de 1560 (cf. nota 19), anterior a 1566, fecha de la edición de *Las Habidas*, para que no haya duda alguna sobre las influencias textuales. Recordamos, por otro lado, que la negrita de los nombres propios y comunes que hallaremos a lo largo de nuestro trabajo en los textos de la *Officina*, aparece ya en la propia edición renacentista: la numeración, sin embargo, es nuestra (cf. nota anterior).

²**Aristoxenus** Cyrenaeus adeo gulae studiosus extitit, ut hortenses lactucas uespere mulso irrigaret, quo luxuriosius crescerent et saporis essent delicatioris.

³**Vitellius** [...] Suetonius testis est eum fuisse non profundae modo, sed intempestivae et adeo sordidae gulae, ut carnes holocaustorum, non peractis sacrificiis, ante aras absumeret. [...]

haciendo constar, además, que la influencia no sólo atañía a los tres referidos personajes, sino que los nueve restantes nombres de afamados comilones que encontramos en *Las Habidas* (Clodio, Maximino, Astidamas, Cambles, Philoxeno, Gnato, Erixide, Heraclides, Phago) aparecen todos y casi con el mismo orden no alfabético en el citado epígrafe.²⁴

IV.1. Pero el influjo de Ravisio Textor es mucho mayor, como pasamos a demostrar, dilucidando en primer término las fuentes sobre los dos citados pasajes de la *Respuesta del autor* y comprobando cuán erróneas eran las afirmaciones que a su respecto formuló González Ollé.²⁵ Leamos así, para el caso de la muerte de Sófocles a causa de la alegría de una noticia,²⁶ la información de Tixier al comienzo del epígrafe *Gaudio et risu mortui*:²⁷

Sophocles et Dionysius Siciliae tyrannus, uterque accepto Tragicae victoriae nuntio, Plinius cap. 37, lib. 7.

y, para el caso del ayuno de Ennio,²⁸ la siguiente información sobre el poeta romano que encontramos en el epígrafe *De poetis Graecis et Latinis*:²⁹

Ennius poeta [...]. Vixit parco et tenui uictu, contentus unius ancillae ministerio. [...]

Como vemos, las dos mencionadas noticias sobre Sófocles y Ennio contaban con unos testimonios literarios previos, que, según cabe afirmar con seguridad a la luz de los datos antes expuestos y de los

²⁴ Cf. *Officinae...*, t. II, pp. 327-328. Para el caso de Philoxeno, Gnato, Erixide, Heraclides, Phago, cf. los textos a los que se refieren las notas 86 y 87.

²⁵ Cf. los textos a los que se refieren las notas 5 y 7.

²⁶ Cf. el texto al que se refiere la nota 4.

²⁷ Cf. *Officinae...*, t. I, p. 85.

²⁸ Cf. el texto al que se refiere la nota 6.

²⁹ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 432.

que a continuación expondremos, conoció Arbolanche no a través de sus lecturas del mundo clásico, sino sencillamente a través del repertorio de Ravasio Textor.

IV.2. Demostremos ahora que fue de la *Officina* de dónde fundamentalmente salió la multitud de datos sobre los dioses y héroes de la antigüedad greco-romana que encontramos en *Las Habidas* y cuya fuente nadie había descubierto hasta ahora. Comprobemos así, en primer lugar, que la información mitológica de la carta de Gargoris a Abido justificando el incesto con su hija Adriana que hallamos en el libro IX de la obra:³⁰

Y no es tan fuera de razon, que vemos
amarse cercanissimos parientes,
¿no tienes en las mientes
que Canace gozo de **Macareo**,⁵

Y que **Hipermestra**⁸ tuuo este desseo
con otro hermano suyo, y con su hija
Hemon⁹ se regozija,
aunque despues sea en monte transformado?

A su hija siruio **Aruntio**¹⁰ de velado,
y si **Simitras**¹¹ hizo preñada
a su madre, y gozada
de **Perdix**,¹² fue la que le auia parido.

Pues ¿que beneuolencia ha interuenido
entre Yocasta y **Edipo**,⁶ y al padre
siendo biua su madre
amo **Mirrha**⁴ gozando sus amores?

Menefron² por lo mismo sus dolores
manifesto a su madre, y gozo della,
Bilis³ hija de aquella
Ziane amo su natural hermano.

Tambien a Philomena el inhumano
Tereo¹ forço, siendo ella su cuñada,
y de **Thiestes**⁷ gozada
la muger de su hermano fue algun dia.

³⁰ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 685-686 (= ff. [172r],26-28-[172v],1-21). Precisamos que los signos de interrogación del pasaje han sido puestos por nosotros: en la edición de 1566 hallamos un punto después de *transformado* y de *amores*.

está sacada realmente del epígrafe *Incestuosi* de la obra de Ravisio Textor, incluido en gran parte³¹ –y esto representa *per se* una irrefutable prueba de influencia- el orden de la misma, como podemos apreciar mejor a través de la numeración de referencia que hemos colocado en ambos textos:³²

[...]

¹**Tereus** rex Thracum, Martis filius ex Bistonide nympha, Philomelam filiam Pandionis regis Athenarum, uxoris suae Prognés sororem, stuprauit. [...]

²**Menephron** iacuit cum matre. [...]

³**Caunus**, Mileti ex Cyane filius, quum esset forma liberali, adamatus est a sorore Biblide ad incestum usque, cuius poenitentia postea se interfecit. [...]

⁴**Myrrha**, Cynarae Cypriorum regis filia, rem habuit cum patre, et ex eo concubitu suscepit Adonidem. [...]

⁵**Macareus**, filius Aeoli, rem habuit cum sorore Canace. [...]

[...]

⁶**Oedipus**, mortuo patre Laio (quem ignotum occiderat), nescius et imprudens duxit Iocastam matrem suam, ex qua suscepit Etheoclem et Polynicen. [...]

[...]

⁷**Thyestes** rem habuit cum Europa, fratris uxore, et cum Pelopeia filia. [...]

[...]

⁸**Hypermnestra** concubitus fratris (quem deperibat) nocturno tempore assecuta est. [...]

⁹**Haemon** Rhodopen filiam pro uxore habuit; diis incestum uindicantibus, ambo in montes conuersi sunt. [...]

[...]

¹⁰**Aruntius** quum Bacchi sacra despicaretur, ulciscente numine in ebrietatem lapsus, filiam Medulianam corrupit. Quod aegreferens puella, patrem ipsum interfecit.

[...]

¹¹**Sysimithritas**, Persarum satrapes, duos ex matre liberos suscepit. [...]

³¹ Obsérvense, en efecto, las coincidencias secuenciales en los números 8 a 12 y 2 y 3.

³² Cf. *Officinae...*, t. I, pp. 239-242.

¹²**Perdix** uenator fuit infando matris Polycastes amore correpus, quam et contaminauit. Vnde Perdix libido abiit in prouerbium pro efferata turpi atque infami [...]

En otras ocasiones la erudición mitológica del poeta tudelano no es en realidad sino un hábil zurcido de diversos pasajes de la *Officina*. Veamos así que la relación de personajes que no entraron por la séptima y última puerta del Infierno custodiada por la Justicia, que hallamos en el libro VII:³³

No se permite aqui que los soberuios
entren, ni los furiosos en sus hechos,
ni los que a furia a Dioses conmovieron.
Iamas entrar pudieron los **Gigantes**¹
hijos monstruosos de la madre tierra,
porque subir queriendo al alto cielo
de Iupiter tonante heridos fueron.
Menos **Pentheo**², que menospreciando
las Haras del Dios Baco, de la Parca
fue arrabatado muy furiosamente.
Ni el epirota **Milo**³ que a la hija
de Pirro arrojo la hasta, no teniendo
cuenta con que se auia encomendado
la uirgen al altar de la Diana.
Menos pudo **Atamante**⁴ entrar por cierto
pues dio sin razon muerte al su Learcho.
Marsias⁵ tampoco, que mouio al Apolo
a que lo degollasse, porque quiso
tener quistion con el sobre la musica.
Ni **Progne**⁷ pudo entrar, porque al su Itis
dio injustamente, ni la gran **Medea**⁶
que dio mal fin a los que auia parido,
y su amigo Iason auia engendrado
estando ellos sin culpa de su furia.
Ni **Aydona**⁸ que dio fin al tierno Itilo,
Ni **Apteras**⁹ que castro a su mismo padre,
y a sus hijos mato, y a sus hermanos:
ni a otros casi infinitos desta suerte,
porque los que han de entrar han de medirse

³³ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 628-629 (= f. [143^v],3-30,[144^r],1-3).

con aquel peso de la razon justa
que tiene aquella virgen en la mano.

ha salido, de un lado, del epígrafe *Audaces et temerarii* del mismo repertorio:³⁴

[...]

¹Ausi sunt **Gigantes** Iouem armis lacessere, et in scopulos iaculari, ut uolunt Mythologorum fabulae. [...]

[...]

de otro, de su epígrafe *Furiosi et maniaci*, cuyo orden de aparición de personajes se respeta totalmente:³⁵

[...]

²**Pentheus** dum sacra Bacchi despicaretur, ulciscente numine in furore raptus est. [...]

³**Milo** Epyrota quum hastam in Laodomiam filiam Pyrrhi coniecisset, quae ad aram Dianae, uelut ad asylum confugerat, dea uindicante, in furorem raptus est, quo intra duodecimum diem perit.

⁴**Athamas**, Aeoli filius, furiis a Iunone immissis usque adeo correptus est agitatus, ut Learchum filium interfecerit. [...]

[...]

⁵**Marsyas**, dum Apollinem ad tibiae certamen prouocasset, in furorem uersus et ab ipso deo excoriatus est. [...]

[...]

y, por último, de su epígrafe *Parentes liberorum interfectores*, donde encontramos también casi el mismo orden expositivo utilizado por Tixier:³⁶

[...]

⁶**Medea** ab Iasone (quem hospitio susceperat et modum rapiendi uelleris docuerat) reiecta, filios ex eo susceptos Dyndimum et Thessandrum interfecit. [...]

[...]

⁷**Progne** Pandionis filia aegreferens sororem suam Philomelam a Tereo marito fuisse stupratam, Itym filium eidem comedendum apposuit. [...]

³⁴ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 387.

³⁵ Cf. *Officinae...*, t. I, pp. 135-136.

³⁶ Cf. *Officinae...*, t. I, pp. 41-43. El único cambio está en los números 6 y 7, que aparecen en orden inverso.

[...]

⁸**Aidona** uxor Zeti, Ithilum noctu imprudens occidit, dum unum ex filiis Amphionis (cuius uxori inuidebat) interficere uellet.

[...]

⁹**Apteras** uetustissimus Graecorum Saturnus patrem castrauit, filios interemit, fratribus bella et ferrum intulit. [...]

IV.3.- Pero no sólo ha salido de la *Officina* la información sobre los dioses y los héroes de la Antigüedad clásica. También han salido de la misma los datos de narraciones fabulosas que González Ollé creyó que Arbolanche había sacado de Plinio el Viejo.³⁷ Así la anotación que sobre el siguiente pasaje del libro VIII de *Las Habidas*:³⁸

[...] como suele el **Elefante**
que teniendo piedad del que camina
la verdadera senda le demuestra.

sobre el que el moderno editor señala lo siguiente:³⁹

[...] procede de: elephans, homine obvio forte in solitudine et simpliciter oberrante, clemens placidusque etiam demonstrare uiam traditur (PLIN.] VIII,4 [= 9])

ha salido realmente del epígrafe *Animalia diuersa* de la *Officina*:⁴⁰

Animalium maximum est **Elephas** et humanis sensibus proximum.
[...] Homine in desertis obuio et oberrante clementes sunt atque etiam demonstrant uiam. [...]

Y de la misma manera el siguiente pasaje del libro VI de la obra del poeta tudelano:⁴¹

³⁷ El hecho no es extraño, dado el gran influjo del saber enciclopédico de Plinio el Viejo en el Renacimiento (cf., por ejemplo, J. Gil, *El libro de Marco Polo. las apostillas a la "Historia natural" de Plinio el Viejo*, Madrid, Sociedad Quinto Aniversario - Alianza Editorial - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992, p. LXIII). De hecho gran parte de la información de la *Officina* está sacada de la célebre *Historia natural* (cf. los textos a los que se refieren las notas 27 y 68).

³⁸ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 653 (= f. [156^r],25-28).

³⁹ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, p. 155.

⁴⁰ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 215.

⁴¹ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 561 (= f. [110^r],15-16).

Este qual fiero **Hiena** quando finge
el vomito del hombre, y con su engaño
mata las gentes, [...]

que, según González Ollé, está sacado de PLIN. 8,105-106:⁴²

Hyaenis utramque esse naturam et alternis annis mares, alternis feminas fieri, parere sine mare uulgu credit, Aristoteles negat [...] item uomitionem hominis imitari ad sollicitandos canes quos inuadat; [...]

llegó a *Las Habidas* a través del citado epígrafe *Animalia diuersia* de Ravisio Textor:⁴³

Hyena sexum alternatim mutat et naturam, nunc mas nunc foemina. Vim habet soporiferam, qua actos in praedam canes enecat. Quinetiam, simulato hominis uomitu, eosdem illectos interficit. [...]

V. Como vemos, Serón dio en el blanco al acusar solapadamente a Arbolanche de no ser sino un mero plagiante de Tixier: los textos expuestos demuestran que el poeta tudelano se sirvió de este conocido repertorio renacentista no sólo en detalles aislados, sino en pasajes completos, que no pasan de ser una mera traducción de determinados epígrafes de la *Officina*. Pero el descubrimiento realizado gracias a la mencionada estrofa lírica del poeta bilbilitano va mucho más lejos del capital hallazgo de la principal fuente de Arbolanche: como a continuación demostraremos, el descubrimiento es de una gran importancia para el estudio lingüístico-literario de *Las Habidas*, así como para la propia hermenéutica y edición de la obra.

V.1. Comencemos por hacer ver el interés del hallazgo de la fuente principal de cara al estudio de lengua de la obra y, más concretamente, de los latinismos utilizados por Arbolanche. Leamos, en efecto, el siguiente pasaje del libro VII de *Las Habidas*, donde encontramos una “erudita” relación de personajes que no entraron por la primera puerta del Infierno, esto es, por la guardada por la Fe:⁴⁴

[...]

No tuuo entrada aqui nadi de aquellos
que la fe quebrantaron y traydores

⁴² Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, p. 156.

⁴³ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 222.

⁴⁴ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 606 (= f. [132^v], 10-15).

fueron, no tuuo entrada Laumedonte
por no cumplir la fe tan prometida
a Neptuno y Apolo **conditores**
de la ciudad de Troya ya abrasada.
[...]

y, tras recordar lo que González Ollé escribió respecto al término *conditores*:⁴⁵

Conditores “fundadores” es un latinismo puro, del que no conozco ningún otro testimonio.

descubramos que el adjetivo no es sino un mero *calco textual*⁴⁶ del *conditores* que encontramos en el epígrafe *Proditores, periuri et perfidi* de la *Officina*:⁴⁷

Laomedon Neptuno et Apollini murorum Troiae conditoribus pac-
tam denegauit mercedem. [...]

Traigamos a la memoria, por otro lado, el término *edaces* del siguiente pasaje del mismo libro de *Las Habidas*, donde hallamos la parte final de la descripción de la quinta puerta del Infierno guardada por la Templanza:⁴⁸

[...] y a estos tales
edaces y tragones da en los ojos
con la puerta de hierro la Templança

y, después de recordar la nota del moderno editor al término “edaz”:⁴⁹

⁴⁵ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 764, nota 131v14 (*sic* en lugar de 132v14).

⁴⁶ Seguimos la nomenclatura que acuñamos al estidiar el “latín de laboratorio” de la poesía neolatina en nuestros trabajos “La influencia del mundo clásico en el poeta alcañizano Juan Sobrarias: estudio de sus fuentes literarias”, *Anales de la Universidad de Cádiz* II (1985), pp. 325-343; “*Poesías varias*” del alcañizano Domingo Andrés. *Introducción, edición crítica, traducción, notas e índices a cargo de...*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses (C.S.I.C.), 1987, pp. XLVI-LVII; *El humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Instituto de Estudios Turolenses (C.S.I.C.), Excmo. Ayuntamiento de Alcañiz, 1990, pp. 345-364.

⁴⁷ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 400.

⁴⁸ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 617 (= f. [138r], 22-24).

⁴⁹ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. I, p. 266, *s. u.* “edaz”.

[...] No conozco ningún otro testimonio de esta palabra, representante del adjetivo latino, bien documentado, *edax*, *edacis*. Solamente en M. Alonso, *Enciclopedia del idioma*, figura *edax* “que destruye o consume lentamente”, significado que tenía en latín, pero sin ninguna autoridad.

señalemos que el adjetivo latino es de nuevo un cultismo sacado probablemente del epígrafe *Gulosi, edaces et uinolenti* de la *Officina*,⁵⁰ que, como demostramos a lo largo de nuestro trabajo,⁵¹ no cabe duda que utilizó Arbolanche, o de la entrada *Edaces et gulosi* del *Locorum insignium index tomi secundi* de la misma obra.⁵²

V.2. Pero si rentable es el descubrimiento de la fuente principal para el estudio de lengua de la obra, no menos lo es para el literario.⁵³

V.2.1. Veamos, en primer lugar, su interés desde el punto de vista de la hermenéutica, comenzando por la utilidad para constatar posibles *lapsus* del autor en el campo de la mitología. Recordemos, en efecto, el siguiente pasaje del libro I de la obra, en el que Arbolanche, siguiendo en ello un camino previamente trazado por Justino,⁵⁴ hace una lista de personajes que fueron criados por un animal:⁵⁵

lo qual al parecer seria dudoso
y fabula fingida, si no fuesse
notorio a todo el mundo quel gran **Remo**¹,
de Roma fundador, fue de vna Loua
nutrido, y de vna perra el gran **Ciro**⁴,
y **Iupiter**² (a quien la gente entonces
bezerros como a Dios sacrificauan)

⁵⁰ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 326.

⁵¹ Cf. los textos a los que se refieren las notas 23 y 87.

⁵² Cf. *Officinae...*, t. II, p. [472].

⁵³ En este ámbito el propio descubrimiento de que la mayor parte de los largos pasajes “eruditos” de *Las Habidas* son una mera traducción de determinados epígrafes de la *Officina*, implica *per se* una sustancial aportación al estado actual de la investigación de las fuentes utilizadas por Arbolanche (cf. los textos de González Ollé a los que se refieren las notas 2 y 3, así como nuestro posterior comentario a los mismos en el apartado II).

⁵⁴ Recuérdesse que en IVST. 44,4,12 se razona que las vicisitudes de Habis serían fabulosas, si no se contara con que Rómulo y Remo, fundadores de los romanos, fueron alimentados por una loba y que Ciro, rey de los persas, fue criado por una perra:

[...]Huius casus fabulosi uiderentur, nisi et Romanorum conditores lupa nutriti, et Cirus, rex Persarum, cane alitus proderetur. [...]

El impacto del citado pasaje se deja ver en el hecho mismo de que Arbolanche abra su lista con Remo y Ciro (cf. et nota 1).

⁵⁵ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 372-373 ff. (= [15^v],26-29-[16^r]1-10).

mamo la leche de montesa cabra,
de loua **Polifemo**³ fue criado,
y **Paris**⁶ por lo mismo, y una cierua
crio a **Telepho**⁵, assi como esta **Abido**⁷,
al qual besando las doradas Nimphas
dexaron con los tiernos ceruatillos,
y en el ondoso mar se sumergieron.

y, tras constatar que el pasaje está sacado indudablemente del epígrafe *Animalia diuersa mansuefacta, quorumque ministerio usi sunt homines* de la *Officina*:⁵⁶

¹**Remum** in primis et Romulum ferunt a **Lupa** nutritos fuisse, quos Amulius auus perdendos exposuerat. [...]

² Ferunt et **Iouem** educatum fuisse a **Capra**, a cuius nomine dictus est Aegiocus. [...]

³ **Polyphemus** Cyclos nutritus est a **Lupa**. [...]

⁴**Cyrus** (qui postea rex fuit Persarum), Astyagis aui mandato expositus, nutritus est a **Cane**. [...]

⁵ **Telephus** Herculis filius ex Auge nympa repertus est inter frutices, quum adhuc esset infans, **Cerua** pastum suppeditante. [...]
[...]

⁶**Alexandro** Priami filio (cui postea Paridi fuit nomen) alimentum suggestit **Vrsa**.

[...]

⁷ **Habidem**, Hispaniae regem, **Ferae**, **Canes**, **Sues** et **Cerua** incredibili pauerunt humanitate.

observemos que Arbolanche se equivocó, al afirmar que París había sido alimentado, como Polifemo, por una loba, pues la fuente nos deja claro que lo fue por una osa; el término correcto, además, no hubiera entorpecido la métrica del endecasílabo:

y Paris por una osa, y una cierua

V.2.2. El hallazgo de la fuente nos sirve igualmente para alumbrar unas referencias mitológicas que de otro modo resultarían totalmente oscuras. Es el caso, de un lado, del siguiente pasaje del libro IV de la

⁵⁶ Cf. *Officinae...*, t. II, pp. 226-228.

obra, donde Venus recuerda a Cupido algunos nombres de grandes personajes subyugados por su poder:⁵⁷

Mucho mas que esso amado Cupido
 ha podido tu flecha, dixo Venus,
 pues pudo hazer que la hija del gran Phebo
Pasiphe² fuesse del manchado Toro
 enamorada, y de la Cabra roxa
 aquel otro **pastor tan conocido**⁴,
 y la gran **Semiramis**¹ de vn caballo,
 y el rey **Xerxes**³ de vn Platano arbol verde,

El elenco, sacado a todas luces del epígrafe *Animalium et aliarum rerum amatores* de la *Officina*:⁵⁸

¹**Semiramis** adamauit equum, ut diximus,⁵⁹ ²**Pasiphae** dilexit taurum. [...]

³ [...] Multorum quoque literis proditum est amatam a **Xerxe** platanum.

⁴ Iam diximus⁶⁰ **Cratidem** pastorem amore caprae exarsisse. [...]

nos descubre que “aquel otro pastor tan conocido” era Cratis.⁶¹

Y es el caso, por otra parte, del siguiente pasaje del libro VII, donde el autor, tras describir la puerta de la Esperanza, hace una relación de los personajes de la Antigüedad que pudieron pasar por ella:⁶²

La otra segunda puerta en cuya guarda
 ves que esta la Esperança enguirnaldada
 del verde lauro, y en la mano diestra
 con vn espejo claro y transparente
 recibe a los que en su virtud fiaron,
 o por mejor dezir para alcançalla
 en su animo y sus fuerças, como fueron

⁵⁷ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. (= f. [71v],8-15).

⁵⁸ Cf. *Officinae...*, t. I, p. 255.

⁵⁹ Cf. *Officinae...*, t. I, p. 247, dentro del epígrafe *Libidinosi et lasciuu*.

⁶⁰ Cf. *Officinae...*, t. I, p. 252, dentro del epígrafe *Libidinosi et lasciuu*.

⁶¹ Traigamos a la memoria que, según una versión mitológica, de la relación entre Cratis y una cabra nació el dios Pan (cf. P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona – Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1981, col. 403 b, s. u. “PAN”).

⁶² Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, pp. 607-608 (= ff. [133r],23-30-[133],1).

¹**Epaminonda, Vtroque⁴, el Espartano²,**
y **Cotie³**, y otros infinitos destos:

relación esta tomada del epígrafe *Bellicosi uiri cum illustribus uictoriis* de la Oficina:⁶³

[...]

¹**Epaminondas**, Thebarum princeps, cum Lacedaemoniis congressus, multas uictorias retulit. Traiectus lancea et in castra semianimis relatus, ubi audiuit saluum esse scutum suum nec ab hostibus raptum, “Bene res habet” inquit “mortem hanc morior lubens”. Atque ita gratulabunsus expirauit.

²**Leonidas** Spartanus quatuor, nec amplius, suorum millibus stipatus, ausus est manum conserere cum numeroso illo omnium post homines natos populosissimo Xerxis Persarum regis exercitu, apud Angustias Thermopylarum, ubi parta uictoria immortale quoque sibi nomen peperit. Idem quoque solebat hortari, ut pranderent, tanquam apud inferos coenaturi: quo uerbo uidebat eos esse uacuos metu. [...]

³**Porsena** rex Hetruscorum dum Tarquinius in urbem restituere tentans Ianiculum cepisset, **Horatius Cocles** pro ponte sublicio stetit, sustinuitque hostilem impetum, donec pons a tergo frangeretur, quo cum in Tyberim decidit. [...]

[...]

⁴ Sunt et alii plerique uirtute memorabiles, ut ex Troianis Priamus, Aeneas, Hector, Paris, Deiphobus, Troilus. Ex Graecis Agamemnon, Menelaus, Achilles, Ajax uterque, Patroclus, Vlysses, Nestor, Diomedes. [...]

y relación esta que hemos de consultar para saber que tras los de otro modo oscuros *Vtroque*⁶⁴ y *el Espartano* se esconden sendas referencia a *Ajax uterque*⁶⁵ y a Leónidas.⁶⁶

⁶³ Cf. *Officinae...*, t. I, pp. 292-300.

⁶⁴ El cultismo utilizado por Arbolanche es impreciso en términos morfológicos: antes que *Vtroque* el poeta tudelano debería haber escrito *Vterque*.

⁶⁵ Recuérdese que en la mitología griega había dos héroes con el nombre de *Ajax*: Ájax, de Locres, era llamado “hijo de Oileo”, para distinguirlo de Ájax, hijo de Telamón o el “Gran Ajax” (cf. P. Grimal, *op. cit.*, cols. 65 a-67 b, s. u. “I.- ÁYAX (o AYANTE)” y “II. ÁYAX”).

⁶⁶ A Leonidas lo saca también a la palestra Arbolanche en la relación de personajes que entraron por la sexta puerta del Infierno (cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 622 616 (= [140^v],15)):

como Leonidas el Lacedemonio.

V.2.3. Pero en el ámbito de la hermenéutica el hallazgo de la correspondiente fuente nos puede ayudar también a comprobar el grado de conocimientos de latín de Arbolanche. Leamos así el siguiente pasaje de *Las Habidas*, donde encontramos una relación de los personajes que no entraron por la puerta del Infierno custodiada por la Prudencia:⁶⁷

Mas no entraron por aqui los que se dieron
tanto olvidar las cosas, que de aquello
que agora hazian ya no se acordauan,
como **Mesala**¹ que oluido su nombre,
o **los de Tracia**² que de quatro en quatro
han de contar por no tener memoria,
o como **Atico**³ el rudo, que los nombres
de los quatro elementos no podia
llegar a saber, pues no da entrada
a semejantes esta gran portera,

que Arbolanche ha sacado del epígrafe *Obliuiosi et qui memoria exciderunt* de la obra de Ravisio Textor:⁶⁸

¹ **Messala Coruinus** morbi diritate sui nominis oblitus est, auctore Plinio.

[...]

² **Thraces** tam obtuso sunt ingenio, et adeo infoecunnda memoria, ut, quaternarium numerando nequeant transcendere.

³ **Atticus**, Herodis Sophistae filius, tanta fuit ingenii hebetudine, ut ne elementorum quidem nomina perdiscere aut retinere umquam potuerit.

Y caigamos en la cuenta de los dos gruesos errores de traducción cometidos por el poeta tudelano: como es lógico, los tracios no eran de ingenio tan obtuso “que quatro en quatro han de contar por no tener memoria”, sino que lo eran porque “no sabían contar de cuatro en cuatro”; y lo que Ático el rudo no podía llegar a saber no eran los nombres de los “cuatro elementos” (tierra, fuego, aire y agua) sino los nombres de las “letras”, que es lo que verdaderamente designa el plural *elementa* del texto latino.

⁶⁷ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 616 (= [137^v],8-17).

⁶⁸ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 404.

V.3. Mucho más rentable resulta la localización de la oportuna fuente en el campo de la crítica textual y, más específicamente, para subsanar las muchas erratas que encontramos tanto en la edición renacentista como moderna de la obra⁶⁹ dentro del ámbito de los nombres propios, defecto este que no pasó desapercibido a sus contemporáneos, como nos hacen ver los uu. 61-64 de la *Epistola embiada por Don Melchior Enrico, Maestro en Artes, a su discipulo Hieronymo Arbolanche*, que, como ya dijimos, abre *Las Habidas*:⁷⁰

Hallan mil consonantes trastrocados
y palabras dubdosas, que de veras
se rien, porque Afrauia vna vez vemos
y Afrania luego tras lo tal lemos.

así como los uu. 65-68 de la *Inuectiua contra Arbolanches* de Serón:

Hic schedas produc opicas referque,
Hic potes doctas recitare Haudidas:
Paegasus noster stipuisse tales
Fertur Hadiuas.

donde, como ya expusimos en nuestro anterior trabajo,⁷¹ el poeta bilbilitano trocó intencionadamente *Haudidas* en *Hadiuas* para reírse de las erratas de la obra y ridiculizarla señalando en un hábil juego con la mitología clásica que el propio Pegaso⁷² se había quedado estupefacto ante tamaño engendro del *Hades*; y defecto este, en fin, del que tuvo que defenderse el poeta tudelano en los vv. 49-50 de la *Respuesta* a su maestro Melchor Enrico:⁷³

Ni se si lleuo nombres trastrocados:
se que es la culpa de las impresiones

⁶⁹ Recordemos que la edición de F. González Ollé es sólo una edición facsimilar de la publicada en Zaragoza en 1566 (cf. nota 1). Aclaramos, por otra parte, que el moderno editor no hace mención alguna en sus notas a ninguno de los problemas de crítica textual que estudiamos a continuación, como tampoco a los de hermenéutica comentados anteriormente.

⁷⁰ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 349 (= f. [4^r],19-22).

⁷¹ Cf. J. M^a. Maestre Maestre, “Serón contra Arbolanche...”, pp. 440-441.

⁷² Como también ya expusimos en nuestro artículo “Serón contra Arbolanche...”, p. 441, el interés del poeta bilbilitano por sacar a relucir a Pegaso se entiende mejor a la luz del pasaje de Arbolanche al que se refiere la nota 8.

⁷³ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 353 (= f. [6^r],10-11).

Y para ejemplificar esta utilidad comenzaremos por solventar con la debida acribía tres problemas de crítica textual que aparecen en los pasajes anteriormente citados y que a buen seguro habrá detectado ya nuestro avisado lector. Nos referimos, en primer lugar, al siguiente endecasílabo, falto de sentido sintáctico y de una sílaba en su métrica:⁷⁴

y **si Simitras** hizo preñada

cuyo erróneo *si Simitras* corregimos rápidamente en *Sisimitritas* a partir de la siguiente entrada del epígrafe *Incestuosi* de la *Officina*:⁷⁵

Sysimithritas, Persarum satrapas, duos ex matre liberos suscepit. [...]

Recordemos, en segundo término, el siguiente heptasílabo:⁷⁶

Bilis hija de aquella

cuyo desacertado nombre propio hemos de corregir en *Biblis* a tenor del *Biblide* que hallamos en el pertinente texto del mismo epígrafe de Ravisio Textor:⁷⁷

Caunus, Mileti ex Cyane filius, quum esset forma liberali, adamatus est a sorore Biblide ad incestum usque, cuius poenitentia postea se interfecit. [...]

Y nos referimos, en tercer y último lugar, a este otro endecasílabo:⁷⁸

y **Cotie**, y otros infinitos destos:

cuyo erróneo *Cotie* corregimos fácilmente en *Cocle* o, mejor aún, en *Cocles*⁷⁹ a partir también del oportuno epígrafe *Bellicosi uiri cum illustribus uictoriis* del repertorio de Ravisio Textor:⁸⁰

⁷⁴ Cf. el texto al que se refiere la nota 30.

⁷⁵ Cf. el texto al que se refiere la nota 32.

⁷⁶ Cf. el texto al que se refiere la nota 30.

⁷⁷ Cf. el texto al que se refiere la nota 32.

⁷⁸ Cf. el texto al que se refiere la nota 62.

⁷⁹ Precisamos que esta última lectura, mucho más correcta desde el punto de vista de la transcripción del nombre latino, no entorpece para nada la métrica del endecasílabo.

⁸⁰ Cf. el texto al que se refiere la nota 63.

[...] **Horatius Cocles** pro ponte sublicio stetit, sustinuitque hostilem impetum, donec pons a tergo frangeretur, quo cum in Tyberim decidit. [...]

Pero la utilidad de los correspondientes epígrafes de la *Officina* no queda en esos tres erróneos versos. Insistimos en que el repertorio de *Textor* supone una ayuda preciosa para corregir otras muchas erratas de los nombres propios de *Las Habidas*. Recordemos así el siguiente pasaje del libro VII de la obra, donde Arbolanche hace una relación de personajes que entraron por la primera puerta del Infierno, esto es, la guardada por la Fe:⁸¹

tambien **Pericles**¹ el que quiso tanto
a su muger Aspazia, y aun **Emilio**²
el que mato a si mismo por su esposa,
y **Ciampo**³ tambien que hizo lo mismo.

y, tras percatarnos de que el mismo está sacado del epígrafe *Amor coniugalis* de la obra de Tixier:⁸²

¹ **Pericles Aspasia** uxorem adeo dilexit, ut nunquam egrederetur domo, quin eam dissuauiretur. Vnde ueteres comoediographi Deinnyram et Iononem eam uocabant.

² **Aemylius** adolescens seipsum interfecit, quod delitscentem in uepribus uxorem, pro fera interficisset. Autor Plutarchus.

³ Idem quoque fecit **Cyanippus** Thessalus propter uxorem a canibus dilaniatam. [...]

evidenciemos que el *Ciampo* del texto ha de corregirse en *Cianipo*, dado que de otro modo al endecasílabo le faltaría una sílaba.

Por otro lado, leamos estos dos endecasílabos del mismo libro, donde Arbolanche incluye a Alcibiades entre los personajes que tampoco pudieron pasar por la primera puerta del Infierno:⁸³

ni **Alcibiades** tampoco, el que Atimea
muger del principe Egido gozaua,

⁸¹ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 603, f. (= [131^r],23-26).

⁸² Cf. *Officinae...*, t. II, p. 378.

⁸³ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 603, f. (= [132^r],11-12).

y tras descubrir que su información está sacada del epígrafe *Adulteri et adulterae* de la *Officina*:⁸⁴

Alcibiades Atheniensis cum Thimea, Agidis, regis uxorem libidinari solitus est. [...]

observemos que el pasaje de Ravisio Textor nos hace ver que el nombre *Atimea* ha de ser corregido en *a Timea*, de la misma manera que *Egido* ha de ser enderezado en *Agido*.⁸⁵

Y, por último, traigamos a la memoria los siguientes versos del mismo libro, donde Arbolanche ofrece una lista de los personajes que no pudieron entrar por la puerta de la Templanza:⁸⁶

Ni Philoxeno¹ Gnato,³ ni aun Erixide,²
que tener desseauan las gargantas
de Gruas por gustar de la vianda.
Herclides⁴ no entro, ni aun entrar pudo
Phago⁵ el guloso, que vn Iauali entero
se comio en vna noche, y treinta panes.
Ni **Achisilao**,⁶ que del beuer superfluo
dio a la funesta muerte su tributo.

que Arbolanche saca del epígrafe *Gulosi, edaces et uinolenti*:⁸⁷

Philoxenum¹ Eryxidis² et **Gnathonem**³ Siculum inter gulae proceres et cupiduioros posuit antiquitas, quod conuiuiis adhibiti sese in paropsides emungerent, ut abstinentibus caeteris largius soli fruerentur. Aiunt et Philoxenum ipsum optasse sibi collum gruis, quo maiorem in bibendo perciperet uoluptatem. Hoc tamen nonnulli tribuunt **Melanthio**, ut apud Caelium Clearchus.

[...]

Heraclides⁴ Pyctes infiniti prope cibi potusque fuit capax. Nec parem reperit in bibendo. Alios ad iectaculum inuitabat, alios ad prandium, quosdam ad coenam, quibus omnibus sine interstitio sufficebat solus.

[...]

⁸⁴ Cf. *Officinae...*, t. I, pp. 244-245.

⁸⁵ Actualmente traduciríamos *Agidis* por *Agis*, como podemos comprobar en las traducciones castellanas modernas de PLVT. *Ag.* 3,1, fuente griega original del pasaje.

⁸⁶ Cf. F. González Ollé (ed.), *op. cit.*, vol. II, p. 618 (= [138^v],14-21).

⁸⁷ Cf. *Officinae...*, t. II, pp. 328-329.

Phago⁵ fuit quispiam adeo gulosus, ut adhibitus mensae Aureliani aprum integrum, centum panes, ueruerem et porcellum uno die comederit biberitque Orcam uini. Autor Flavius Vopiscus.

[...]

así como del que lleva por título *Nunc de uinolentis dicendum*.⁸⁸

Archesilaus⁶ philosophus immodico uini haustu excessit.

Y caigamos en la cuenta, en primer lugar, de que, si Arbolanche escribió realmente lo publicado en la edición renacentista de su obra, convirtió erróneamente en un solo personaje a Philoxeno y a Gnato.⁸⁹ Es seguro, sin embargo, que atribuyó a estos dos personajes y a Erixide, que en realidad era el padre de Philoxeno, una noticia que la *Officina* solo atribuye a este último. La información suministrada es, además, inexacta, dado que Philoxeno deseaba tener un cuello de grulla no “por gustar de la vianda”, sino para deleitarse más en la bebida. Observemos, de otra parte, que los nombres de *Herclides* y *Achisilao* han de corregirse en *Heraclides* y *Archesilao*, respectivamente. Y todo esto sin dejar de señalar que, al hablar de *Phago*, Arbolanche trocó en “treinta” los “cien” panes consignados por Ravisio Textor, consiguiendo así el bisílabo que necesitaba para cerrar las once sílabas del verso.

Para terminar este apartado, señalamos que, aunque por regla general podemos decir que las erratas de los nombres propios de personajes de la Antigüedad que hallamos en el texto de la edición de *Las Habidas* de 1566 se pueden y se deben corregir a la luz de los correspondientes epígrafes de la *Officina*, como nos demuestran los pasajes anteriormente citados, esa norma no ha de cumplirse siempre: el investigador tiene que sopesar si se trata realmente de una errata o de una modificación intencionada por parte del poeta tudelano. Recordemos, por ejemplo, el siguiente endecasílabo:⁹⁰

⁸⁸ Cf. *Officinae...*, t. II, p. 330.

⁸⁹ Cabe la posibilidad, en efecto, de que falte una coma en la edición de *Las Habidas* de 1566 entre *Philoxeno* y *Gnato*: de esta suerte el texto seguiría teniendo sentido –no representa, en efecto, una objeción absolutamente insalvable desde el punto de vista sintáctico el hecho de que por razones métricas no hallemos la conjunción *ni* que también esperaríamos delante del último personaje– y no se daría la mencionada confusión de considerar como uno mismo a los dos referidos comilones de la Antigüedad.

⁹⁰ Cf. el texto al que se refiere la nota 30.

Tambien a **Philomena** el inhumano

y pensemos que, aunque *Philomena* podría ser corregido en *Philomela* a la luz del siguiente pasaje del epígrafe *Incestuosi* del repertorio renacentista:⁹¹

Tereus rex Thracum, Martis filius ex Bistonide nympha, Philomelam filiam Pandionis regis Athenarum, uxoris suae Prognēs sororem, stuprauit. [...]

la lectura de Arbolanche debe mantenerse en este caso, dado que son muchos los textos poéticos hispanos donde encontramos *Filomena* en lugar de *Filomela*: no olvidemos, en definitiva, que *Philomena*, término que hallamos en el *Lexicon* de Nebrija en lugar de *Pilomela*⁹² y vocablo utilizado por Pedro Martir de Angleria (*De orbe nouo* I,8,2) al contar la fábula con que los indígenas de La Española explicaban el canto nocturno de un pájaro nativo, es la variante del nombre mitológico que se difundió en la Edad Media, como ya puso de relieve M^a. R. Lida de Malkiel.⁹³

VI. Llegado el momento de sacar las pertinentes conclusiones, comenzamos por señalar que gracias a la correcta edición e interpretación de una estrofa de la *Inuectiua contra Arbolanches, omnium poetarum et Virgiliti detractorem* de Antonio Serón hemos descubierto que la fuente principal de la que en realidad salió la aparentemente vasta erudición del poeta tudelano fue la *Officina* de Ravisio Textor. De este célebre repertorio sacó Arbolanche todos aquellos largos pasajes de su obra, repletos de nombres y noticias de la Antigüedad, cuyas fuentes intentó rastrear F. González Ollé en la literatura greco-romana. El autor de *Las Habidas* se limitó a adaptar, casi en el mismo orden que lo hallaba, el material recopilado por Tixier. El descubrimiento de la fuente resulta de capital importancia por cuatro razones distintas, fuera de la que por sí misma representa la mera constatación

⁹¹ Cf. el texto al que se refiere la nota 32.

⁹² Cf. G. Colón - A. J. Soberanas, *Elio Antonio de Nebrija. Diccionario latino-español (Salamanca 1492). Estudio preliminar por...*, Barcelona-Puvill Editor, 1979, f. [IIv]. La entrada del gramático andaluz dice exactamente: "Philomena. ae. hija fue de pandion".

⁹³ Cf. M^a. R. Lida de Malkiel, "El ruseñor de las *Geórgicas*" en *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 39-52. Sobre la inversión de los papeles de Philomela y Procne en los poetas latinos frente a los griegos, cf., por otro lado, P. Grimal, *op. cit.*, col. 202 a, s. n. "FILOMELA".

de tan gran influencia: gracias al hallazgo encontramos nuevas luces, en el ámbito literario-lingüístico, sobre muchos de los cultismos utilizados por Arbolanche, nos es posible explicar oscuros pasajes que de otra manera hubiera sido difícil alumbrar, calibramos los conocimientos de latín que tenía el poeta tudelano, y, lo que es más importante, y nos es factible corregir con tanta rapidez como seguridad muchas de las erratas que, como ya denunciaron los contemporáneos, afean el texto de *Las Habidas*.

Mónica María Martínez Sariago

**El *carpe diem* en la literatura náhuatl: un caso de
poligénesis**

La antigua poesía náhuatl, dominada por un sentido radical de limitación y transitoriedad que le comunica un tinte dramático y le otorga un singular atractivo, contiene constantes formulaciones de los tópicos que en la historiografía literaria occidental se conocen como *tempus fugit, ubi sunt?* y *carpe diem*. Partiendo de los estudios que en el ámbito de la filología clásica se han hecho sobre este último, pasamos revista a su definición y a los versos bautismales del mismo, sin olvidar, no obstante, que en razón de un origen último ligado a la contraposición del ciclo perenne de la naturaleza con la finitud de la vida humana, se halla sujeto a la poligénesis, concebida como el espontáneo brotar de un tema en diversas culturas. Ya en varias ocasiones se ha insistido en la presencia del tópico en la literatura mesopotámica o en la egipcia, pero nunca se han estudiado con profundidad sus abundantes apariciones en la poesía náhuatl. Por esta razón, tomando como base las cuatro coordenadas que Márquez Guerrero (1997) propone como fundamento del tópico, afrontamos un análisis detallado de su presencia en la poesía de los antiguos aztecas¹.

1. Literatura grecolatina: intertextualidad y difusión de un tópico

1.1. Definición

La fórmula horaciana *carpe diem* sirve para la designación del tópico que, en palabras de Vicente Cristóbal, puede definirse como “la invitación a disfrutar del momento presente dejando de lado todo futurible y alegando para ello que el mañana es incierto, que la muerte es segura e imprevisible, o que la juventud no dura siempre” (1994a:

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto BFF2003-06547-C03-03, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

225). Si a la hora de estudiar un tópico literario la tarea previa a la descripción de la forma que el lugar común toma en cada una de sus apariciones es la de llevar a cabo el análisis de los elementos que lo constituyen, al afrontar el estudio del *carpe diem*, tópico verdaderamente complejo, debemos aludir a la existencia de cuatro rasgos esenciales enumerados por Márquez Guerrero (1997: 201):

- 1) la actualidad del momento, que se expresa mediante una cláusula temporal introducida por la conjunción latina *dum* o equivalentes semánticos;
- 2) un razonamiento en torno a la brevedad de la juventud y la belleza, efímera como las flores y los frutos;
- 3) la amenaza de la vejez y de la muerte que pone fin a los placeres, con frecuencia acompañada de imágenes referidas a la noche y a las tinieblas;
- 4) la exhortación al placer mediante una frase en imperativo o subjuntivo.

1.2. Horacio o los versos bautismales del tópico

El *carpe diem* es un pensamiento nuclear del discurso horaciano, un contenido que se ha fijado imponiendo una forma bastante regular - subordinación a una estampa paisajística previa, sintaxis impresiva y léxico bien definido- y que es, sin embargo, capaz de revestir variaciones ilimitadas, “un motivo que, tomado de la tradición grecolatina, especialmente de los antiguos líricos, y revitalizado en su confluencia con el epicureísmo, halló consonancia en el propio sentir del poeta y fue potenciado por él en razón de dicha aquiescencia íntima” (Cristóbal, 1994b:188). La muestra más representativa es, obviamente, la oda I,11, la que recoge la fórmula susodicha y de la que se ha afirmado que contiene todo Horacio. En ella el poeta aconseja a una mujer llamada Leucónoe² que no acuda presurosa a consultar los números

² Sobre el nombre asignado por Horacio a Leucónoe ha corrido mucha tinta – cfr., por ejemplo, Smith (1919), para quien una adecuada traducción al inglés sería ‘Miss Newton’, Grimm (1962: 317) y Arkins (1979:257) -, pero la interpretación más acertada es, quizá, la de Lee (1964), que resume las principales hipótesis esbozadas hasta el momento de publicación de su artículo y las engarza de forma original. Con una secuenciación que responde al orden que ha seguido en la exposición que precede al párrafo que citamos, expone: “(4) Leuconoë thinks about death; (3) she is a circumspect, even pious girl but (2) her obsession drives her to superstitious attempts to clear away her fears and (1) this is silly, for if she could live in the present, Horace might even be able to make

babilonios para saber los días que a ella y a su amado les tienen destinados los dioses, que no ponga sus esperanzas demasiado lejos porque el mañana es incierto, y que disfrute de los placeres del momento³. Recordemos el texto:

Tu ne quaesiris (scire nefas⁴) quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. Vt melius quicquid erit pati!
Seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrhenum⁵, sapias, uina liques⁶ et spatio breui
spem longam reseces⁷. Dum loquimur, fugerit inuida
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.

Tú no preguntes ¡ pecado saberlo! qué fin a mí, cuál a ti dieron los dioses, Leucónoe, ni las babilonias cábalas consultes.
¡Cuánto mejor soportar lo que venga, ya si muchos inviernos nos ha concedido Júpiter o si es el último este que ahora deja sin fuerzas al mar Tirreno batiéndolo contra los escollos que se le enfrentan!
Sé sabia, filtra el vino y, siendo breve la vida, corta la esperanza larga.
Mientras estamos hablando, habrá escapado envidiosa la edad: aprovecha el día, fiando lo menos posible en el que ha de venir.⁸

Fascinados por esta pieza, los filólogos, provistos de instrumentos críticos cada vez más finos, no han cesado de profundizar en la inter-

love to her. All the associations that cluster about her name are called into play” (1964: 121).

³ Se trata, sin lugar a dudas, como expresivamente ha dicho Maleuvre, de la “vignette impérissable du bon vivant à la panse rebondie, la calvitie voilée d’une branche de laurier, et dispensant, une coupe à la main, des cours particuliers à mademoiselle Leuconoé, étudiante dès sciences astrologiques” (1998 :73). Estudios de conjunto sobre el poema se deben también a Grimm (1962), Arkins (1979), para quien el texto es un buen ejemplo de cómo el poeta hace uso de algunas de sus preocupaciones más constantes, el vino y la muerte, insertas en el contexto de un poema amoroso, “familiar themes being given added point by their association with the equally powerful theme of love” (1979: 264); y Évrard (1995).

⁴ Cfr. Bianco (1962), que, con objeto de aclarar el sentido global del poema, alejándolo de burdas trivializaciones, explica el sentido que tiene en el conjunto la expresión *scire nefas*.

⁵ Un brevísimo comentario sobre *quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare/ Tyrrhenum* se debe a Reinhold (1969).

⁶ Sobre la expresión horaciana *sapias, uina liques*, cfr. Veyne (1967).

⁷ La secuencia *et spatio breui/ spem longam reseces*, que tantos quebraderos de cabeza a dado a la crítica, es analizada con detalle por Hulton (1958).

⁸ Traducción de Vicente Cristóbal en Horacio (1985).

pretación de la oda, leída algunas veces como poema de desesperación y de angustia “un des poèmes les plus atroces qu’ on ait écrits” (Bardon, 1973: 60)⁹, otras como “a plausible but dishonest line serving his goal of seduction” (Anderson, 1993: 122)¹⁰ e incluso, sorprendentemente, como discurso dirigido por Augusto a Mecenas, hipótesis que trata de demostrar Maleuvre (1998) en un bien documentado estudio¹¹. Sea como sea, lo que resulta esencial para nuestro propósito es la yuxtaposición de la estampa invernal plasmada en la borrasca marina con una serie de exhortaciones al goce que culminan con el consabido *carpe diem*; porque dicha *liaison* de espectáculo natural y avisos sobre la fugacidad de la vida, y sobre la conducta que conviene seguir a consecuencia de tal premisa, constituye una formulación tópica, apreciable en otros poemas y consignada, por tanto, en las cuatro coordenadas de Márquez Guerrero (1997: 201). West (1967: 54) ha puesto de relieve cómo a fuerza de repetir la célebre consigna, ésta ha perdido su fuerza originaria, valor que, por su vigor extraordi-

⁹ Menos contundente pero igualmente pesimista se muestra Évrard (1995), que en un reciente estudio demuestra cómo bajo la ligereza de la superficie hallamos contrapuntos sombríos que enriquecen la lectura de la oda y le dan una insospechada profundidad. Sostiene, en efecto, que ni la sinécdoque *hiems* por *annus*, ni la personificación de *aetas*, ni las metalepsis *liques* y *carpe* son inocentes, sino que se unen para teñir el mensaje hedonista de un matiz discretamente desengañado.

¹⁰ “When (...) the speaker urges her to forget the question of their future relationship, the advice may be more self-serving than genuinely helpful to Leuconoe” (Anderson, 1993: 119). Anderson ilustra hasta qué punto resulta interesado el consejo otorgado a Leuconoe por el yo lírico - “The special quality of 1,11, I think, arises from the interested way with which the friend of Leuconoe perfunctorily exploits the serious rethoric of CD that in three earlier poems has been developed elaborately, seriously, and convincingly by a disinterested and honorable speaker”- y considera que precisamente en esta versatilidad de la voz poética es donde reside uno de los mayores atractivos de las odas horacianas.

¹¹ En opinión de Maleuvre el interlocutor de Leucónoe es el Príncipe. Por el historiador Dión Casio sabemos, en efecto, que Augusto decretó la prohibición de consultar a los astrólogos sobre la muerte ajena (*quem tibi*) pero también sobre la suya propia (*quem mihi*), pues la predicción podía dar lugar a toda suerte de especulaciones y de intrigas en torno a su sucesión (*scire nefas*). Leucónoe, por su parte, sería Mecenas, no sólo porque la pieza guarde una serie de paralelos estructurales con la oda liminar, que expresa la bienvenida a este último, sino también porque tiene puntos de contacto con otras muchas odas que se le dirigen a este personaje, bien secretamente (I,9; I,38, e, incluso, II,14), bien de forma abierta (III, 29 o II,17, donde, justamente, Augusto acusa a su ministro de desear su muerte). No debe rechazarse la idea de que el adjetivo *Tyrrhenum* (v.6) tenga como cometido atraer la atención sobre los orígenes etruscos del destinatario. Por otra parte, es legendario el temperamento angustiado de Mecenas, sentimiento similar al de Leucónoe, cuyo seudónimo, próximo por su estructura fónica al de *Maecenas*, se presta a toda una serie de alusiones irónicas concernientes la profunda impotencia de un espíritu torturado por la llamada de lo sublime (Maleuvre, 1998: 79-81).

nario, no debería pasar desapercibido a un latinista. Porque, aunque Keseling ha sugerido que la forma titular del tópico puede haberse conformado a partir de una expresión de Epicuro en su *Carta a Meneceo* 126 (1927: 508-509)¹², se trata, en realidad, como señala Traina, de una expresión “senza precedenti in latino” (1973: 6), y ello pese a que el propio Horacio había empleado ya en el epodo XIII la expresión vecina “*rapiamus...occasionem de die*”¹³. *Carpo*, verbo que procede del ámbito agrícola, significa propiamente ‘arrancar’ ‘recoger cortando’, con connotaciones no de delicadeza sino de rapidez y violencia¹⁴. En su juntura con *diem* construye una metáfora asombrosa, como ya señalaba el escoliasta Porfirión y como han repetido los comentaristas modernos, especialmente Traina, quien, al afrontar el análisis diacrónico del material anterior a Horacio, se apercibe de que su uso es bastante exiguo salvo en Catulo, que ya en 68,35 había construido este verbo con un objeto temporal (*illic mea carpitur aetas*), ofreciéndose, por tanto, como precedente del pasaje horaciano que se metaforizará, en última instancia, en el famoso *collige, uirgo, rosas*.

Nótese, por otra parte, que en Horacio se produce con mucha frecuencia la triple asociación de vino, perfume y guirnalda como representación del simposio, creando un ámbito que propicia la exhortación al disfrute de la vida. Y es que Horacio, como harán nuestros poetas aztecas, emplea estos elementos no por sus cualidades inherentes sino porque simbolizan la correspondencia entre el

¹² Se ha discutido también la dependencia de esta oda con respecto a la doctrina epicúrea, pero antes de realizar tal aseveración debe considerarse que la sola mención de la muerte llena a Horacio de melancolía, por lo que el poema carece del optimismo epicúreo ante el fin de la vida. Según Cristóbal, para quien no es necesario alegar, como hizo Castorina, que Horacio es “un epicúreo ideológicamente convencido pero sentimentalmente débil” (1965), hallamos “un eclecticismo moral proveniente de las varias filosofías helenísticas que, no se olvide, compartían conceptos más o menos fronterizos y equiparables” (1994b: 183). Más expresivamente lo había dicho ya Bertoni al afirmar que Horacio, como dúctil abeja, supo libar lo bueno de cada filosofía (1951: 312).

¹³ Explica Traina (1973: 8) que la elección del verbo fue en este caso determinada por el objeto, ya que de acuerdo con el dístico de Catón (*Dist.Cat.* 2, 26)– *fronte capillata, post est occasio calva* – el único modo de agarrar la ocasión, que sólo por delante tiene cabellos por donde prenderla, es actuando con celeridad.

¹⁴ “Non c’è nessuna delicatezza nell’accezione originaria del verbo, e non ha mai significato ‘godere’ prima degli ultimi poeti augustei. *Carpere* è un processo traumatico” (Traina, 1973: 11). Corrobora la idea el que la serie de *synonyma* y *iuxta-posita* registrados en el *Thesaurus* (Banier) sea negativa prácticamente en su totalidad, comprendiendo, entre otros, los verbos *lacero, distrabo, lanio, uexo*... “*Carpo* è dunque un ‘prendera a spizzico’, con un movimento lacerante e progressivo che va dal tutto alle parti: come sfogliare una margherita, o mangiare un carciofo” (Traina, 1973:12).

ciclo vital del hombre y el de la naturaleza. Como señala Gold, “he invites his readers to contemplate less the smell of a rose or the bouquet of a Falernian wine than their own place in the larger natural universe” (1993: 16)¹⁵. Así lo observamos, por ejemplo, en la estrofa central de la oda II 3, la célebre *Aequam memento*, que combina la prédica de la templanza con el consejo de aprovechar la felicidad presente en una perfecta síntesis de lo estoico y lo hedonístico. El cuadro del *locus amoenus*¹⁶ tiene una función introductoria idéntica a la que en otros muchos poemas del *carpe diem* desempeña la representación del paisaje, que se acoge, sobre todo, a la variación invierno-primavera¹⁷. La tendencia a esta disposición se revela, por ejemplo, en el epodo XIII, en las odas I,4, I,9, en la ya vista I,11, en la IV,7 y en la IV, 12, que constituyen la mayor parte de los poemas dedicados por Horacio al tópico en cuestión, sin olvidar que aparte de las versiones líricas del tema, el *carpe diem* se presenta también una vez en sus *Sátiras* (II,6, vv.90-97), y dos en sus *Epístolas* (I,4,12-14; I 11,22-25).¹⁸

¹⁵ La autora, sin embargo, señala que, aunque tanto el vino como la rosa son “recurrent life images”, existen interesantes diferencias en el modo en que se utilizan ambos símbolos: “One difference between them is that, although both contain a reminder of the fleeting present and the uncertain future, roses are more ephemeral than wine, which can be kept, aged, and stored for the next generation. Another difference is that whereas wine is in its very essence no longer a simple form of nature but an artefact of culture (...) the rose can be envisioned as a pure product of nature (...) and, even when in it is appropriated by a man and made part of a garland, a cushion, a sachet or a bed, it still retains its natural appearance and odor and is not transformed into a new identity. Wine exists only in culture; roses, although they are cultivated and can be changed into a different substance (perfume), are natural in form. The rose therefore is always in suspension between the human and the natural worlds” (1993: 17).

¹⁶ Quo pinus ingens albaque populus/
umbram hospitem consociare amat/
ramis? Quid obliquo laborat/
lympha fugax trepidare riuo?

¹⁷ Bardon (1944) resalta la relación que existe en Horacio entre la exhortación al placer y la contemplación de la naturaleza. El espectáculo natural produce en su ánimo una melancolía que se expresa mediante el *carpe diem*, pero que es de índole diversa según la estación aludida en los versos previos. Así, la melancolía invernal, por nacer del contraste que opone el frío de la estación a la fragilidad de la vida - fragilidad simbolizada por el hogar cuyo fuego parece precario, cercado por las fuerzas amenazadoras de la tempestad y de la nieve -, es de origen físico. Ante la primavera la melancolía de Horacio es, sin embargo, de naturaleza estética, pues se detiene, sobre todo, en el pétalo próximo a marchitarse o en el agua que fluye, denotativos de la fugacidad de la belleza presente.

¹⁸ Un meticuloso y documentado estudio sobre el *carpe diem* en la poesía horaciana es el del ya citado Cristóbal (1994b).

1.3. El tratamiento del tópico en la literatura grecolatina

Pero el tópico había sido abordado en la literatura latina con anterioridad a Horacio¹⁹. El precedente más significativo lo hallamos en la lírica catuliana, concretamente en el quinto de sus poemas, quizá el más célebre de la colección y, sin lugar a dudas, el más interesante en cuanto depositario del *carpe diem*. En este texto, notable por la profundidad emocional que irradia desde la felicidad de los primeros días del amor, la justificación para la exhortación a la vida y al placer es de carácter implícito, pero la idea que subyace es la misma que encontramos en Horacio: la oposición entre el ciclo perenne de la naturaleza – soles que mueren y renacen – y la caducidad de la vida humana, destinada a dormir una sola noche perpetua²⁰.

Vivamus mea Lesbia, atque amemus,
rumoresque senum seueriorum
omnes unius aestimemus assis!
soles occidere et redire possunt:
nobis cum semel occidit breuis lux,
nox est perpetua una dormienda.

Vivamos, querida Lesbia, y amémonos,
Y las habladurías de los viejos puritanos
Nos importen todas un bledo.
Los soles pueden salir y ponerse:
Nosotros, tan pronto acabe nuestra efímera vida,
Tendremos que dormir una sola noche sin fin.²¹

El marco de la poesía elegíaca romana, en la que tan fundamental papel desempeña el sentimiento amoroso, será, por sus cualidades intrínsecas y gracias a este poema, terreno abonado para el cultivo del

¹⁹ Una visión de conjunto sobre el tema del *carpe diem* en la literatura latina es ofrecida por Cristóbal (1994a).

²⁰ Además de la ausencia de un nexo causal que medie entre la exhortación a la vida y al amor y la constatación de lo irremediable de la muerte, se ha considerado la existencia de ciertas peculiaridades en la formulación catuliana del tópico. Traina, por ejemplo, afirma que el *carpe diem* de Catulo es “un presente intensamente vissuto, alternativamente goduto e sofferto, quando guardi a un passato felice (*fulsere quondam*); e il pensiero della morte, se affiora (*nox est perpetua una dormienda*), dà piú sapore alla vita (*da mihi basia mille...*). Il presente oraziano (...) è sempre in rapporto antitetico con l’idea del futuro, come due facce della stessa medaglia: una fuga dal domani, che sull’oggi proietta un’ombra di morte” (1973: 21).

²¹ Traducción de Ramírez de Verger en Catulo (1997: 52).

tópico. Tibulo y Propertio, en efecto, siguiendo el ejemplo de Catulo, se servirán del *carpe diem* como útil de persuasión para sus amadas, cuya dureza tratarán de vencer haciéndolas dóciles a sus solicitudes²². Y Ovidio, más tarde, en el Libro III del *Ars amatoria*, realizará una formulación del tema (III,59-80) que, por la evocación de sus dos más inmediatos predecesores – Tibulo y Propertio-, constituye, como ha puesto de relieve Cristóbal (1994a: 242), una plasmación espléndida de la tradicionalidad en el ámbito de la elegía:

Venturae memores iam nunc estote senectae:
 Sic nullum vobis tempus abibit iners.
 Dum licet, et vernos etiamnum educitis annos,
 Ludite: eunt anni more fluentis aquae;
 Nec quae praeteriit, iterum revocabitur unda,
 Nec quae praeteriit, hora redire potest.
 Utendum est aetate: cito pede labitur aetas,
 Nec bona tam sequitur, quam bona prima fuit.
 Hos ego, qui canent, frutices violaria vidi:
 Hac mihi de spina grata corona data est.
 Tempus erit, quo tu, quae nunc excludis amantes,
 Frigida deserta nocte iacebis anus,
 Nec tua frangetur nocturna ianua rixa,
 Sparsa nec invenies limina mane rosa.
 Quam cito (me miserum!) laxantur corpora rugis,
 Et perit in nitido qui fuit ore color.
 Quasque fuisse tibi canas a virgine iuras,
 Spargentur subito per caput omne comae.
 Anguibus exuitur tenui cum pelle vetustas,
 Nec faciunt cervos cornua iacta senes:
 Nostra sine auxilio fugiunt bona; carpite florem,
 Qui, nisi carptus erit, turpiter ipse cadet.

Pensad ya desde ahora que llegará la vejez; así no se os escapará ocasión sin aprovecharla. Divertíos mientras podéis y estáis todavía en la primavera de la vida; los años se van como el agua que fluye; ni el borbotón que ha pasado volverá de nuevo ni podrá volver la hora que pasó. Hay que aprovechar cada edad, que se desliza con paso veloz y nunca es

²² Son tres los pasajes de Tibulo que nos interesan como receptáculos de la llamada del amor antes de que llegue la muerte - I 1,69-72, I,5,75-76 y I,8 47-48 - ; y tres también los ejemplos significativos que hallamos en la colección de elegías de Propertio: I,19,25; II,15, 23-24; y IV, 5,57. Un estudio sobre el segundo de los textos de Propertio puede verse en Márquez Guerrero (1997).

tan buena la siguiente como lo fue la anterior. Estos tallos marchitos los vi yo violetas, de esto que es espina tuve yo una agradable corona. Tiempo llegará en que tú, que rechazas amantes, dormirás vieja y helada en la noche solitaria. No quebrarán tu puerta durante una riña nocturna, ni hallarás por la mañana tu umbral sembrado de rosas. ¡Ay de mí! Qué pronto se ablandan y arrugan los cuerpos, y muere la tersura en el rostro que un día fue resplandeciente; y las canas que tú juras tener ya desde joven rociarán de improviso tu peinado por toda la cabeza. Las serpientes pierden su vejez junto con su tenue piel, y no envejecen los ciervos por perder su cornamenta. Mas vuestras cualidades huyen sin remedio; cortad la flor, que si no la cortan caerá por sí misma lastimosamente.²³

Porque si el texto ovidiano, como cualquiera de sus contemporáneos, se construye sobre la realidad, lo hace también, indisociablemente, sobre la literatura precedente y paralela. Bajo la apariencia de un texto que habla de la vida, estamos leyendo un texto que habla también, y sobre todo, de literatura, ya que el tópico del *carpe diem* se desarrolla partiendo de otro tópico literario, el *exclusus amator*, fórmula a la que alude el verso 69 – *quae nunc excludis amantes* – y en la que confluyen ingredientes tan diversos como la vejez solitaria de la amada, las trifulcas nocturnas y las guirnaldas de rosas en los umbrales. Por otro lado, la intertextualidad entre *carpite florem* y *carpe diem* apela inequívocamente al tratamiento horaciano del motivo, aunque reduce el alcance metafórico al restituir la expresión al ámbito estricto de las flores y los frutos²⁴.

Hemos visto que el *carpe diem* es un tópico recurrente en la literatura latina, pero ello no implica que surgiera en ella, ya que los autores romanos pudieron inspirarse en otras literaturas. Puesto que las letras romanas se desarrollaron como aclimatación de las griegas, debemos

²³ Traducción de J.I. Ciruelo en Ovidio (1979: 165).

²⁴ Por lo que al conjunto de la literatura latina respecta cabe decir que, de la amplia selección efectuada por Cristóbal, hemos escogido tan sólo los textos que resultan más ilustrativos para establecer puntos de contacto con la poesía de la altiplanicie mexicana. No se nos oculta la ausencia en este listado del célebre “*collige, virgo, rosas dum flos novus et nova pubes, / et memor esto aevum sic properare tuum*”, último dístico del poema elegíaco *De rosis nascentibus*, tradicional y erróneamente atribuido a Ausonio (cfr. Ruiz de Elvira, 1999: 44). El motivo por el que hemos decidido no recoger y comentar el texto es la escasa similitud que este tópico gemelo del *carpe diem* presenta con las formulaciones aztecas de la exhortación al goce, en las que, al contrario de lo que sucedía en una cultura caracterizada por la vigencia del cristianismo, no era necesario, al menos en principio, recurrir al “disfraz de imágenes” con que Vicente Cristóbal explicaba esta total metaforización del tópico (Cristóbal, 1994a: 264).

investigar primero si el tópico aparece ya en ellas, presencia que resulta fácilmente corroborable desde la literatura arcaica hasta la poesía alejandrina²⁵. Ya en la *Iliada* encontramos, y en boca de la diosa Tetis, una muestra del *carpe diem* dirigida a su entristecido hijo Aquiles, cuya muerte, cumplida la de Patroclo, resulta inminente (XXIV, 128-132). Formulaciones del tópico encontramos también entre los líricos, cuyas expresiones, muy a menudo, deben entenderse en el marco del contexto simposiaco. El propio Píndaro manifiesta esta idea cuando, dirigiéndose a su alma en un célebre apóstrofe, le pide que no busque la vida inmortal, sino que ponga su esfuerzo en aquello que es inmediatamente hacedero (*Pyth* III 61-62), o cuando desea para sí mismo perseguir lo alegre de cada día en tanto que se acercan la vejez y la muerte (*Isthm.* VII 39-44). No faltan tampoco muestras del sentencioso aviso en la tragedia, siendo quizá el ejemplo más claro el de la *Alceste* de Eurípides (vv.782 y ss), donde Hércules, no atendido adecuadamente por un sirviente, prorrumpe en un parlamento donde afirma que, puesto que la muerte es segura y el mañana es incierto, lo más prudente es gozar del tiempo presente. En la poesía alejandrina, para concluir, no son extraños los ejemplos, como apreciamos en el conocido dístico de Leónidas de Tarento (A.P. VII 452): “A la memoria del sabio Eubulo, oh vosotros que pasáis, bebamos; el Hades es el puerto común para todos”.

2. ¿Intertextualidad o poligénesis? el tratamiento del tópico en las literaturas egipcia y mesopotámica

A la vista de lo anteriormente expuesto, podríamos pensar que los autores romanos desarrollaron un tema que estaba ya tratado en la literatura griega, juicio lícito siempre que no cifremos en la Hélade el origen primero del tópico, ya que este mismo tema aparece en literaturas completamente distintas, como la mesopotámica y la egipcia. Efectivamente, en el *Poema de Gilgamesh*, esa extraordinaria epopeya que data del 2500 a.C. aproximadamente y que suscita algunas de las cuestiones más profundas sobre la vida y la muerte, leemos una evidente formulación del tópico cuando el héroe, en su búsqueda de

²⁵ Nos limitamos a citar, resumidamente, algunos de los ejemplos expuestos por Cristóbal (1994b: 174-175).

inmortalidad, una vez muerto su amigo Enkidu, llega hasta la taberna Siduri, quien le aconseja del siguiente modo:

Gilgamesh, ¿por qué vagas de un lado a otro?
No alcanzarás la vida que persigues.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
Decidieron que su destino fuese morir
Y reservaron la vida para sí mismos.
En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre,
Diviértete día y noche.
Cada día y cada noche sean de fiesta,
El día y la noche gózalos.
Ponte vestidos bordados,
Lava tu cabeza y báñate.
Cuando el niño te tome de la mano, atiéndelo y regocíjate.
Y deléitate cuando tu mujer te abraza,
Porque también eso es destino de la humanidad.²⁶

El pensamiento que aquí se expone y las exhortaciones que de él irradian son los ingredientes básicos del *carpe diem*, tópico que, como puede apreciarse, incita no sólo a los placeres orgiásticos, sino a la más elemental felicidad, cifrada en la satisfacción de las necesidades básicas y en el calor de la vida familiar.

También en el país del Nilo existe una antiquísima tradición de cantos de arpista en los que figura insistentemente la incitación a los placeres de la vida²⁷. Gilbert (1946), valiéndose de los líricos griegos como puente, trata de establecer lazos de parentesco entre la mencionada tradición y Horacio, hipótesis no desdeñable si consideramos los poderosos vínculos que existen entre Oriente y los orígenes de la lírica griega. El texto egipcio más antiguo citado por el investigador

²⁶ Citamos por la traducción de Lara (1988:128-129).

²⁷ Sobre la naturaleza de estos cantos cfr. Gilbert (1940), y, especialmente, Lichteim (1945), que resume el estado de la cuestión hacia 1945 en los siguientes puntos: “The songs of the harpers have been interpreted as: (1) secular drinking songs developing a “make-merry” motif combined with a reminder of death; (2) mortuary songs derived from secular drinking songs and fitted to religious belief and practice; (3) secular drinking songs of skeptic-heretical bent; and (4) funerary laments born of skepticism. Finally they have been divided into two classes, one skeptic, pessimistic, and primarily secular: the other pious, optimistic, and primarily funerary” (1945: 181). Después de un exhaustivo estudio concluye que los cantos de arpista no pueden ser clasificados, como ha venido haciéndose hasta el momento, en dos tipos básicos (“wordly and funerary”), porque “the situation is much more complicated. The different songs have different antecedents and, in addition, they have an internal development” (1945: 206).

pertenece a las máximas de Ptahhotep, de mediados del tercer milenio, y supone una ruptura momentánea de la tónica general del conjunto, regida por los consejos en torno al autodomínio y la perseverancia en el esfuerzo:

Suis ton coeur durant le temps que tu vis;
 Ne fais plus que ce qui t'est commandé.
 Ne diminue pas le temps de suivre ton coeur.
 C'est une abomination pour l'âme quand on lui enlève son (meilleur)
 moment.

Ne restreins pas les occasions du jour
 Plus qu'il ne le faut pour tenir ta maison.
 Quand des biens te sont venus, suis ton coeur.
 Il n'y a pas de saveur aux richesses quand on est fatigué.
 (versión de Gilbert, 1946 : 63)²⁸

Sigue a tu corazón en tanto que vivas ;
 No hagas sino aquello que se te ordena.
 No disminuyas el tiempo de seguir a tu corazón.
 Es abominable para el alma cuando se le arrebató su mejor momento.
 No restrinjas las ocasiones que te brinda el día presente
 Más de lo que haga falta para mantener tu casa.
 Cuando te lleguen bienes, sigue a tu corazón.
 No son sabrosas las riquezas cuando se está agotado.

Nótese, sin embargo, que este sabroso consejo, que difícilmente hallaría cabida entre los preceptos de la sabiduría en otras culturas²⁹, no busca en modo alguno intensificarse mediante la evocación de la muerte, ya que, como ha señalado Gilbert, “elle est bien de l'ordre des autres conseils, tous pondérés, finement humains, savoureux” (1946: 63). No puede afirmarse lo mismo de la réplica del alma incluida en el diálogo del *Desesperado*, una incitación a la vida que se apoya

²⁸ Tanto en este caso como en los siguientes presentamos, para comodidad del lector, una traducción española, sencilla y sin pretensiones, realizada a partir de la versión francesa de Gilbert.

²⁹ En la *Biblia*, por ejemplo, afirmaciones de este tipo aparecen casi siempre en labios de impíos: “Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras... Goza de la vida con tu amada compañera... porque no hay en el sepulcro adonde vas ni obra ni razón ni ciencia ni sabiduría” (*Ecl.9*, 7-10), “Corónemonos de rosas antes de que se marchiten” (*Sap.2*, 5-9), “Comamos y bebamos, que mañana moriremos” (*Isaias 22*, 13)...

en la consideración de la propia muerte y en la inanidad de todo deseo de ultratumba³⁰:

Si tu songes à la sépulture, c'est amertume de coeur,
C'est ce qui provoque les larmes et qui accable l'homme.
C'est arracher l'homme de sa maison,
L'abandonner dans la montagne.
Tu ne sortiras plus au jour, pour voir le soleil³¹.
Ceux qui ont bâti en granit rose et ouvré dans une pyramide
De belles salles en beau travail,
Une fois que de constructeurs ils sont devenus dieux,
Leurs tables d'offrandes son vides.
Ils sont comme des misérables morts sur la berge,
Sans héritiers, à la merci du flot et de l'ardeur du soleil,
A qui parlent les poissons du bord de l'eau.
Écoute-moi donc ; vois, il est bon pour l'homme d'écouter :
Obéis au beau jour et oublie le souci.
(versión de Gilbert, 1946 : 63-64)

Si meditas acerca de la sepultura, es amargura de corazón.
Esto es lo que hace brotar las lágrimas y agobia al hombre.
Es arrancar al hombre de su hogar,
Abandonarlo en la montaña.
No saldrás más al aire libre para ver el sol.
Quien ha edificado en granito rosa y construido en una pirámide
Bonitas salas hermosamente trabajadas,
Una vez que los constructores se han convertido en dioses,
Las mesas de sus ofrendas han quedado vacías.
Son como muertos desdichados en la orilla,
Sin herederos, a merced de las olas y del ardor del sol,
Y les hablan los peces desde el borde del agua.
Escúchame, por tanto: mira, es bueno para el hombre escuchar:
Obedece al hermoso día y olvida la preocupación.

Puede parecer asombroso que un pueblo que observaba un minucioso ritual funerario, basado en la firme creencia de la vida futura,

³⁰ Pese a no ser un canto de arpista, "ce morceau ressemble tant aux chants du harpiste qu'il faut y voir un reflet de ce genre littéraire, apparemment déjà bien connu, dans le dialogue philosophique » (Gilbert, 1940 : 40).

³¹ La fuerza trágica de esta afirmación se incrementa si consideramos el espectáculo que ofrecen "les figures de défunts des tombeaux thébains, qui, sculptées dans l'embrasure de la porte, tendent leurs paumes vers l'orient, dans l'attente, chaque jour, du premier rayon qui les touche" (Gilbert, 1940: 43).

haga gala de un pensamiento que contradice en parte esa fe en la perduración más allá de la tumba. Pero haber levantado ante la muerte durante diez siglos una prodigiosa muralla de ritos, obras de arte e ilusiones para verla derrumbarse súbitamente dejando al desnudo la realidad insoportable era muy pesada carga. El desesperado había visto cómo su país era devastado por las guerras feudales, la incursión del extranjero, todas las miserias, hambrunas, epidemias y decadencia moral que resultan del desorden y la injusticia. Había visto cómo eran profanadas las pirámides, los panteones abiertos, la tierra mancillada por los despojos, los cadáveres devorados por los peces al borde del Nilo... y, en consecuencia, había formulado la idea de que lo más prudente era obedecer al hermoso día olvidando las preocupaciones. Ya con el *Poema de Antef*, que data de principios del segundo milenio, nos adentramos en los cantos de arpista propiamente dichos y, consecuentemente, en un universo cuya peculiaridad esencial reside, precisamente, en la exhortación al placer³²:

Suis ton coeur, tant que tu vis,
 Mets de la myrrhe sur ta tête,
 Habille-toi de fine toile,
 Oins-toi de ces vraies merveilles qui sont le partage d'un dieu ;
 Multiplie tes plaisirs, ne laisse pas s'atténuer ton coeur,
 Suis ton coeur et les plaisirs que tu souhaites.
 Fais ce que tu veux sur terre; ne contrains pas ton coeur.
 Il viendra pour toi, ce jour des lamentations !
 (versión de Gilbert, 1946 :65)

Sigue a tu corazón en tanto que vivas,
 vierte mirra sobre tu cabeza,
 vístete con finas telas
 Úngete con esas verdaderas maravillas que son el reparto de un dios;
 multiplica tus placeres, no dejes debilitarse a tu corazón,
 sigue a tu corazón y los placeres que deseas,
 haz lo que quieras sobre la tierra; no constriñas tu corazón.
 ¡Te llegará el día de las lamentaciones!

³² Gilbert, refiriéndose a los arpistas, señala: “La constante attribution à leur répertoire, dès les époques suivantes, de l'appel à jouir de la vie sous la menace de la mort, permet de penser qu'ils avaient accueilli des premiers, et exploité, le dégoût pour tout ce qui n'était pas plaisir tangible, amusement immédiat » (1946 : 64).

En este poema, comparado por Gilbert con los textos horacianos (1940: 42), las exhortaciones, que en el fragmento del diálogo del *Desesperado* venían constituidas tan sólo por la frase de conclusión, se amplifican *in crescendo*, multiplicándose en apresuradas llamadas al goce de la vida³³, pero apuntando apenas la contraposición del ciclo eterno de la naturaleza con la finitud de la vida humana. Esta idea, de forma muy semejante a la del poema V de Catulo (Gilbert, 1940: 42)³⁴, se desarrolla, no obstante, en el *Poema de Neferhotep*, en el que, aunque las frases introductorias del canto sigan el patrón previo, la llamada de atención sobre la transitoriedad de los seres vivos se expresa con el motivo de la salida y la puesta de sol, cuyo uso es aquí significativo “for transitorieness of the body is now viewed as an integral part of the cosmic order which is governed by the cycle of decline and renewal, death and rebirth” (Lichteim, 1945: 196). La invitación a gozar de la vida toma aquí, además, la forma de un refrán - “Fais un jour heureux” -, que divide el poema en estrofas:

³³ Lichteim, aunque no niega el hecho indudable de que el *Poema de Antef* combina el motivo del “make holiday” con melancólicas y escépticas reflexiones en torno a la muerte de modo que surge una actitud reminiscente del *carpe diem*, considera que debe evitarse esta terminología “even though the “make holiday” phrase of the Antef song so readily lends itself to the translation into *carpe diem*” (1945: 195). La sorpresa de encontrar una actitud escéptica y hedonista en un pueblo tan religioso como el egipcio ha conducido a los comentaristas a una diligente recolección de paralelos en el *Eclesiastés*, Anacreonte, Epicuro, Horacio, Omar Khayyan... “in order to demonstrate that what the Egyptians express here is, after all, a very natural and common state of mind”. Sin embargo, “these comparisons (...) do not account for the circumstances which surround the conception and the recording of this song [Antef] and similar harpers’ songs and which are not easily paralleled by anything we find in other literatures. But it is precisely these peculiar circumstances which need to be investigated, for they alone explain the difficulties and paradoxes as well as the specific flavor of these compositions” (1945: 194). En opinión de Lichteim sólo las letras hebreas y mesopotámicas son lo suficientemente cercanas en el tiempo y en el espacio para hacer la comparación fructífera. Cfr. a este respecto el epílogo comparatista de su sustancioso artículo, en el que afirma que su propósito es determinar el carácter específico de esta rama de la literatura egipcia y, consecuentemente, atender más a las diferencias que a las semejanzas (1945: 210-211).

³⁴ Idénticas concomitancias debió percibir el asesor histórico de la película *Cleopatra* (1963), quien, a la hora de escoger la pieza que debía ser cantada por el coro cuando tiene lugar el crucial encuentro entre César y la reina egipcia en la voluptuosa sala de baños, se decantó por el poema V de Catulo. Como ha señalado Antonio M^a Martín Rodríguez, al que debemos muy interesantes sugerencias para la realización de este trabajo, aunque la acción se ubica en el 48 a.C. y Catulo murió en el 51 a.C., es inverosímil que el texto en cuestión fuese realmente recitado en la corte, porque el influjo de los alejandrinos sobre los neotéricos no actuó en dirección inversa. Sea como fuere, el texto, prototipo de poema amoroso romano, vive ya para siempre en el séptimo arte asociado, de forma inadmisiblemente pero no disparatada, al fastuoso, rico y magnífico mundo de los egipcios.

Des corps s'en vont depuis le temps de Dieu
 Une génération les remplace.
 Le soleil, en tant que Râ, se révèle au matin ;
 En tant qu'Atoum, il se repose dans la montagne d'Occident.
 Les hommes engendrent, les femmes conçoivent.
 Tous ils respirent l'air.
 Ils donnent le jour, en leur temps, à des enfants.
 Ils vont à leur tombeau.
 Fais un jour heureux !
 Approche de ton nez le baume aussi bien que le parfum,
 Entoure de guirlandes de lotus les bras et la poitrine
 De ta femme, qui est dans ton coeur, assise à ton côté !
 Qu'il y ait devant ton visage du chant et de la musique !
 Rejette loin de toi le souci. Songe à te réjouir.
 Jusqu'à ce que vienne ce jour d'aborder
 A la terre qui aime le silence...
 Fais un jour heureux !
 (versión de Gilbert, 1946: 66)

Los cuerpos se van desde que Dios es Dios,
 Otra generación los reemplaza.
 El sol, como avatar de Ra, se revela de mañana;
 Y como Atoum, descansa en la montaña de Occidente.
 Los hombres engendran, las mujeres conciben
 Y todos respiran el mismo aire.
 Dan la vida, cuando llega su momento, a los hijos,
 Y se marchan a la tumba.
 ¡Que sea feliz tu día!
 Aproxima tu nariz al bálsamo y al perfume,
 Rodea con guiraldas de loto los brazos y el pecho
 De tu esposa, que está en tu corazón y que se sienta a tu lado.
 Que delante de tu rostro haya sólo música y canto.
 Arroja lejos de ti las cuitas y piensa en divertirte
 Hasta que llegue el día del desembarco
 En la tierra que ama el silencio.
 ¡Que sea feliz tu día!

Todo ese haz de testimonios que atraviesa la literatura egipcia, no desasido, por supuesto, de la inmediata realidad del pueblo³⁵, sugiere

³⁵ Aunque ni las pinturas y relieves ni las estelas y papiros de época faraónica y grecorromana informan suficientemente acerca de estos comportamientos, los fragmentos de los historiadores griegos – tal es el caso de Aristéneto de Bizancio (FGrH 623 F 1)

que la fijación de dicho pensamiento como una máxima – convertida con el tiempo en tópico literario- arranca de una época inmemorial, y que esta fijación en Egipto y en Mesopotamia pudo influir, eso sí, en la formulación por los líricos griegos, y después por los romanos, de reflexiones idénticas³⁶.

En suma, siempre que encontremos dos hechos literarios – o en general dos hechos culturales – A y B, de los que B, posterior en el tiempo, es semejante a A, podremos escoger, básicamente, entre dos explicaciones: la de que entre B y A existe una vinculación literaria, explicación en la que entraría en juego la moderna intertextualidad, o la de que no se da entre ellos vinculación literaria alguna, sino que, casualmente, la mente humana ha creado en dos momentos y lugares distintos un producto similar. A la vista de la presencia de nuestro tema en tantas culturas distintas, parece verosímil describir esa coincidencia como un proceso de poligénesis. Y es que, antes que tema literario, el *carpe diem* ha sido una postura vital, producto de la reflexión del ser humano sobre la fugacidad del tiempo, una postura vital en cierto sentido alternativa a la *contemptio mundi* y a la creencia religiosa en la vida ultraterrena, aunque no escaseen muestras de

– dan cuenta de los delirios báquicos que acontecían en las fiestas de la inundación, llamadas *sairi* ‘días de júbilo y alegría’ por los egipcios. Diodoro testimonia cómo “el pueblo, libre de trabajo durante la época de la subida, se dedica a la diversión, banqueteadose continuamente y disfrutando sin trabas de todo lo necesario para el placer” (I.36.10), contribuyendo así a marcar el goce exacerbado de la vida como rasgo persistente de la civilización egipcia durante las crecidas del Nilo. Cfr. las páginas del apartado que a la “fiesta de la embriaguez” dedican García Fleitas y Santana Henríquez (2002: 34-37).

³⁶ En este sentido es interesante el dato con que Heródoto (II, 78) contribuye a afianzar la hipótesis de influencias y parentescos defendida por Gilbert (1946). Berenguer traduce así el pasaje del historiador: “En las reuniones en casa de los egipcios ricos, cuando ha terminado la comida, un hombre hace circular en un féretro un cadáver hecho de madera, perfectamente imitado con pintura y talla, y que mide en total como uno o dos codos; y mostrándolo a cada uno de los convidados dice: “Mira a éste, y bebe y diviértete, pues, cuando mueras, serás como él”. Esto es lo que hacen en los festines” (Heródoto, 1971: 65). El dato es, en efecto, interesante porque más tarde se impondrán en Grecia y Roma costumbres semejantes en relación con los banquetes, como la utilización de copas decoradas exteriormente con esqueletos y símbolos de muerte que servían de resorte para el goce de la vida. Es justamente célebre, por lo demás, la escena del *Satirión* (34,8-10) en la que Trimalción, echando después de comer un esqueleto de plata sobre la mesa, se lamenta de la brevedad de la vida y de la poquedad del hombre, aconsejando a sus invitados que disfruten mientras les sea posible: “Eheu, quam totus homuncio nil est/ Sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus/ Ergo uiuamus, dum licet esse bene.”, palabras que Rodríguez Santidrián traduce del siguiente modo: “¡Pobres de nosotros!/ ¡Qué poca cosa es este hombrecillo!/ En eso pararemos cuando nos arrebatte el Orco./ ¡Vivamos, pues, mientras podamos pasarlo bien!” (Petronius, 1987: 62).

compatibilidad entre ambos planteamientos. El tema en cuestión puede aflorar literariamente en distintas épocas y lugares, y su aparición no siempre ha de explicarse como dependencia de unos modelos determinados, sino más bien, en ciertas ocasiones, como mera poligénesis o desarrollo independiente del mismo.

3. El *carpe diem* en la poesía náhuatl: un caso de poligénesis

El debate entre tradición y poligénesis nos conduce a plantearnos inmensos problemas de la historia de la cultura. Cuando en las tumbas precolombinas americanas se encuentra el huso de hilar, semejante al de nuestra civilización, puede pensarse que llegó a través del estrecho de Bering, o bien que los pobladores americanos lo inventaron autóctonamente. Es decir, puede ser que el huso se inventara una sola vez – tradición- , pero también que los seres humanos, reaccionando en geografías y siglos distintos ante los mismos problemas y utilizando los mismos medios que existían a su alcance, llegaran múltiples veces a dar con el mismo invento - poligénesis. La misma duda plantea en la civilización precolombina de América la construcción de casas con puertas y ventanas, las formas de gobierno, en numerosos aspectos semejantes a las del mundo viejo, e incluso muchos pormenores de creencias, prácticas religiosas, rito, y organización eclesiástica. No es extraño, pues, que encontremos también formulaciones del *carpe diem* en la literatura náhuatl, dominada desde siempre por un sentido radical de limitación y transitoriedad que le comunica un tinte dramático y le otorga un singular atractivo. Si el mundo náhuatl y el mesoamericano están dominados por la presencia de la muerte³⁷ hasta el punto de que ésta constituye temática preponderante incluso en la poesía contemporánea de estas regiones, no sorprende que la enorme tristeza de saber que la vida es algo transitorio se cierna sobre la belleza de los cantos y el culto de los dioses.

³⁷ Cfr en este sentido el extraordinario estudio del antropólogo Nutini (1982), galardonado con el premio Herskovits de la Asociación de Estudios Africanos, que, en el capítulo dedicado al componente prehispánico del culto de los muertos, afirma: “Mesoamerican religion exhibited a pronounced concern with the dead. The belief system specified the destination of the dead, the nature of the afterlife, and the relationship between the living and the dead. There was a significant amount of ritual and ceremonial activity surrounding the dead and what they meant for the living (...) Unquestionably (...) the Mesoamerican cult of the dead was more intense than the Catholic cult of the dead that was introduced in New Spain by the mendicant friars” (1982: 54-55).

Ahora bien, la mente náhuatl, dispuesta hacia lo trágico y lo melancólico, no podía dejar de ver, junto a las flores que se marchitaban, las flores que se erguían, y junto al plumaje que se rasgaba, el esplendor de las más ricas plumas de las aves, por lo que, aparte del *icnocuicatl* o 'canto triste', género en el que se celebra o llora todo cuanto encierra amargura y dolor, desolación y desamparo, orfandad y abandono – ideas todas ellas comprendidas en el significado de la palabra azteca que forma el primer elemento del nombre –, existía el 'canto florido' o *xochicuicatl*, a cuyos puntos de contacto con los idilios y odas de la literatura grecolatina ha aludido Garibay (1937: 21) y en el que documentaremos, sobre todo, ciertas formulaciones del *carpe diem* que, como bien vio el estudioso mexicano, han de ser entendidas como producto de la poligénesis:

Y, en los [poemas] destinados al canto fugaz de los convites y reuniones, [se da] el tema constante de que siendo la vida efímera y teniendo que vivir una sola vez en el mundo, hay que aprovechar el momento que pasa, con darlo a la alegría. Así hallamos el “comamos y bebamos que mañana moriremos”, de viejos documentos bíblicos, o el “carpe diem” de Horacio, que a algunos críticos ha ilusionado, al grado de pensar que son éstas intromisiones de la cultura occidental. Y no, sino que son la voz del hombre que reacciona de manera semejante en todas partes y tiempos, ante el enigma de la vida y la inapelable necesidad de morir (1940a: XIV).

3.1. Dificultades para el estudio del tema en la poesía náhuatl

El estudio que pretendemos acometer no se halla, como fácilmente puede colegirse, exento de peligros, y ello por varias razones. En primer lugar, la literatura náhuatl no sólo fue casi siempre anónima y habitualmente indiferenciada de otras funciones rituales, sino que, además, sólo alcanzó sistemas pictográficos o jeroglíficos de representación, que, hasta la conquista, eran patrimonio exclusivo de unos pocos. Que el saber fuera hermético contribuyó a que formas literarias en principio destinadas a desaparecer bajo la fiebre evangelizadora por el significado religioso que portaban, sobreviviesen a la ola de destrucción, pero la tradición lingüística hispánica, al tiempo que, mediante la transcripción al alfabeto latino, abrió las fronteras de la literatura indígena, modificó notablemente su fisonomía. El hecho de que la cultura indígena fuese difundida dentro de los parámetros de la

cultura invasora presenta, en efecto, un grave problema: la interpolación, no siempre involuntaria, de ideas y conceptos propios de la época en que se recopiló o, sobre todo, de la que se tradujo. Considérese, por ejemplo, la paráfrasis decimonónica de José Joaquín Pesado en “Cantos de Nezahualcóyotl, rey de Texcoco” (*Las aztecas*), que, pese a basarse en la versión literal en prosa del texto indígena que le facilitó el nahuatlato Faustino Chimalpopoca Galicia, se nos muestra, dentro de su mediocridad, más emparentada con la poesía española de sesgo clasicista que con los poemas nahuas:

De turbación exento
Mientras haya ocasión las dichas goza:
Fugitivo el contento
Jamás fija su asiento,
Ni tampoco el pesar que nos destroza.

Coronado de flores,
galas de la temprana primavera,
A Dios tributa honores:
Mas no por eso ignores
Que es la gloria de aquí precedera.

La estación agradable
Concédate sin tasa cuanto esperes:
Vendrá con paso instable
La edad inexorable,
Y en vano llorarás por los placeres.

Cuando el cetro potente
A tu mano arrebate muerte dura,
Tu querellosa gente,
Tu familia doliente,
Las heces beberán de la amargura.

Sólo del hombre justo
La memoria no olvidan las naciones;
Su proceder augusto
Domeña el odio injusto
Y enfrena el huracán de las pasiones.

¿Qué es la vida fugace?
¿Qué son la juventud y la belleza?
Nieve que el sol deshace:

Sombra que huye falace
Y que corre a su fin con ligereza.

Coge, pues, hoy las flores
Que los jardines brindan a tu frente:
Antes que triste llores
Engaños y dolores,
Disfruta los placeres de presente³⁸.

El propio Chimalpopoca, autor de un *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl* (1869) y profesor de esta lengua – que entonces se llamaba “mexicano” – en la Universidad de México, solía decir a sus discípulos que los versos de Pesado no se parecían mínimamente ni al original azteca ni a la traducción que le proporcionó³⁹, infidelidad que se agrava todavía más si nos detenemos a valorar la índole de los materiales que el nahuatlato facilitó a Pesado, porque antes de 1861 se ignoraba la existencia del *Ms. Cantares mexicanos*, descubierto por Joaquín García Icazbalceta en 1866. Nos adentramos con esta consideración en un segundo problema: la tardía maduración del conocimiento y estudio de los antiguos textos nahuas, de los que, por haberse teñido las paráfrasis del estilo de los Siglos de Oro, del academismo ilustrado o del tono romántico del parafraseador, no ha podido realizarse una edición fiable hasta bien entrado el siglo XX.

Pese a todo, debe considerarse que la literatura náhuatl es, de entre las indígenas, la que más intensa y ampliamente ha sido estudiada, descifrada, sistematizada y traducida, primero por los cronistas y luego por los especialistas modernos, y que, en consecuencia, junto a versiones tan deficientes y titubeantes como las extranjeras de Brinton (1887), Seler (1908-1923) y Spence (1923) o como la española de Mariano Rojas, dada a conocer por Campos en 1936, contamos hoy con las notables aportaciones de los estudiosos Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, cuyas declaraciones, en especial las del primero, pueden servir para hacerse una idea del valor documental de sus traducciones. Y es que, aunque no debe descartarse que, de manera inconsciente, el conocimiento de la literatura grecolatina se haya puesto de manifiesto en la versión que al castellano se realizó del

³⁸ Recogido por Martínez (1972: 266-267).

³⁹ Dato facilitado por Ignacio Montes de Oca y Obregón en el prólogo que escribió en 1886 para la tercera edición de las *Poesías* de Pesado (Martínez, 1972: 147).

texto indígena⁴⁰, las declaraciones del traductor en *La poesía lírica azteca. Esbozo de síntesis crítica* no dejan lugar a dudas sobre su competencia lingüística y sobre el propósito que le anima cuando vierte los antiguos textos a nuestra lengua:

Guiado por la sed de belleza, alguna vez quizá haya visto algo más de lo que dicen los textos: protesto que he procurado ser fiel y exacto en mis versiones y apreciaciones. Fidelidad, sin embargo, entiendo que no es servilismo, y que hay que llevar en una mano la crítica y en la otra el apego a la letra para acercarse a la verdadera comprensión. Si toda traducción es una traición – *traduttore, traditore*- confío en no haber hecho grandes traiciones en este mi conato de buscar la belleza adormecida tras los recios y armoniosos trazos de los copistas del siglo XVI, para ir en pos del alma nacional (Garibay, 1937: 11).

Cuando se publicó el breve folleto del que se extraen las declaraciones anteriores, quedó inaugurada, en efecto, una labor de extraordinaria importancia cultural. Este opúsculo, que pretendía ser tan sólo una “serena apreciación admirativa”, fue prelude de estudios mucho más amplios e ilustrativos, entre los que sobresale el *corpus* sobre el que trabajamos, los tres volúmenes de *Poesía náhuatl* (1964, 1965 y 1968), en los que Garibay sacó a la luz textos críticos, traducciones, notas y estudios preliminares de los sesenta poemas del *Ms. Romances de los señores de la Nueva España*, conservados en la biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, y la mayor parte del *Ms. Cantares mexicanos* (1532-1597), que se halla en la Biblioteca Nacional de México⁴¹. Esta contribución de Garibay al conocimiento de la poesía náhuatl es fundamental, porque sólo gracias a su labor y a la de su discípulo

⁴⁰ El apego que desde su más tierna infancia profesó Garibay a las letras clásicas diría mucho a favor de esta hipótesis: “Con el mismo amor con el cual me dediqué en mi niñez al conocimiento de las letras griegas y latinas; con el mismo afán con que en mi juventud y edad madura estudié con ahinco las letras hebreas (...); con ese amor y ahinco he procurado engolfarme en el cultivo de estas letras, al mismo tiempo extrañas y muy nuestras” (1937:11).

⁴¹ Aunque por indicios internos puede admitirse que este valioso libro es copia de una colección más antigua, o quizá mejor, de varios codicilos que guardaban viejos poemas, su procedencia exacta sigue siendo un enigma. Que el colector era un indio se ve, no obstante, por ciertos errores de gramática castellana que aparecen en las escasas frases en esta lengua escritas; y es también obvio, por la indicación que hay en una de estas anotaciones, que se destinaban a un religioso, aunque de identidad desconocida, tal vez Sahagún o el padre Durán.

León-Portilla es posible que hoy podamos afrontar un estudio como el presente.

3.2. Posibles actitudes ante la consideración de la fugacidad de la vida en la poesía náhuatl

3.2.1. *El tópico del tempus fugit como punto de partida para la toma de postura ante la vida*

A la vista de la presencia del tópico del *tempus fugit*, raíz última del *carpe diem*, en culturas tan distintas y distantes como la clásica, la egipcia, la hebrea, la mesopotámica y la azteca, parece verosímil describir la coincidencia, tal y como antes apuntábamos, como producto de la poligénesis. La diferencia que media entre el ciclo eterno de las estaciones y las horas del día y la limitación y caducidad de la vida humana, que se abre con el nacimiento y concluye con la muerte, se sustenta en una serie de alegorías no ajenas a los nahuas, para quienes la hechura del hombre, cuyo corazón, en constante ir y venir, brotaba y abría corolas para luego marchitarse, era como la de la hierba en primavera. La fugacidad de la vida, con su sentido trágico de inexorable final y la constante alusión al jade, al oro, a las plumas, a las flores y a los colores encendidos constituye elemento primordial de esta poesía, tanto de Nezahualcóyotl⁴² como de los poetas que forman esa hornada de los trece a la que, con valor, se enfrenta el estudioso León-Portilla (1967). El rey texcocano, por ejemplo, para quien la meditación sobre la transitoriedad de lo que en la tierra existe constituye tema básico y punto de partida de ulteriores elucubraciones, expone:

¿Es que acaso se vive de verdad en la tierra?
¡No por siempre en la tierra,
sólo breve tiempo aquí!

⁴² El más completo estudio hasta la fecha sobre este autor, intelectual preeminente del México prehispánico, figura en la que confluían las aptitudes con frecuencia irreconciliables del guerrero, el gobernante, el constructor, el sabio en las cosas divinas y el poeta, se debe a Martínez (1972), que, apoyado en las traducciones y en la abundante documentación de que se dispone en la actualidad, estudia al personaje dentro de las circunstancias y el ambiente histórico en que le tocó vivir, enfrentándose, por añadidura, al problema de exponer el valor y el significado de su producción lírica. Son también interesantes las apreciaciones que León-Portilla hace en el capítulo “Nezahualcóyotl de Tezcoco. Poeta, arquitecto y sabio en las cosas divinas” (1967: 40-75).

Aunque sea jade: también se quiebra;
 Aunque sea oro, también se hiende,
 Y aun el plumaje de quetzal se desgarrar:
 ¡No por siempre en la tierra:
 sólo breve tiempo aquí!
 (traducción de Garibay, 1965: 4)

Y tan permanente obsesión fue en aquella cultura el problema universal e irresoluble de la finalidad de la vida, que no tendría límite la cita de poemas en los que la realidad de la muerte tortura al poeta hasta el extremo. Así sucede con el siguiente texto, incluido en los *Romances de los señores de la Nueva España*, que expresa la idea de la inevitable marcha y la de que la región de los *ximobuayan*, los 'descarnados', es la verdadera casa del hombre, pues aquí, en la tierra, todo le ha sido dado en préstamo:

Nos atormentamos:
 No es aquí nuestra casa de hombres...
 Allá donde están los sin cuerpo,
 Allá en su casa...
 ¡Sólo un breve tiempo
 y se ha de poner tierra de por medio de aquí a allá!

Vivimos en tierra prestada
 Aquí nosotros los hombres...
 Allá donde están los sin cuerpo,
 Allá en su casa...
 ¡Sólo un breve tiempo
 y se ha de poner tierra de por medio de aquí a allá!
 (traducción de Garibay, 1964: 67)⁴³

Estas consideraciones generales sobre la fugacidad de la vida, en las que el tema se plantea de forma universal, sin ninguna particularización, dan paso en ocasiones al tema del *ubi sunt?*, tópico en el que la

⁴³ La conciencia de la vida que fluye para desembocar en la región misteriosa debió imponer el tono, pues el mismo pensamiento se encuentra en el siguiente poema, un canto de angustia ante el enigma de la supervivencia humana perteneciente a los *Cantares mexicanos*: "Por mucho que llore yo,/ Por mucho que me aflija,/ Por mucho que lo ansie mi corazón,/ ¿no habré de ir acaso al Reino del Misterio?/ En la tierra dicen nuestros corazones:/ ¡Ojalá que no fuéramos mortales, oh príncipes!/ ¿Dónde está la región en que no hay muerte?/ ¿No habré de ir allá yo?/ ¿Vive acaso mi madre allá en la Región del Misterio?/ ¿vive acaso mi padre allá en la Región del Misterio?/ Mi corazón trepida... ¡no he de perecer.../ Me siento angustiado!" (traducción de Garibay, 1965: 53).

fugacidad del tiempo se ilustra con ejemplos concretos que prueban el engaño fascinador del poder y la grandeza, tan pronto alzadas como engullidas por la muerte. La nostalgia del tiempo ido, el tema favorito de los salmos en los que se nos recuerda lo efímero que resulta todo lo temporal, el tema de François Villon en la *Ballade des dames du temps jadis*, el de Jorge Manrique en las *Coplas*, donde, por el carácter vivo, inmediato y contemporáneo de los acontecimientos y criaturas por los que se pregunta, el tópico alcanza una de sus más emotivas e intensas concreciones, y, en fin, el “*Sic transit gloria mundi*” de los cuadros de Valdés Leal, se expresan aquí con brevedad, humanamente sentidos y vividos:

Vinieron y dejaron huella mis abuelos
 Quinatzin y Tlaltecatzin,
 Y Techitlala el señor, que se sucedieron a sí,
 Desde los tiempos de Chicomóztoc
 Lloro, lloro y mi corazón se entristece,
 Yo Nezahualcoyotlzin... ¿a dónde se fueron?
 Al sitio donde se pierde el cuerpo, mis abuelos
 Quinatzin y Tlaltecatzin,
 Y Techitlala el señor, que se sucedieron a sí,
 Desde los tiempos de Chicomóztoc.
 (traducción de Garibay, 1965:)

El esquema estilístico del *ubi sunt?* queda alterado; en parte porque la reducción del catálogo de nombres a un corto desfile de tres personajes rompe el esperado soniquete, y en parte porque, al tratarse de varones conocidos y no de los figurones históricos que constituían el patrimonio ideológico de la Edad Media, el texto gana en hondura y firmeza. Aquí, el poeta se entristece ante la responsabilidad histórica que le ha tocado asumir por mandato de su linaje y evoca a sus antepasados, porque en su acción de gobernante sólo ellos pueden darle la luz de su sabiduría acumulada.

3.2.2. Posturas filosóficas básicas: carpe diem y contemptio mundi

Predominan, pues, en esta lírica los acentos que revelan la inseguridad de un mundo profundamente amenazado en su arranque vital por la presencia del límite, panorama que conduce unas veces a la afirmación desesperada de la nada y a la concepción del poema como refugio único en el tránsito constante por la tierra, y otras, cuando la

mirada se vuelve a la dicha menguada y fugaz del presente, a la formulación de un sueño de signo totalmente contrario. Esta doble posibilidad de actuación podría expresarse anacrónicamente, tal y como sugiere Leander (1971: 44), mediante la dicotomía epicureísmo-variación del estoicismo, aunque tampoco falten aquí muestras de compatibilidad entre ambos planteamientos, que, de forma esquemática, pueden referirse del siguiente modo:

- a) la vida es fugaz, hay que gozarla;
- b) la vida es fugaz, hay que eternizarla.

A veces, en efecto, se funden estas dos posiciones en una, y el poeta, al tiempo que expresa la ambigüedad, brevedad y fugacidad de la vida, alude, en una singular variante de la manriqueña “vida de la fama”, a su repercusión en la eternidad a través de la obra del hombre; otras veces, el cantor o se debate entre las dos, meditando y planteándose cuál es la verdadera, o exhorta al goce mediante versos que, en última instancia, desembocan en un amargo desahogo de dolor:

Lloro, me aflijo cuando recuerdo:
 Dejaremos las bellas flores, los bellos cantos
 ¡cantemos, gocemos,
 todos nos vamos y desaparecemos en su casa!

¿No lo piensan así nuestros amigos?
 Sufre su corazón y se atormenta.
 ¡No dos veces se nace,
 no dos veces se es niño!
 ¡Sea un breve momento al lado de ellos!

¡Nunca más será otra vez
 nunca más gozaré de ellos, nunca más los veré!
 ¿Dónde es, corazón mío, el sitio de mi vida?
 ¿Dónde está mi verdadera casa?
 ¿Dó está mi mansión precisa?
 ¡Yo sufro aquí en la tierra!...

(traducción de Garibay, 1965: 82)

Aunque darse a la tarea breve y ligera de recoger las mieles y las flores que puedan presentarse al paso no fue ni la única manera de reaccionar ni la que más hondamente arraigó en el espíritu de los

nahuas, es a la formulación del *carpe diem* y no a la de la *contemptio mundi*, que reviste en esta cultura notables peculiaridades tanto con respecto al enfoque estoico como con respecto al cristiano, a la que dedicaremos nuestra atención en el siguiente apartado.

3.3. Rasgos constitutivos del tópico. Singularidades del *carpe diem* náhuatl

A continuación, tomando como base las ya señaladas coordenadas que Márquez Guerrero (1997) propone como fundamento del *carpe diem*, afrontamos el análisis de dichos componentes en la poesía náhuatl, tarea para cuya realización debemos tener en cuenta no sólo la dificultad que supone partir de traducciones, aspecto que trataremos de subsanar acudiendo a estudios sobre gramática y cultura nahuas⁴⁴, sino también las peculiaridades intrínsecas de la mencionada literatura. No trataremos, en efecto, de poner énfasis en lo que de semejante a lo clásico haya en la poesía prehispánica, tratando de ajustar la realidad a esquemas previamente establecidos, sino que observaremos cómo, en respuesta a los estímulos de una circunstancialidad propia, asoma en el tema universal la expresión individual de un pueblo. Así, por ejemplo, podemos señalar que todos los motivos poéticos nahuas están brizados por el tiempo, y que, por así decirlo, se han temporalizado, dando a esta literatura un sello particular, una personalidad propia que la distingue de la poesía de otras culturas y de otros tiempos. Las imágenes de esplendor que nos permiten identificar un poema náhuatl son, ante todo, las flores, porque representan lo bello, lo efímero y frágil; las aves, porque, con su vuelo ligero y su capacidad para elevarse por encima del mundo material de los hombres, constituyen símbolo de espíritu y fantasía; y las plumas, las piedras preciosas y el oro, porque significan hermosura y riqueza. Estas imágenes no siguen, como cabría esperar si habláramos de intertextualidad, el patrón consagrado por la tradición clásica y perpetuado por las literaturas europeas modernas (la rosa, el ruiseñor...),

⁴⁴ Especialmente a la ya clásica gramática de Garibay (1940b), la más compleja de Launey (1994), según el cual cabría caracterizar globalmente al náhuatl como lengua dominada por una lógica omnipredicativa, y la visión de conjunto de Hernández Sacristán (1997), cuya presentación de rasgos tipológicos significativos quiere apartarse del mero listado de fenómenos relevantes para aproximarse, en la medida de lo posible, a una interpretación funcional y sistémica de los mismos.

pues la realidad indígena, con flores de color tan sugerente como el de la guacamaya y con pájaros de plumaje tan hermoso y rico en colores como el del quetzal y del quechol, más fácilmente accesibles a medida que el Imperio se extendía a regiones cálidas y tropicales, se impone en un escenario que, por su adaptación al medio, surge como des-acostumbrado y familiar a un tiempo:

Engalánate con tus flores,
 flores color de luciente guacamaya,
 brillantes como el sol; con flores del cuervo
 engalanémonos en la tierra,
 aquí, pero solo aquí.

Sólo un breve instante sea así:
 Por muy breve tiempo se tienen en préstamo
 Sus flores.
 Ya son llevadas a su casa
 Y al lugar de los sin cuerpo, también su casa.

traducción de Garibay, 1964: 62-63)

Y si la rosa, uno de los símbolos predilectos para Horacio y los latinos, no hace acto de presencia en los poemas nahuas, tampoco aparece el licor de Baco, que tan fundamental papel desempeña en el simposio y, por ende, en la literatura grecorromana⁴⁵. Ante la consideración idéntica de que la vida existe sólo en la transitoriedad de *tlalticpac*, concluye el poeta azteca que para olvidar que “en un día nos vamos, en una noche somos del reino de los muertos”, el único consuelo que le resta al hombre es el de embriagarse con “vino de hongos” (Garibay, 1965: 55-56)⁴⁶.

Una vez hechas estas consideraciones generales, ya sin más dilaciones, pasamos a determinar en qué medida se cumplen aquí los

⁴⁵ Cfr. el interesante artículo de Murray (1985), quien, tomando la poesía horaciana como punto de partida, investiga el papel que el simposio desempeña en la lírica romana.

⁴⁶ La mención del *nanacaoctli* podría dar pie a una extensa nota, pues la bibliografía acerca de él es abundantísima. Sahagún (*Ms. Acad.* F 178 v) reunió datos sobre el uso de los chichimecas, que en sus bailes y festejos comen hongos con que creen lavarse y purificarse, y dio en el mismo manuscrito (*Ms. a F.* 233r) una larga descripción tanto de su condición como de los efectos que producen. Estos hongos, que se mezclaban al vino de la tierra, es decir, al pulque, o se comían solos, exaltaban los sentidos y la imaginación hasta tal punto que sus adictos veían o creían ver el futuro (cfr. Garibay, 1965: XCV).

rasgos que Márquez Guerrero (1997) juzgó como definatorios del tópico.

3.3.1. *La actualidad del momento, que se expresa mediante una cláusula temporal introducida por equivalentes semánticos de la conjunción latina dum*

Aunque en náhuatl, como en muchas otras lenguas, el término o complemento accesorio de la acción esté a veces representado no por un sustantivo sino por toda una frase que tiene el carácter de objeto o equivale a un adverbio, y aunque exista, por tanto, la subordinación⁴⁷, la actualidad del momento presente tiende a expresarse mediante otros procedimientos, especialmente adverbios temporales (*oc, ic, ye, noye...*) y el sintagma *in tlalticpac* 'en la tierra', denotativo de la preocupación por el aquí y el ahora:

Oc xon mocuiltonocan itloc inahuac in ipalnemoani
 Ayoppa teuctihua o a in tlalticpac (...)
 Oc xon mocuiltono
 Oc xon moquimilo

Ahora, sed felices al lado, a la vera del que da vida:
 ¡no por segunda vez se es rey en la tierra (...)
 Ahora sé feliz, ahora engalánate.
 (traducción de Garibay, 1965: 3)

Este sintagma, aunque unido a un componente con función adjetival –*xochintlalticpac*–, figura también en el siguiente texto, fragmento de un poema cuyo núcleo central es el reiterado tema de la fugacidad de la vida y la necesidad de gozarla aquí:

Ma in tonahuiacan antocnihuan Aya
 Ma on nequechnahualo nican. Huiya
 Xochintlalticpac on ti ya nemi yenican.
 Ayac quitlamitehuaz in xochitl in cuicatl
 In mania ichan ipalnemohuani.
 Yao ailili yao ayahue aye Ohuaya.

⁴⁷ La subordinación temporal se expresa con IN solo o unido a algún adverbio temporal, tales como *no, noye, ye, ic, oc*. El tiempo es generalmente el mismo que en la oración principal, en la cual se suele expresar el enlace con *niman, niman ye, niman ye ic*, por lo cual estas conjunciones tienen carácter de temporales, aun sin la correspondiente (Garibay, 1940b: 99).

Ahora gocémonos, oh amigos míos,
 Sean aquí los abrazos.
 Aquí vivimos sobre tierra florida:
 Aquí nadie podrá poner fin a la flor y el canto
 Que tienen su mansión en la casa del autor de la vida.
 (traducción de Garibay, 1965: 102)

Podemos concluir nuestro breve listado con un solo pero significativo verso, el que, inserto en el poema que Garibay titula “La divina elección”, expresa la exhortación a gozar del momento en el marco de la florida primavera. Aunque evitar connotaciones europeas es difícil, -¿cómo no pensar en *Las cuatro estaciones* de Vivaldi y en la anotación inicial de su concierto en Mi: “La primavera está aquí y los pájaros le dan la bienvenida cantando”?- , debe considerarse que para los poetas de la altiplanicie la feliz estación no evocaba más que una fase del ciclo total que consumaba la naturaleza y que, en consecuencia, no hay en el texto, por musical que sea, solistas ni violines que imiten el canto de los pájaros, ni fluidos pasajes que muestren arroyos y gentiles brisas, ni, por supuesto, un vigoroso *tremolo* de rápidas escalas y pequeños solos que sugieran una tempestad:

Xon ahuiacan nican xopanian xopan caliectec

Gozaos ahora: es primavera y estamos en medio de ella.
 (traducción de Garibay, 1965: 139)

3.3.2. *Un razonamiento en torno a la brevedad de la juventud y la belleza, efímera como las flores y los frutos*

Aunque existen en náhuatl determinados relatores discursivos de naturaleza adverbio-pronominal (*iic*, *iniic*) con los que se consigue, si no expresar directa y unívocamente una noción de tipo causal, sí al menos realizar una propuesta de coherencia discursiva en la que existe una noción asimilable a la de causa, la construcción paratáctica, que siempre subyace de algún modo a todo proceso de composición oracional, constituye la técnica más general para la expresión de la causa real⁴⁸. Hablamos, por tanto, de formulaciones semejantes a las

⁴⁸ Por lo que a la lengua náhuatl respecta conviene claramente diferenciar entre las relaciones causales concebidas o percibidas como reales y las relaciones causales concebidas como hipotéticas o posibles. Esto es por lo que los lingüistas suelen reservar un capítulo a la expresión de lo causal y lo final y otro diferenciado a la expresión de lo

de los cantos de arpista egipcios, caracterizados por el predominio no sólo, como es evidente, de la exhortación, sino también por el de la justificación implícita, en la que la conjunción causal se omite, rasgos ambos que, más que al desdén por la moralina consustancial a ciertas versiones contemporáneas del tópico, deben atribuirse al carácter rudimentario de los textos, lejanos a la expresión de un sistema filosófico racional y coherente:

Aun en vano, amigos, gozaos
Con nuestro canto, con nuestro canto.
Ya tomas tú tu tambor precioso,
Ya esparces y riegas flores:
¡se marchitan!
También aquí elevamos nuestros cantos nuevos
También nuevas flores están en nuestras manos
¡Deleitaos con ellas, amigos,
con ellas perezca nuestra amargura y nuestra tristeza!
¡Que nadie esté triste, que nadie recuerde la tierra:
aquí están nuestras flores y nuestros bellos cantos!
¡Deleitaos con ellos, amigos,
con ellos perezca nuestra amargura y nuestra tristeza!
Solamente aquí en la tierra, oh amigos,
Estamos prestados unos a otros.
Tenemos que dejar los bellos cantos,
Tenemos que dejar las bellas flores.
(traducción de Garibay, 1965: 68)

Se dan también, sorprendentemente, formulaciones similares a la del poema V de Catulo, en el que se producía la yuxtaposición de las llamadas al goce del amor con la estampa de los soles que, por contraposición a la vida humana, morían para después renacer. Pese a la notable divergencia temática y estilística existente entre el poema de Lesbia y el siguiente texto náhuatl, podemos apreciar una misma estructura tripartita, pues la secuenciación del contenido responde, con variantes leves, al esquema exhortación – justificación implícita – exhortación:

condicional y lo concesivo: “Lo causal y lo final pueden considerarse, en efecto, perspectivas diferentes sobre una relación causal tomada como real, en el sentido de dada o puesta ante los ojos de los interlocutores. Lo condicional y lo concesivo, por su parte, serían también perspectivas diferentes sobre una relación causal no dada o puesta, sino supuesta por los interlocutores” (Hernández Sacristán, 1997: 80).

Inicio el canto, intento tomar
 Tus flores, autor de la vida.
 Tañemos ya nuestros enflorados tambores.
 Éste es nuestro deber en la tierra.
 ¡Flores que no se pueden llevar,
 cantos que no se pueden llevar al Reino del Misterio!
 Totalmente nos vamos: Nadie quedará en la tierra.
 Un día por lo menos, oh mis amigos:
 Tenemos que dejar nuestras flores, nuestros cantos.
 Tenemos que dejar la tierra que perdura.
 Gocémonos, amigos, gocémonos.
 (traducción de Garibay, 1965: 84)

Por otra parte, cabría señalar que si en la justificación clásica el esplendor floral de la naturaleza desempeñaba un papel de primera magnitud, en la poesía náhuatl la condición efímera de las flores y de los frutos es representativa más que de la brevedad de la juventud y la belleza, de la fugacidad del tiempo, en lo que juega un papel no poco determinante la ya mencionada ausencia del *collige, uirgo, rosas*⁴⁹. La

⁴⁹ Ciertamente es que existían las alegradoras, que incitaban al placer y a las que se invitaba a gozar – cfr. la pieza erótica y extraña del “Canto a las mujeres de Chalco”, donde Aquiauhztzin de Ayapanco, asumiendo la voz de una experta mujer del amor que intenta seducir a un mancebo, dice con desenfado: “He venido a dar placer a mi vulva florida,/ mi boca pequeña./ Deseo al señor,/ al pequeño Axayácatl./ Mira mi pintura florida,/ mira mi pintura florida: mis pechos./ ¿Acaso caerá en vano,/ tu corazón,/ pequeño Axayácatl?” - , pero los puntos de contacto con el *collige* son mínimos, por no decir inexistentes. Los consejos son, más bien, de índole contraria, como en la alocución que a los seis o siete años de edad dirigía el padre náhuatl a su hija: “Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste. Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste. Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado. Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana, no andes como quieras, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás? ¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos, mi muchachita, palomita, pequeñita... He aquí tu oficio, lo que tendrás que hacer: durante la noche y durante el día, conságrate a las cosas de Dios; muchas veces piensa en él, que es como la Noche y el Viento. Hazle súplicas, invócalo, llámalo, ruégale mucho cuando estés en el lugar donde duermes. Así se te hará gustoso el sueño”. Lo más notable en este fragmento no es la naturaleza piadosa de los consejos, sino la comparación de la joven con una planta, que brota y florece, ajustándose, por tanto, al orden natural del mundo. Otro fragmento del mismo texto, aún más significativo, nos permite hacernos una idea de los aspectos referidos a la moralidad sexual de la niña, semejante a los postulados cristianos también como producto de la poligénesis, aunque lo que subyace en este caso es el temor a lo que los latinos denominaron *inmixtio sanguinum*: “Aquí es buen tiempo, todavía buen tiempo, porque todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido, todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha torcido nada. (...) He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte, mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas quedar burlados a nuestros señores por

equiparación de la flor a la vida humana es, no obstante, imagen frecuentísima en la literatura azteca, como apreciamos en este curioso ejemplo referente no a la rosa clásica o renacentista, sino a la flor de elote o magnolia, lo cual es muy de notar⁵⁰:

¡Ay, sólo un breve instante!
¡Sólo cual la magnolia abrimos los pétalos!
¡Sólo hemos venido, amigos, a marchitarnos
en esta tierra!
(traducción de Garibay, 1965: 129)

A la fragilidad del ser humano se refiere este otro texto, fragmento del poema en que el cantor, mientras se regocijan los demás y él mismo los invita a hacerlo, se entristece por la melancolía de la vida humana y la inanidad de la poesía misma:

Como una flor sólo
Me estimo a mí mismo en la tierra.
Por muy breve instante estamos prestados unos a otros.
(traducción de Garibay, 1964: 35)

Los siguientes versos, tomados de una estrofa que insiste en la incapacidad del hombre para oponerse al fallo divino mediante comparaciones que expresan la gigantesca desproporción cósmica existente entre la víctima y su verdugo – la pintura que se borra, la pluma de quetzal que se destruye, y la flor que se seca – rematan, contundentemente, esta serie de comparaciones:

Como una flor
Hemos de secarnos

quienes naciste. No les echas polvo y basura, no rocíes inmundicia sobre su historia: su tinta negra y roja, su fama. (...) No como si fuera en un mercado busques al que será tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo estés ve y ve, no andes con apetito de él (...) Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto. Quienquiera que sea tu compañero, vosotros, juntos tendréis que acabar la vida.” Y más adelante: “Si vives algún tiempo, si por algún tiempo sigues la vida de este mundo, no entregues en vano tu cuerpo, mi hijita, mi niña, mi tortolita, mi muchachita. No te entregues a cualquiera, porque si nada más así dejas de ser virgen, si te haces mujer, te pierdes, porque ya nunca irás bajo el amparo de alguien que de verdad te quiera” [Tomado del *Códice Florentino* (textos de los informantes de Sahagún), Lib.VI, cap.XVII, folios 74 v. y ss., citado por León-Portilla (1961: 151-156)].

⁵⁰ El término náhuatl es *Eloxochitl*, que literalmente significa ‘flor de elote’. Como según Reko esta especie es una *Magnolia schiedeana*, Garibay prefiere dar ese nombre a dejar el gajo de su etimología en la traducción (1965: CXXIX).

Sobre la tierra.
(traducción de Garibay, 1964: 86)

Encontramos, además, abundantes exhortaciones a cortar la flor – flor que, en ciertos casos (*cacabnaxochitl*, *icniuhxochitl*), ha de entenderse no en sentido recto, sino figurado⁵¹ -, e incluso hallamos, en una original variante, invitaciones a libar su miel:

En lugar del ililin,
¿qué dice el ave preciosa?
Es cual si repicara en lugar del trino:
¡Libe la miel:
que goce: su corazón se abre:
es una flor!
Ya viene la mariposa,
Volando viene:
Abre sus alas, sobre flores anda:
¡Libe la miel:
que goce: su corazón se abre:
es una flor!
(traducción de Garibay, 1965: 8)

Debe considerarse, sin embargo, que, habida cuenta del cuadro en que se desarrollaba el canto, muchas de estas indicaciones han de ser tomadas en sentido literal⁵².

⁵¹ “Sólo flores anhelo,/ He venido a estar cortando flores en la tierra./ Ya corto flores valiosas,/ Ya corto flores de amistad” (traducción de Garibay, 1964:5; 1965:13). Señala Garibay (1964:106) que la semántica de *cacabuatl* da el sentido de la primera expresión, pues el cacao fue en el México azteca una moneda, por lo que la palabra puede tomarse como símbolo de precio o de valor y conferir su calidad a la flor que califica. La segunda metáfora, por otra parte, se explica al considerar que el canto era la forma de atraer y lograr amigos.

⁵² Ilustrativo en este sentido puede resultar el siguiente pasaje del cronista Durán: “El baile de que ellos más gustaban era el que con aderezo de rosas se hacía, con las cuales se coronaban y cercaban... en el momoztli principal del templo de su gran dios Huitzilopochtli, y hacían una casa de rosas y hacían unos árboles a mano, muy llenos de flores olorosas, a donde hacían sentar a la diosa Xochiquetzalli. Mientras bailaban, descendían unos muchachos, vestidos todos como pájaros y otros como mariposas, muy bien aderezados de plumas muy ricas, verdes y azules y coloradas y amarillas, y subíanse por los árboles y andaban de rama en rama chupando el rocío de aquellas rosas. Luego salían los dioses, vestido cada uno con sus aderezos, como en los altares estaban, vistiendo indios a la misma manera, y con sus cerbatanas en las manos andaban a tirar a los pajaritos fingidos que andaban por los árboles, de donde salía la diosa, que era Xochiquetzalli, a recibirlos y los tomaba de las manos y los hacía sentar junto a sí, haciéndoles mucha honra y acatamiento, como a tales dioses merecían (hacerse), allí les daba rosas y humazos y hacía venir a sus representantes y hacía dar solaz” [Fray Diego Durán,

3.3.3. *La amenaza de la vejez y de la muerte que pone fin a los placeres, con frecuencia acompañada de imágenes referentes a la noche y a las tinieblas*

En casi todos los poemas nahuas vemos pasar la sombra amenazadora de la muerte, pero el tema de la vejez, tan frecuente en los textos donde prevalece el tópico gemelo del *collige, uirgo, rosas*, no hace en modo alguno acto de presencia. De igual modo, son escasas las referencias a la noche y a las tinieblas, aunque se alude constantemente a la denominada *Región del misterio*, también llamada *región del existir problemático*, y a los *descorporizados*, elementos igualmente aterradores. La simple y llana amenaza de la muerte acontece en multitud de textos referentes a la caducidad de nuestra morada terrestre y al temido viaje sin retorno:

Toma tu cacao,
El cacao floreciente:
Que se ha bebido allí;
¡que se haga el baile,
que se canten unos a otros!
¡No es aquí nuestra casa,
aquí no viviremos:
tú te irás de igual modo!...
(traducción de Garibay, 1964: 9)

¡Gozad, oh príncipes chichimecas:
de modo igual debemos irnos!...
¡Tú, Popocatezin, ahora te vas:
eres un emigrante, oh Acolihual!
¡Nadie será vencedor:
nadie ha de quedarse en la tierra!...
(traducción de Garibay, 1964: 31)

Yo me pongo triste, mortalmente palidezco.
¡Allá a donde vamos!
¡Si pudieran llevarse a su casa
las flores y los cantos!
Me vaya yo adornando
Con áureas flores del cuervo,
Con bellas flores de aroma:

¡Oh, ya no hay regreso:
ya nadie retorna acá. ¡De una vez por todas nos vamos
allá donde vamos!

(traducción de Garibay, 1964: 65)

Pero la explícita mención del Reino del Misterio ocurre tan sólo en textos más elaborados, algunos de los cuales, tal vez por esta razón, “parecieron horacianos a ciertos apresurados” (Garibay, 1965: CVII):

¡Flores que no se pueden llevar,
cantos que no se pueden llevar al Reino del Misterio!
Totalmente nos vamos: Nadie quedará en la tierra.
Un día por lo menos, oh mis amigos:
Tenemos que dejar nuestras flores, nuestros cantos.
Tenemos que dejar la tierra que perdura.
Gocémonos, amigos, gocémonos.
(traducción de Garibay, 1965: 84)

Ahora gocémonos, oh amigos míos,
Sean aquí los abrazos.
Aquí vivimos sobre tierra florida:
Aquí nadie podrá poner fin a la flor y el canto
Que tienen su mansión en la casa del autor de la vida.
Sólo un breve tiempo en la tierra:
Ya no será igual en el Reino del Misterio.
¿Acaso allí hay alegría, hay amistad?
¡No: solamente aquí: hemos venido a conocernos en la tierra!

(traducción de Garibay, 1965: 102)

3.3.4. *La exhortación al placer mediante una frase en imperativo o subjuntivo*

Garibay incluye la frase imperativa entre las denominadas modificadas, esto es, las que no expresan una simple afirmación, sino alguna modalidad del pensamiento, como duda o interrogación (1940b: 93-95). La modificada imperativa se forma para la afirmativa con *xi* o *xon*, *xocon* y *ma*, *maca*, *macamo*, para la negativa. A veces se omite *xi* en la negativa, lo mismo que se refuerza con *tla* o *ma* para la afirmativa. Se usa para las segundas personas y, ocasionalmente, para la tercera. Así lo vemos en los siguientes poemas, algunos de los tantos que cantan la melancolía de la vida humana:

Ac ca zan iuhqui xochitl

Ipan momatia
In tlalticpac in.
Zan cuel achic tocontlanehuico
Ahuili xochitli:
Xon ahuiyacan
Nihuallaocoya

Como una flor sólo
Me estimo a mí mismo en la tierra.
Por muy breve instante estamos prestados unos a otros:
Gozaos: ¡Yo me pongo triste!
(traducción de Garibay, 1964: 35)

Xon ahuican Huiya antocnihuan
Ma on netotilo in xochincalitec
In onca ye noncuica
¡nicuicanitl!

Gozaad, mis amigos,
Que sea el baile entre flores:
Allí canto yo:
¡soy cantor!
(traducción de Garibay, 1965:70)

Ma ye toconican
Ma ye tocon cuacan
Cacahuaxochitli
Ye ic tonahuiacan

Bebamos ahora,
Comamos ahora
Cacao floreciente:
Con él deleitémonos.
(traducción de Garibay, 1964: 23)

Con este último texto, reminiscente del bíblico “Comamos y bebamos, que mañana moriremos”, concluimos un estudio que esperamos haya conseguido demostrar que apenas hay sentimientos con tan imperiosa y frecuente aparición en el conjunto de la poesía náhuatl como el determinado por la actitud epicúrea frente a la muerte. La amarga reflexión sobre la naturaleza humana, las imágenes de los libros que la muerte borra, los caprichos de la divinidad que atormentan al poeta azteca, se superan afirmando que es hermoso el tiempo humano y decidiendo disfrutar al máximo la vida terrenal. Los textos,

aunque monótonos y reiterativos, asumen como pocos la persistente tristeza india, obsesionada por la condición prestada y transitoria de cuanto aquí tenemos, pero, sobre todo, efectúan una afirmación desesperada de la vida que, si bien totalmente libre de su influencia, coincide, en sus rasgos esenciales, con la que formularon los poetas clásicos.

4. Bibliografía

- Anderson, W.S. (1993) "Horace's Different Recommenders of *Carpe diem* in C. 1.4, 7, 9, 11" en *CJ* 88.2, pp.115-122
- Anónimo (1988) *Poema de Gilgamesh*, Madrid, Tecnos (trad. de F. Lara Peinado)
- Arkins. B. (1979) « Horace, Odes I, 11 » en *Studies in Latin Literature and Roman History I*, Bruxelles, pp.257-265
- Bardon, H. (1944) « *Carpe diem* » en *REA* XLVI, 3-4, pp.345-355
- Bardon, H. (1973) "Leuconoe (C.1.11)" en *RBPbH* 51, pp.56-61
- Bertoni, H.A. (1951) "La filosofía horaciana en la oda XI del libro I" en *Revista de Estudios Clásicos*, IV, pp.309-315
- Bianco, O. (1962) "*Scire nefas*" en *Atene e Roma* 7, pp.158-165
- Catulo (1997) *Poesías*, Alianza, Madrid (trad. de A. Ramírez de Verger, segunda edición)
- Cristóbal, V. (1994a) "El tópico del *carpe diem* en las letras latinas" en *Aspectos didácticos de latín 4*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, pp. 225-267
- Cristóbal, V. (1994b) "Horacio y el *carpe diem*" en Cortés Tovar, R. & Fernández Corte, J.C. (eds) *Bimilenario de Horacio*, Salamanca, pp.171-189
- De la Garza, M. (1978) *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México
- Évrard, É. (1995), "Horace, C.I, 11" en *LÉC* 63, pp.23-37
- García Fleitas, L.M. y Santana Henríquez, G. (2002) *La imagen de Egipto en los fragmentos de los historiadores griegos. Una primera aproximación*, Las Palmas, Servicio de publicaciones de la ULPGC
- Garibay, K., A.M. (1937) *La poesía lírica azteca. Esbozo de síntesis crítica*, México D.F., Bajo el signo de ábside.
- Garibay K., A.M. (1940a) *Poesía indígena de la altiplanicie*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México

- Garibay K. A.M. (1940b) *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, México D.F., Porrúa, reimpresión de 1978
- Garibay, K., A.M. (1964) *Poesía náhuatl. Tomo I. Romances de los Señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar. Tezcoco, 1582*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, reedición de 1993
- Garibay, K., A.M. (1965) *Poesía náhuatl. Tomo II. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Primera parte*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, reedición de 1993
- Garibay, K., A.M. (1968) *Poesía náhuatl. Tomo III. Cantares mexicanos. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México. Segunda parte*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, reedición de 1993
- Gilbert, P. (1940) « Les chants du harpiste » en *Chronique d'Égypte* 29, pp.38-44
- Gilbert, P. (1946) « Horace et l'Égypte. Aux sources du *carpe diem* » en *Latomus* V. I-II, pp. 61-74
- Gold, B.K. (1993) “*Mitte sectari, rosa quo locorum sera moretur*. Time and Nature in Horace’s *Odes*” en *CPh* 88.1, pp.16-31
- Grimm, R.E. (1962) “Horace’s *carpe diem*” en *CJ* 57, pp.313-318
- Hernández Sacristán, C. (1997) *De Acá para allá: lenguas y culturas amerindias. Introducción a la lengua y cultura nahuas*, Valencia, IVALCA
- Heródoto (1971) *Historias. Libro II*, Madrid, CSIC (trad. de J.Berenguer Amenós)
- Horacio (1985) *Epodos y Odas*, Madrid, Alianza (trad. de V. Cristóbal)
- Hulton, A.O. (1958) “Horace, *Odes* I.11.6-7” en *CR* VIII, pp.313-318
- Keseling, P. (1927) “Mitteilungen. *Carpe diem!* (Horat Od. I, II, 8 und Epicur. bei Diog.Laert.X, 126)” en *Philologische Wochenschrift* 47, pp.508-509
- Launey, M. (1994) *Une grammaire omniprédicative. Essai sur la morphosyntaxe du náhuatl classique*, Paris, CNRS Éditions
- Leander, B. (1971) *La poesía náhuatl. Función y carácter*, Göteborg Etnografiska Museum
- Lee, M.O. (1964) “Horace *Odes* I 11: the Lady whose Name was Leu” en *Arion* III.4, pp.117-124

- Lee, M.O. (1965) "Horace Odes I,38: Thirst for life" en *AJPb* 86, pp. 278-281
- León Portilla, M. (1961) *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México D.F., FCE, 17ª reimpresión, 2003
- León Portilla, M. (1967) *Trece poetas del mundo azteca*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México
- León Portilla, M. (1980) *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México D.F., FCE, 2ª reimpresión, 1987
- León-Portilla, M. (1979) *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México
- Lichteim, M. (1945) «The Songs of the Harpers» en *Journal of Near Eastern Studies*, t.IV pp.178-213
- Maleuvre, J.Y. (1998) "Carpe diem quam minimum (Hor., Od., I, 11)?" en *LÉC* 66, pp.73-82
- Martínez J.L. (1972) *Nezahualcáyotl. Vida y obra*, México D.F., FCE, 9ª reimpresión, 2000
- Murray, O. (1985) "Symposium and Genre in the Poetry of Horace" en *JRS* 75, pp.39-50
- Nutini, H.G. (1982) *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton University Press
- Ovidio (1979) *Arte de amar*, Barcelona, Bosch (trad. de J.I. Ciruelo)
- Petronius (1987) *Satiricón*, Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 1993 (trad. de P. Rodríguez Santidrián)
- Reinhold, M. (1969) "Horace, *Carmina* I, 11, 5-6" en *Hermes* 97, pp.377-378
- Ruiz de Elvira, A. (1999) "Collige virgo rosas" en *Silva de temas clásicos y humanísticos*, Murcia, pp.44-53
- Smith, J.A. (1919) "Metonymy in Horace, *Odes*, Book I.XI" en *CR* 33, pp.27-28
- Traina, A. (1973) «Semantica del *carpe diem*» en *RFIC* 101, pp.5-21
- Veyne, P. (1967) "*Sapias, uina liques*" en *RPh* 41, pp.105-108
- Vila Selma, J. (1984) *La mentalidad náhuatl*, Madrid, Editora Nacional
- Villanes, C. y Córdova, I. (1990) *Literaturas de la América Precolombina*, Madrid, Istmo
- West, D. (1967) *Reading Horace*, Edinburgh University Press.

Jesús Paniagua Pérez

**Lo fantástico en las *Relaciones de Indias* de Pedro
de Valencia**

A pesar de título que hemos dado a este trabajo, debemos decir, en primer lugar, que no son las fantasías una de las características de las *Relaciones Geográficas de Indias*, elaboradas por Pedro de Valencia en las primeras décadas del siglo XVII¹, después de ser nombrado cronista en 1607. De hecho, ni siquiera el cuestionario que se planteó para la elaboración de las mismas, anterior a su nombramiento, ya que data de 1604², parece haber permitido unas respuestas que entrasen en el campo de lo fantástico, pues el interés por lo concreto prevalecía sobre todo lo demás. Desde luego que el autor zafrense racionalizó aún más el contenido del cuestionario, como era su obligación de cronista oficial, puesto que ordenó y redactó las respuestas que le llegaron. La elaboración definitiva le ocuparía hasta 1613, como el mismo manifestó en su solicitud de liberación de su salario, en 1614³. Valencia para realizar su trabajo disponía de las cualidades que otro humanista, Páez de Castro, consideraba que debía tener todo historiador, es decir, tener conocimientos de filosofía, filosofía natural, derecho, etc.⁴. Pero en él, además, había una clara influencia de Tucídides, de quien había traducido alguna parte del libro I mientras se encontraba de Zafra⁵.

Si algo caracterizó a Pedro de Valencia fue el racionalismo con el que trató de enfrentarse a los problemas a los que prestó su atención, puesto que lo que pretendió casi siempre fue una racionalización del mundo en el que le tocó vivir. Lo que le preocupaba de una manera muy especial era la vida práctica, aunque, en realidad, como dice uno

¹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias*, 2ª ed., León, 2001, 2 vols.

² P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias... II*, pp. 329-339.

³ J. PANIAGUA PÉREZ, “Nuevos datos sobre las Relaciones de Indias de Pedro de Valencia”, en P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias... II*, pp. 82-83.

⁴ E. ESTEBAN, “De las cosas necesarias para escribir Historia”, *La Ciudad de Dios* 29 (1892), p. 36.

⁵ G. MOROCHO GAYO, “Dion de Prusa en Pedro de Valencia –el ideal de la vida retirada y el discurso del retiro (Or. 20)–”, en *Los Humanistas españoles y el Humanismo europeo*, Murcia, 1990, p. 203. Del mismo autor “Introducción a una lectura de Pedro de Valencia”, en P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias... II*, p. 26.

de sus estudiosos, lo que hizo fue servirse de la razón en lugar de servirla⁶. Y dentro de ese racionalismo que caracterizó a algunos de los últimos humanistas españoles debemos incardinar la obra que hoy nos ocupa, lo mismo que otras muchas de las que nuestro hombre fue autor, por lo cual no era fácil que se dejase llevar por las fantasías de un Nuevo Mundo que, aunque todavía no del todo conocido, había empezado a ser bastante familiar a muchos de los habitantes del Viejo. El periodo épico de las conquistas había pasado y lo que en realidad importaba en aquellos primeros años del siglo XVII era enfrentarse a los problemas que se habían generado en la centuria anterior en aquellos lugares que para el autor zafrense eran la periferia del reino.

En ese racionalismo que caracterizó a nuestro hombre entraban de lleno el uso de las informaciones veraces como medio de dar soluciones a los problemas. Ya alguien ha dicho que, si por algo destacan los escritos de Pedro de Valencia, es por la profusión y exactitud de las fuentes que utilizó⁷. Todo ello entraba en el ámbito de su formación humanista, pues se había acostumbrado a la utilización de los clásicos y de la Biblia, incluso de sus conocimientos lingüísticos e históricos, como fuentes de su saber y como autoridades en sus demostraciones. Valgan como ejemplos llamativos, al margen de sus *Academica*, el discurso sobre el Pergamino y Láminas de Granada⁸ o el discurso sobre los cuentos de las brujas⁹. La herencia en lo relativo a la utilización de fuentes le podía haber sido inculcada por su propio amigo, Benito Arias Montano o por el propio Brocense, a quien habría conocido en Salamanca en sus años de estudiante. Pero, además de esas fuentes propias del saber humanista, le interesaba contraponer opiniones, ideas e incluso escritos e informaciones orales, como lo puso de manifiesto al informar la *Historia de China* del jesuita Alonso

⁶ J.L. SUÁREZ SÁNCHEZ DE LEÓN, *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el Humanismo español*, Badajoz, 1997, p. 61.

⁷ J.L. SUÁREZ SÁNCHEZ DE LEÓN, *El pensamiento de Pedro de Valencia...*, p. 288.

⁸ P. DE VALENCIA, *Obras Completas IV. Escritos Sociales. 2 Escritos Políticos*, León, 1999, pp. 429-455.

⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, León, 1997, pp. 255-308.

Sánchez: “sería menester juntar muchos papeles y todas las relaciones y libros pertenecientes a la materia¹⁰”

El ambiente en el que se desarrolló su vida intelectual, tanto en Salamanca como en Zafra, El Escorial y Madrid, favorecieron el afán de búsqueda de la verdad, eso sí, de forma contrastada. Este afán limitó el que en su obra americana se diese cabida a lo fantasioso o a todo aquello que podía superar su racionalismo. Por tanto, una característica esencial de la obra de Pedro de Valencia es que no se dejó arrastrar por las supersticiones populares y que pretendió reducirlo todo al campo de la verdad histórica. El mismo renunciaría a realizar la *Historia de la Guerra de Chile* porque se negaba a ocultar la realidad y con ello “se ha de infamar a la nación española de injusticias, avaricia y crueldades¹¹”. Teniendo en cuenta esto y otros aspectos de su vida no es extraño que no se dejase arrastrar por las supersticiones populares que podían haber llegado a sus oídos sobre las fantasías de las Indias, que todavía jugaban un importante papel en la mente de muchos europeos del momento.

Frente a Antonio de Herrera, con quien compartió el cargo de cronista de Indias, y quizá por la influencia de Cicerón, procuró no caer en el campo de la *laudatio*, a la que fueron tan proclives algunos autores de su tiempo, falseando la realidad histórica en función de las alabanzas dedicadas a determinados personajes. Pedro de Valencia, por el contrario, parece tener siempre en cuenta las máximas que para hacer historia dio el autor latino: no decir falsedades, decir toda la verdad y evitar la parcialidad¹². La verdad, pues, había que llevarla hasta tal extremo que “es forzoso muchas veces conjurar las acciones y vidas de los príncipes y sus ministros¹³”. Algo parecido sucedió con el que debió de ser su amigo y también protegido del conde de Lemos, Bartolomé

¹⁰ BL/L., *Manuscripts ADD 13977*.

¹¹ AGI., *Indiferente General* 752. J. PANIAGUA PÉREZ, “Pedro de Valencia, cronista e historiógrafo general de las Indias (1607-1620), *Anuario de Estudios Americanos* 53-2 (1996), p. 240.

¹² CICERON, *De oratore*, II, 62.

¹³ J. PANIAGUA PÉREZ, “El Humanismo español y la crónica oficial de Indias de Pedro de Valencia”, *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilién* 76-77 (2001), p. 232.

Leonardo de Argensola, cronista de Aragón, caracterizado por su fiabilidad y rigor¹⁴, y del que Valencia informó su principal obra¹⁵.

Tampoco debemos olvidar que, a pesar de muchas de las creencias populares que seguían existiendo, en los años en que Valencia debió redactar sus *Relaciones*, ya se había objetivado mucho la visión de las Indias. Las informaciones habían sido abundantes y las fantasías¹⁶ iban cediendo ante la realidad de un Continente cada vez mejor conocido. Ciertamente es que la sed de oro y riquezas seguía jugando una relevante motivación en los sectores más populares. Eran, por tanto, los metales preciosos los principales móviles de muchos españoles y el mito de El Dorado el que mejor había logrado permanecer en las mentes más calenturientas de la época, como herencia de muchos de los primeros retos fantásticos que hacían referencia a la antigüedad clásica en los primeros tiempos del descubrimiento y conquista.

El mito había sido de una gran importancia como una forma de lograr sobreponerse a las pésimas condiciones de los primeros tiempos y si de él aún quedaban vestigios importantes, lo eran esencialmente en las tierras de frontera, lo que sin duda habían aprovechado algunas autoridades para expandir los dominios de la Corona Española. Pero el mito para muchos humanistas quedaba fuera del campo de la historia, desde el momento en que consideraban la verdad como algo intrínseco a este saber, lo cual tampoco era una postura novedosa, sino heredada del mundo clásico, como ya vimos y como resume muy bien Luciano de Samosata, que consideraba que el fin esencial de la historia era reflejar la verdad¹⁷.

Pedro de Valencia, por obligaciones de su cargo como cronista y, probablemente por propio convencimiento, consideraba que el campo esencial de la historia era el de los sucesos contemporáneos, lo que se prestaba en menor medida a las fantasías. De hecho, esto era lo que habían mantenido muchos historiadores clásicos, como el mismo Tucídides, al que tanto admiraba nuestro autor y que abogó por mantener al margen de los hechos históricos todo lo que tuviese que

¹⁴ M.B. BAÑAS LLANOS, *Las Islas de las Especias (Fuentes etnohistóricas sobre las Islas Molucas) S. XIV-XX*, Madrid-Cáceres, 2000, pp. 116-117.

¹⁵ B.L. DE ARGENSOLA, *Conquista de las Islas Molucas*, Madrid, 1609.

¹⁶ Sobre estos aspectos es de gran interés la obra de J. GIL, *Mitos y Utopías del Descubrimiento*, Madrid, 1989-1992, 3 vols.

¹⁷ LUCIANO DE SAMOSATA, *Verae Historiae*, I, 1-4.

ver con lo fabuloso. La contemporaneidad de su obra le permitía al zafrense recibir información por escrito y con un carácter oficial e incluso de viva voz de quienes regresaban de las Indias o a través de algunos de sus mejores amigos. De hecho, para elaborar su inconclusa *Historia de la Guerra de Chile* sabemos que recibió información oral de Cortés de Monroy¹⁸ o del jesuita Gaspar Sobrino, el cual había venido a la corte a informar al rey¹⁹; todo ello sin olvidar a su íntimo amigo Hernando Machado, fiscal de la Audiencia de Chile, que le envió un informe sobre la situación de aquel territorio para que se lo presentase al rey²⁰.

La Historia, además, para él tenía un fin práctico y, por tanto, lo fantástico tenía difícil cabida, ya que en el fondo todo su saber estaba puesto al servicio de determinados intereses que condujesen a la acción, en este caso del Consejo de Indias. Así, nos dice en su relación de los Quijos, atribuida erróneamente al duque de Lemos:

Pudiera extenderme en narraciones de fieras, fuentes, plantas y flores aromáticas, en la superstición y culto bárbaro de las naciones, cosas todas que admiran y divierten, pero solo me ha vencido el gusto y la curiosidad en las famosas y notables de aquella provincia, porque no se hallen nuevos los ministros del Consejo cuando oyeran hablar de estas maravillas²¹.

Pero la racionalización de sus escritos no fue exclusiva para las Indias, sino que se manifestó como toda una trayectoria en su vida. Lo fantástico, por tanto, quedaba desterrado. No es de extrañar, así pues, que evitase incluir en sus textos lo que pudiese parecerle poco verosímil. De hecho, en esa trayectoria de la verdad y del racionalismo, en su discurso *Acerca de los cuentos de las brujas*, pedía al inquisidor general, don Bernardo de Sandoval y Rojas, que no se publicase el famoso proceso de Logroño, entre otras cosas, para evitar que aquellos supuestos sucesos sirviesen de mal ejemplo a otras personas²². A pesar de lo que Valencia representaba, se vivía en una época de supersticio-

¹⁸ AGI., *Indiferente General* 1443.

¹⁹ AGI., *Indiferente General* 1440.

²⁰ J. PANIAGUA PÉREZ y M.I. VIFORCOS MARINAS, *El Humanismo Jurídico en las Indias: Hernando Machado y su memorial sobre la Guerra de Chile*, Badajoz, 1997, p. 75.

²¹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 111.

²² P. DE VALENCIA, *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, León, 1997, p. 256.

nes que tenían cierto calado a nivel popular, como la creencia mantenida por algunos de que en el año 1588 se produciría la completa destrucción de España²³. Pero él, incluso en el campo de la religiosidad oficial de su época, había mantenido una postura clara de oposición a la superstición, como sucedió en lo referente al Pergamino y Láminas de Granada, en el que su maestro y amigo Benito Arias Montano ya se había visto implicado. También a él se le pidió parecer, pero negó en rotundo aquellas apariciones misteriosas, hasta el extremo de que el punto 7 de su memorial sobre tal asunto lo tituló “*Que debemos estar recatados contra ficciones más verosímiles*”²⁴.

Sin embargo, al leer su obra americana podríamos pensar que existen algunas fantasías, que más que producto de su credulidad podemos considerarlas como de cierta lógica en la época o producto de la imposibilidad de contrastar informaciones; sin olvidar que simplemente podía tratarse del mantenimiento de una tradición existente entre los habitantes de unos determinados lugares.

Fantasías geográficas y naturales

La aparición del Nuevo Mundo para los europeos abrió todo un periodo de especulaciones fantásticas en todos los sentidos, pero serían el geográfico y el natural en los que más iba a influir aquella postura. Islas misteriosas, ciudades supuestas, montañas preñadas de riquezas, animales monstruosos, plantas de un exotismo fuera de toda imaginación... aparecieron por doquier y fueron, incluso, representados en grabados y pinturas de la época. Las historias de todas aquellas fantasías corrían por Europa, con frecuencia vinculadas a mitos y leyendas de la antigüedad clásica o del mundo cristiano. No era de extrañar que, para muchos, el paraíso podía haber estado situado en América, aunque ya Valencia en sus *Relaciones* no hace alusión a paisajes paradisíacos o maravillosos. Pasados aquellos primeros tiempos, y en la medida en que el racionalismo se iba imponiendo en todos los sentidos, el hombre occidental había comenzado a conocer mejor la naturaleza y a racionalizarla, lo que, en buena medida, fue una de las

²³ G. MOROCHO GAYO, “Los apócrifos del Sacromonte en tiempos de Arias Montano”, en P. DE VALENCIA, *Obras Completas IV. Escritos Sociales. 2. Escritos Políticos*, León, 1999, pp. 188-189.

²⁴ P. DE VALENCIA, *Obras Completas IV...*, p. 439.

causas de que las fantasías fuesen retrocediendo ante la realidad en el mundo de los europeos y, concretamente, en el de los españoles. Pero al menos en los primeros tiempos, todo parece tener mayor tamaño y fuerza allí que en el Viejo Mundo²⁵

Pero los intentos de racionalización de lo americano no eran nuevos, sino casi tan antiguos como el descubrimiento, puesto que para dominar aquella naturaleza había que describirla, lo que en realidad fue un reto para los primeros españoles de las Indias Occidentales, de lo que fueron buenos ejemplos Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta, entre otros. Ciertamente es, sin embargo, que la novedad había dado paso inmediato a las especulaciones fantásticas, pero aquel deseo de conocer y de describir fue borrando buena parte de las elucubraciones originales, en las que lo desconocido se magnificaba hasta extremos insospechados.

Por tanto, el avance de los descubrimientos geográficos en el Nuevo Continente había ido clarificando la situación a lo largo del siglo XVI, aunque, en honor a la verdad, hay que decir que siempre quedaron los vestigios de una naturaleza fantástica o de unos errores geográficos producto de la imaginación y/o de la errónea información, aun cuando la realidad hubiese demostrado otras cosas. En las *Relaciones Geográficas* del autor zafrense aquellas fantasías geográficas y naturales se habían, si no olvidado, al menos entrado en una profunda crisis, aunque aún quedaban algunos vestigios, ya que no era conocida en su totalidad la territorialidad del continente, como nuestro autor nos pone de manifiesto en la relación de los Quijos, cuando nos dice que “*prouincias incógnitas parten términos con el Brasil*”²⁶; precisamente era en aquellos lugares donde todavía tenían cierta fuerza las fantasías y los mitos que más adelante veremos.

Pedro de Valencia, por tanto, se halla alejado en el tiempo de la vorágine de credulidades fantásticas, pero en su obra, y muchas veces por desconocimiento directo del medio que describía, se veía aún arrastrado por determinadas supersticiones.

Por tanto, algunas de las viejas fantasías del mundo natural estaban del todo relegadas y se había dado paso a la realidad, como la supues-

²⁵ F. SOCAS, “Cardano y el Nuevo Mundo”, en J. GIL y J.M. MAESTRE, *Humanismo Latino y Descubrimiento*, Sevilla-Cádiz, 1992, p. 248.

²⁶ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 115.

ta riqueza en canela de las tierras orientales de los Andes, que había movilizado importantes expediciones a lo largo del siglo XVI y de la que una de las más llamativas había sido la de Gonzalo Pizarro, después de que conociera la existencia del *ishpingo*, un producto del oriente de Quito con un olor muy semejante al de la canela, que los incas habían apreciado mucho. En ese sentido, Pedro de Valencia, en su *Relación de los Quijos*, ya nos habla de unos árboles que dan unos capullos con sabor a canela, pero de gusto más picante que la de Asia y no tan noble como la de aquel producto con el que comerciaban los portugueses en las Indias Orientales²⁷. De todos modos, hay que pensar que el interés por este producto había pasado a un segundo plano, debido a que la unión de las dos coronas (1580-1640) minimizaba el problema de abastecimiento de canela a los territorios hispánicos.

Sin duda, el mayor error geográfico que nos pone de manifiesto Pedro de Valencia será el referido a su confusión entre los ríos Orinoco y Marañón. Así, en la *Relación de Jaén de Bracamoros*, nos dice que el segundo río desemboca frente a la isla de Trinidad, lo que sin duda es una confusión geográfica, puesto que para entonces el curso de ambos ríos era bien conocido²⁸. Reincidió el autor casi en lo mismo en la *Relación de Santiago de la Frontera*, al decir que el Marañón desembocaba entre las islas de Trinidad y Margarita.

En la época en que escribió sus relaciones nuestro hombre, el medio y el clima seguían siendo una buena explicación para determinar las actividades humanas y el carácter de los hombres que vivían en un determinado territorio. Pedro de Valencia, por tanto, dará gran importancia a estos aspectos que, aunque hoy podamos verlos como producto de algún tipo de fantasía, en la época no eran sino un elemento más de la racionalidad que iba imponiéndose. En muchas de sus relaciones se da una importancia exagerada a la incidencia del medio en el carácter y las consecuencias que ello tiene para el desarrollo de otros aspectos de la vida.

Algunas exposiciones geográficas de nuestro autor, sin embargo, entran en el mundo de las fantasías, en cuanto que se hace eco de ellas, aunque no podamos decir que la causa sea su credulidad. Así, al

²⁷ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 116

²⁸ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 395.

hablar del volcán Tunguragua, en las cercanías de Ambato, nos manifiesta que cuanto más nevado mayor es el fuego del mismo y que sus estruendos son considerados por los naturales como anuncios de calamidades, pestes, hambres y guerras²⁹, como de hecho nos relata que sucedió poco antes de la presencia de los españoles, tal y como lo explicaban lo indios, cuando comenzó a arder su boca, anunciando los hechos que se avecinaban³⁰. Como dijimos, no sabemos hasta qué punto Valencia creía en estas cosas, pero exponía algo que era creencia común, el vincular determinados acontecimientos a fenómenos naturales; así nos lo relata también en la *Relación de Michoacán*, donde se dice que, antes de la llegada de los españoles, aparecieron grandes cometas en el Cielo, que los dioses se les aparecían a los indios en sueños, etc³¹.

De los vegetales, en general, nos habla de sus cualidades o de los problemas que podían tener para los humanos, pero sin atisbos de fantasías, simplemente recogiendo las tradiciones del medio, tal y como se lo manifestaban los informantes. Quizá, lo más llamativo en este sentido nos lo plantea con las llamadas *granadillas comunes* de los Quijos, a cuyas flores denomina “*preciosa maravilla*”, pues recuerdan a las cinco llagas de Cristo, de modo que nos plantea que “*la naturaleza quiso descubrir su piedad anticipando en esta flor misteriosa... la memoria y sagradas señales que hoy conserva de la pasión de Cristo*”³².

Pero sus dudas sobre algunas cuestiones del mundo vegetal se ponen a veces de manifiesto, a pesar de no conocer la realidad americana, como en la *Relación de Amatlan*, donde nos habla de un árbol llamado *yagualachi*, que produce una grave hinchazón y llagas a quien se pone bajo su sombra. Tanto para los efectos que produce este árbol como para cualquier veneno de la región, la solución que se daba en la zona era la de quemar la parte afectada. Aquí surge la incredulidad y la socarronería de Pedro de Valencia, al añadir a su descripción que no se advierte si a los que se hincha y llaga el cuerpo bajo dicho árbol se les quema por completo³³. De todos modos,

²⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 316.

³⁰ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 322.

³¹ *Relación de Michoacán*, Madrid, 1989, pp. 246-249.

³² P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 117

³³ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 167.

hemos de añadir que la cauterización en las afecciones causadas por los venenos de los animales era una terapia correcta, pues tendía a destruir *in situ* el agente que provocaba la afección.

No podemos desligar el mundo vegetal de aquel que tenía que ver con la curación de la enfermedad. Esta, que se prestaba a elucubraciones fantásticas, tampoco arrastra en este sentido a Pedro de Valencia. Simplemente, como fue bastante común en la época, ofrece medidas dietéticas, higiénicas y medicinales de las que le informan para abordar los problemas de salud. Incluso, algunos de aquellos remedios pasarían o habían pasado al Viejo Mundo por su efectividad, como los recogidas en la obra de Nicolás de Monardes³⁴. Así, el saber popular de cada zona en aspectos de sanidad solía quedar reflejado, lo mismo que las epidemias y pestes que asolaban aquellos territorios. El interés por estos aspectos no era exclusivo de nuestro cronista, pues los escritos médicos proliferaron a lo largo del siglo XVII³⁵, por la preocupación constante que existía sobre las enfermedades y su forma de curarlas³⁶. Este interés de la época, en el caso de Pedro de Valencia, podía venir acentuado por la influencia de Benito Arias Montano, que había mostrado una especial atención a la herbolología.

En cuanto al mundo de los animales, cuando Pedro de Valencia escribió sus Relaciones, ya habían desaparecido de la mente de los europeos los monstruos y los seres fantásticos de los que se habló en los primeros tiempos. Ni siquiera el manatí gozaba por entonces de aquella vieja tradición de sirena mitológica que le dieron algunos autores³⁷ y al que nuestro autor define simplemente como un mamífero que sale a pacer a la tierra³⁸.

Cierto es que existen denominaciones y características que pueden parecernos extrañas y fantasiosas, pero que son producto de la imposibilidad de denominación de algunos de aquellos seres que los españoles asimilaron, como sucedía también con los vegetales, a lo que

³⁴ N. MONARDES, *Dos libros, el uno que trata sobre todas las cosas que traen de las Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina...*, Sevilla, 1569.

³⁵ L.S. GRANJEL, *La medicina española en el siglo XVII*, Salamanca, 1978.

³⁶ M. CORDERO DEL CAMPILLO, *Crónicas de Indias. Ganadería, medicina y veterinaria*, Valladolid, 2001, pp. 137-245.

³⁷ J. DURAND, *Ocaso de sirenas, esplendor de manatíes*, México, 1983.

³⁸ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 213.

ellos conocían del Viejo Mundo. Así, se hacen continuas menciones a los tigres y leones, que huyen ante los perros. Dice de los segundos que son menores que los de Berbería y más cobardes³⁹. Los tigres los compara por sus manchas a los de África, pero caracterizándolos por su cobardía⁴⁰. Estos tigres y leones aparecen mencionados en múltiples ocasiones y siempre aclarando las características mencionadas. En algún caso se deja seducir con ellos por la fantasía, pues aunque mantiene su idea de cobardía, en la descripción de Guachinango nos dice que aquellos leones se cebaban con los indios, hasta el punto de que iban a buscarlos a su poblado⁴¹. En realidad tales leones no eran sino pumas, y los tigres jaguares u ocelotes.

Frecuentes son también las alusiones a los cerdos con el ombligo en el espinazo, que tanto llamaron la atención de muchos cronistas que los vieron en las Indias, aunque en realidad se trataba de pécaris, que disponen de una glándula en su parte dorsal, que no es en realidad su ombligo. Otros animales que cita con frecuencia son las antas y dantas, que no eran sino tapires americanos.

Ni siquiera las culebras y serpientes, que menciona a menudo en casi todas las relaciones, adquieren un carácter fantástico, a pesar de ser animales que, por sus características, especialmente en la cultura occidental, se prestaban a ello. En ese sentido fantasioso, tan solo hace mención en la *Relación de Pánuco* a unas culebras de cuatro narices⁴², lo que sin duda les daría un aspecto monstruoso a los ojos de los españoles. En realidad se trataba de unos ofidios que únicamente tienen dos narices, como todos los demás, pero presentan unas cavidades, situadas detrás de las fosas nasales, a las que se denomina científicamente *fosetas termoprotectoras*, que es lo que hizo pensar a los españoles en esa duplicidad de cavidades nasales. Dichas culebras, en realidad, son unos simples crotálicos de la misma familia que las serpientes de cascabel.

De nuevo algo que puede parecer una fantasía se nos menciona en la *Relación de Guachinango*, al hablar del pueblo de Tamiagua, donde introduce un suceso acaecido en la localidad de Tantoyuca, en el que

³⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 155

⁴⁰ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...*I, p. 155

⁴¹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 236.

⁴² P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 184

una mujer, que metió su mano bajo una gallina que estaba sobre sus huevos, fue picada por una víbora y si se salvó de la muerte fue porque comió un trozo de la carne de aquel reptil⁴³.

En alguna ocasión las fantasías sobre el reino animal que hizo Pedro de Valencia hay que verlas más en el aprovechamiento que realizó de algún texto para hacer algún tipo de digresión, probablemente tentado por romper con la monotonía de una exposición excesivamente técnica. De todos modos, debemos aclarar, que no es lo más frecuente en el autor, puesto que éste, aunque tamizase la información que trabajaba, raramente la manipuló para elaborar discursos al margen de la misma. El mejor ejemplo en este sentido nos lo ofrece en la *Relación de Portoviejo*, en el actual Ecuador, donde aprovechó la mención a unas avispas venenosas de la zona para lanzar todo un discurso sobre algunos pasajes bíblicos, al considerar que en la Biblia existen cuatro referencias a las mismas o a otras parecidas⁴⁴. Así, en el *Éxodo* 23,28, cuando se habla de las leyes ceremoniales se dice: “*mandaré ante ti avispas que pondrán en fuga a jeveos, cananeos y jeteos delante de ti*”; en el *Deuteronomio* 7,20 se narra lo siguiente: “*aun avispas mandará, Yavé, tu Dios, contra ellos, hasta hacer perecer a los supervivientes o a los que se escondiesen*”; en *Josué* 24,12 y en términos parecidos a los anteriores pasajes: “*mandé delante de vosotros avispas, que los echaron de delante de vosotros. No ha sido vuestro arco ni vuestra espada*”. En el libro de la Sabiduría 12,8 se sigue reincidiendo en los mismo: “*pero a éstos, como a los hombres, los perdonaste y enviaste avispas como precursoras de tu ejército, para que poco a poco los exterminaran*”. Surgía, pues, el espíritu de biblista de nuestro autor, extrapolando a cosas que poco tenían que ver entre sí. Precisamente, el que la autoridad de la Biblia fuese siempre esencial para él y para el desarrollo de su saber, es lo que hace que su racionalismo haya que verlo con ciertas prevenciones, aunque nosotros hagamos referencia al mismo con cierta frecuencia.

Aprovechando los pasajes mencionados, Pedro de Valencia trataba de explicar el significado de tales avispas, enviadas delante del pueblo de Dios para que picasen a los enemigos, incluso recurre a una disertación bíblica de san Agustín sobre tal asunto, según la cual no debía entenderse al pie de la letra el contenido de la palabra “*avispa*”, sino

⁴³ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 243.

⁴⁴ Exod., 23; Deut., 7; Josué, 24; y Sap., 12.

que tales insectos no eran sino la fama y el rumor de los milagros espantosos de Dios y la valentía y número de los israelitas que les precedía, a los que se comparaba con tales avispa, y como consecuencia de ello los cananeos se acobardaban y huían de aquellos lugares⁴⁵.

En algún caso, refiriéndose a los animales, el autor zafrense nos relata la fantasía de la que había tenido noticia, para luego racionalizar la explicación. Así, cuando nos habla de los sapos de Portobelo (Panamá), nos cuenta que eran tan abundantes en aquellas latitudes que algunos creían que nacían de cada gota de lluvia que caía. La explicación de Pedro de Valencia trató de ajustarse a cierto carácter científico, pues intentó aclarar la superstición existente diciendo que, en realidad, lo que debía suceder era que los sapos dejaban sus huevos esparcidos en la tierra y que cuando llovía se desarrollaban gracias a la acción del agua “*y se ven parecer súbito y saltar cuando llueve*”⁴⁶.

Los indios

Los indios habían sido todo un caballo de batalla teórico tras el descubrimiento. Animales, hombres, grados de racionalidad, etc. habían llevado a arduas discusiones en las que participaron muchos humanistas del momento, manteniendo posturas enfrentadas. Lo monstruoso, tras la conquista, se adscribió con cierta frecuencia a las gentes de América. Pero, cuando Pedro de Valencia escribió su obra, la racionalidad y la humanidad del indio eran temas superados en los ambientes cristianos de la Europa católica. De hecho, ya la bula *Sublimis Deus*, de Pablo III (1537), consideraba a los indios como verdaderos hombres. Es cierto que aquella bula papal no supuso cambios llamativos sobre la consideración de los indios, como lo prueban las posteriores diatribas entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, a mediados de siglo, pero, sin duda, habían sido un importante paso para ir acabando con las especulaciones de monstruosidad de la población autóctona de las Indias, ya que la humanidad del indio iba aparejada a la aceptación de su fisonomía como lo que podríamos llamar un “*ser normal*”. Nada había de extraño en aquellos seres en el aspecto físico y las disputas posteriores entrarían

⁴⁵ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 370.

⁴⁶ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 214.

más en el grado de su desarrollo intelectual o de sus posibilidades de tenerlo.

Sí había más problema sobre los planteamientos de su origen, pero Valencia no entró abiertamente en ese campo, incluso, a pesar de que su amigo y maestro Benito Arias Montano había desarrollado una teoría sobre el origen del hombre americano, que trató de fundamentar en aspectos bíblicos. Montano elaboró toda una teoría sobre Ophir, hijo de Iectá (que relaciona con Yucatán) y nieto de Heber, que entrando por el noroeste llegó hasta Perú, mientras que, por otro lado, Jobal poblaba el Brasil⁴⁷. Aquella elucubración había tenido poco éxito, a pesar de la fama del de Fregenal, pues ya se había negado rotundamente por Acosta⁴⁸. Pero el origen judío de los indios americanos también lo podemos encontrar en el mercedario Martín de Murúa, que aludía a las diez tribus de Israel trasladadas por Salmatar, rey asirio, y de ahí la semejanza que él ve entre los indios y los judíos, sin olvidar tampoco a los fenicios y cartagineses⁴⁹.

Si Pedro de Valencia no se hizo eco de aquellos orígenes del indio americano, tampoco de la extraña fisonomía que algunos autores les habían atribuido en los primeros tiempos. Valga como ejemplo el de Pigafetta al hablar de los Patagones, de los cuales decía que eran tan altos, que los españoles no les pasaban de la cintura⁵⁰.

Por tanto, el interés del zafrense por los indios no fue aparejado a la existencia de seres monstruosos o anormales, al modo y manera en que se habían descrito en el mundo clásico y que se pensaba que estaban en los extremos de Oriente⁵¹. Ya era tarde para estas creencias, que se iban desvaneciendo a medida que los españoles avanzaban sobre el terreno y comprobaban que los habitantes de todas aquellas regiones en poco se diferenciaban de ellos, salvo, en último caso, en el color de la piel y en pequeños rasgos fisonómicos que, incluso, eran menos llamativos que los de otras razas conocidas hasta el momento. Por tanto, y al margen de las manifestaciones papales y de los teóricos del momento sobre la racionalidad y humanidad del

⁴⁷ Toda esta teoría se recoge en B. ARIAS MONTANO, *Antiquitatum Iudaicarum*, libri IX, Leiden, 1593.

⁴⁸ J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, 1986, pp. 93-95.

⁴⁹ M. DE MURUA, *Historia general del Perú*, Madrid, 1986, pp. 459-461.

⁵⁰ A. PIGAFETTA, *Primer viaje alrededor del mundo*, Madrid, 1985, p. 64.

⁵¹ J. GIL, *Mitos...* I, p. 29.

indio, la propia experiencia y contactos de los españoles habían dado como resultado la casi total desaparición de la consideración de existencia de posibles seres monstruosos, como gigantes, enanos, bicéfalos y acéfalos, etc. El campo de la imaginación, en cuanto al físico humano, había quedado muy restringido y limitado para algunas mentes calenturientas de la época, a pesar de la tradición clásica y medieval⁵².

Por tanto, cuando Pedro de Valencia escribe sus relaciones, el interés por el indio había perdido casi todo su contenido fantasioso, sobre todo entre los intelectuales de la época. La realidad se imponía inexorablemente. El interés del zafrense por los indios, de acuerdo con lo que había sido toda su trayectoria teórica, iba aparejado a cuestiones más específicas, como su número, las encomiendas, los tributos, el trabajo..., es decir, a todo aquello que hacía referencia a datos prácticos que ayudasen a solventar la problemática que se había generado en España y en las Indias y que ponían de manifiesto el interés por lo socioeconómico que siempre tuvo nuestro autor. De hecho, el tema de los indios ya había sido tocado colateralmente por Pedro de Valencia en uno de sus discursos más conocidos sobre los moriscos. Precisamente con el fin de mantener alejados a los habitantes autóctonos de América de las posibles malas influencias de éstos, ante la posibilidad de que fuesen trasladados a las Indias, el zafrense no lo creía en absoluto conveniente “*porque harían daño a los indios con la doctrina y en la paz de la tierra, con la falta de lealtad*”⁵³.

Entre todos los indios, solo de algunos el autor hace algunas precisiones más allá de los meros intereses cuantitativos o socioeconómicos. Ni siquiera la fiereza de los jíbaros, que habían destruido varias poblaciones del oriente de Quito poco antes de que se escribieran estas *Relaciones*, se puso de manifiesto en la obra de Pedro de Valencia, haciendo solo una breve alusión de carácter muy objetivo. Nos dice el autor zafrense que esos indios eran de un gran valor y fortaleza y que habían realizado algunas entradas en las que habían matado a muchos españoles⁵⁴. Es precisamente con estos indios con los que comete un

⁵² Un resumen de estas tradiciones puede verse en J. GIL, *Mitos...* I, pp. 30-44.

⁵³ J. PANIAGUA PÉREZ y G. MOROCHO GAYO, “El humanista Pedro de Valencia y las Relaciones Geográficas de la Audiencia de Quito, 1608”, *Boletín del Archivo Nacional de Quito* 23-24 (1987), pp. 429-430.

⁵⁴ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 126.

gran error, al considerarlos también como habitantes de la zona de Portoviejo, diciendo que habían sido perseguidos por los mulatos de guerra hasta hacía cinco años, en que estos últimos se habían pacificado⁵⁵.

Tampoco trata con dureza ni recurre a comparaciones funestas de seres anormales con los indios chiriguano, a pesar de que sabía que causaban daños e inquietaban a los españoles y naturales de la jurisdicción de Santiago de la Frontera⁵⁶ y de cuyo valor y fiereza se hicieron eco muchos autores, como Ocaña⁵⁷. Es más, el interés de Valencia por mantener tan solo una guerra defensiva frente a ellos ponía de manifiesto un cierto respeto del que en otro lugar del mundo, en Chile, se haría eco su íntimo amigo Hernando Machado, claro defensor de las posturas defensivas en la inacabable conflictividad chilena entre mapuches y españoles⁵⁸.

Incluso, en el caso de México, cuando habla de la crueldad de los chichimecas, llega a decir que se les puede hacer la guerra “*por defenderse de sus violencias*”⁵⁹, que no entra a especificar. Todo ello a pesar de que, al hablar de dichos indios chichimecas en la jurisdicción de Pánuco, manifiesta que “*no se les conoce ley que guarden, ni Dios que adoren, ni fe ni razón de que usen*”⁶⁰. Pero para aquellos tiempo ya se tenía muy claro por muchos teóricos que nada justificaba una guerra ofensiva a los indios, ni siquiera quienes, como Pedro de Valencia, no eran proclives a las teorías del iusnaturalismo salmantino.

Las fantasías religiosas

La religión de su época, incluso entre los cristianos, se prestaba a los hechos maravillosos. Milagros, apariciones, éxtasis, bilocaciones, etc., entraban casi en el campo de lo común en la vida religiosa de los católicos, incluido el propio mundo americano. Aunque heredero del humanismo renacentista, Pedro de Valencia se ve implicado, por el tiempo en el que le tocó vivir, con la vorágine de las excentricidades

⁵⁵ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, pp. 378-379.

⁵⁶ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 453.

⁵⁷ D. DE OCAÑA, *A través de la América del Sur*, Madrid, 1987, p. 191.

⁵⁸ J. PANIAGUA PÉREZ y M.I. VIFORCOS MARINAS, *El humanismo jurídico...*, pp. 111-112.

⁵⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 190.

⁶⁰ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* II, p. 189.

propias del barroco. Él vivió aquellos acontecimientos, algunos de una forma muy directa, a pesar de no haberse querido implicar en los mismos. De hecho, en este sentido, ya hemos manifestado su participación en la cuestión del Pergamino y Láminas de Granada, hecho del que quiso mantenerse al margen, por los problemas que implicaba, pero que conocía muy bien por su amigo y maestro Benito Arias Montano. El problema tenía serias implicaciones políticas y, probablemente por ello, Pedro de Valencia quiso quedarse al margen, hasta que el inquisidor general le pidió directamente su parecer, en 1607, y así hubo de manifestarse de forma contraria a la veracidad de todos aquellos hallazgos que convulsionaron la España de finales del siglo XVI y principios del XVII⁶¹. Su postura, como parece lógico, no era lejana a la de Arias Montano y por ello desató en su contra las iras de los laminarios, que a través de aquellos hallazgos justificaban que España era el pueblo elegido por Dios, la nueva Israel, en unos momentos de crisis profunda de la monarquía hispánica; la entrada de Santiago con sus discípulos por Granada y la aceptación del immaculismo mariano, del que España se había convertido en adalid⁶². Sin duda, aquella fue la fantasía con más trasfondo de la España del momento y de la que no quiso participar nuestro autor.

Con su tradicional postura racionalista, no es de extrañar que en la obra americana de nuestro cronista sean escasas las fantasías en el aspecto religioso, aunque no por ello podamos mantener que inexistentes. Pero, debido a la manera con la que en términos generales se expresó en las *Relaciones*, nos queda la duda de si había alguna credulidad en sus escritos o simplemente transmitía, lo que a su vez le habían transmitido a él.

En el mundo en el que le había tocado vivir no es raro que en ocasiones se dejase arrastrar por lo anecdótico, que, aun teniendo un carácter histórico, sin duda, se había exagerado a lo largo del tiempo, sobre todo cuando la información había pasado de boca en boca. Así, en la *Relación de Miagvatlan* nos narra la historia de un sacristán indio de una población vecina que se dedicaba al robo de joyas a los ricos;

⁶¹ Todo el proceso del Pergamino y Láminas de Granada puede verse en P. DE VALENCIA, *Obras Completas IV. Escritos Sociales. 2. Escritos políticos*, León, 1999.

⁶² G. MOROCHO GAYO, "Los apócrifos del Sacromonte en tiempos de Pedro de Valencia (1599-1620)", en P. DE VALENCIA, *Obras Completas IV...*, pp. 300-318.

posteriormente, a modo de milagro, se zambullía en un lago y tras ello les decía a los damnificados donde se encontraban tales joyas que les habían sido sustraídas. La revelación decía que se la hacía su padre el dominio de los cinco cuernos. Todo ello, a la postre, llevaba implícito un plan de sublevación de la población india, sobre la cual aquel sacristán consiguió tener una importante ascendencia, hasta el punto de que le nombraron como su rey con el nombre de Pitio. Después de esto, sus parciales atacaron a las poblaciones cercanas, como Miaguatlan, para apoderarse de sus tierras; allí, nos dice el cronista, pensamos que de manera exagerada, mataron a más de 10.000 indios, comiéndose asados los que pudieron, hasta que por fin fue ajusticiado por las autoridades⁶³. En esta historia de Pedro de Valencia, sobre la que no hace apreciaciones, se pueden comprobar algunas exageraciones, pero lo que ahora nos interesa es que se estaban mezclando dos aspectos de suma importancia en la religiosidad del el Nuevo Mundo y que tenían su origen ya en los momentos de la primera presencia de los españoles en aquel continente: el del canibalismo y el de lo demoníaco.

El canibalismo o la antropofagia había sido una de las cuestiones más llamativas de América para muchos españoles, sin que en realidad llegaran a comprender nunca su verdadero sentido ritual. De hecho, eran muchas las obras que habían hecho referencia a este aspecto, algunas incluso de forma gráfica, de las que las más conocidas eran las del geógrafo Münster, que había recogido algunas escenas en su obra geográfica de 1534⁶⁴. Posteriormente, abundaría en el tema la obra de Teodoro de Bry, cuya obra gráfica incidía en los asuntos de este tipo, cuando se publicó en 1634. El propio fray Diego de Valadés recogió en su obra un grabado alusivo a los sacrificios humanos prehispánicos⁶⁵. En realidad, todos aquellos hechos de antropofagia y sacrificios humanos habían sido una buena disculpa para justificar la conquista de las Indias.

Si cuando escribe Pedro de Valencia las principales culturas ya se habían cristianizado y “civilizado” en buena medida, el tema de los sacrificios humanos y la antropofagia habían adquirido un carácter

⁶³ II, p. 146.

⁶⁴ S. MUENSTER, *Cosmographia*, 1554.

⁶⁵ D. VALADÉS, *Rethorica Cristiana*, Roma, 1578.

secundario, salvo para determinadas poblaciones de frontera; no así el otro gran asunto al que nos referimos: el de la presencia del demonio, en la que el autor no quiso entrar más que de una forma anecdótica. Ese problema no hay que desvincularlo del supuesto viejo conocimiento del Dios cristiano que habían tenido aquellos pueblos y del que se habían apartado por la influencia del maligno, aunque los españoles aún encontraron algunos vestigios de aquellas creencias primitivas en el verdadero Dios. Son muchas las noticias que se nos han transmitido en este sentido y para ello valga con que citemos algunos ejemplos. Pascual de Andagoya, al referirse a Panamá, nos dice de algunos pueblos que tenían noticia del Diluvio y de Noé, y de que el cielo había una mujer muy linda con un niño⁶⁶. Algo parecido nos dice de Yucatán Bernardo de Lizana, por la misma época que escribía Pedro de Valencia⁶⁷. El propio José de Acosta también llegó a creer en la existencia de alguna noticia de Dios en las Indias⁶⁸.

En esta misma línea, al hablar de los indios de Guayaquil, nos dice que tenían nombres para los días de la semana y que el más solemne era el domingo, al que llamaban *Tapipichinche*, por lo que se interpretaba que el conocer la semana era ya un rastro de fe en la creación y que la celebración del domingo era señal de que en algún tiempo habían alcanzado la luz de la Redención⁶⁹.

La tradición de la antigua predicación del cristianismo en las Indias quedó recogida en las *Relaciones* de Pedro de Valencia al hablar de Ambato. Nos dice que, a media legua de ese lugar, hay una piedra grande con huellas humanas que se venera por los indios, diciendo que son de San Bartolomé, que había predicado por aquellas latitudes⁷⁰. Este mito fue extendido por los jesuitas, aunque no era nuevo y ya lo recogió Huaman Poma de Ayala, que, en su calendario del mes de agosto, no dudó en escribir en el día 24, que era el dedicado al apóstol San Bartolomé, que éste había ido a las Indias; y añadía, en otro lugar, que este mismo santo había andado por El Collao, donde realizó muchos milagros, amén de dejar plantada la cruz de Carabu-

⁶⁶ P. DE ANDAGOYA, *Relación y documentos*, Madrid, 1986, p. 91.

⁶⁷ B. DE LIZANA, *Historia de Yucatán*, Madrid, 1988, pp. 126-131.

⁶⁸ J. DE ACOSTA, *Historia...*, pp. 314-316.

⁶⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 372.

⁷⁰ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 318.

co⁷¹. Aquella creencia, todavía viva en tiempos del zafrense, entraba en la línea de la creencia de que otros apóstoles o sus discípulos habían predicado en el Nuevo Mundo, como santo Tomás, san Bernabé o san Simón⁷², lo que a la postre era todo un intento de integrar a las Indias dentro de la tradición judeo-greco-cristiana⁷³ y justificar la conquista. Todavía en fechas posteriores a Valencia se seguía hablando de san Bartolomé; así, el dominico fray Gregorio García situaba su presencia en Nueva Granada y en el Perú, incluso asimilándolo a una estatua de Viracocha⁷⁴. Pero de todos los apóstoles y sus discípulos, la presencia más explotada fue la de Santo Tomás, hasta el punto que Santo Toribio consagró sus huellas en Chachapoyas, lugar en el que recogió también la tradición Vázquez de Espinosa, en la provincia de los chillaos⁷⁵.

La presencia del demonio sería la que había acabado con aquellas creencias iniciales en el Dios de los judíos y de los cristianos. Por tanto, no es de extrañar que sea un tema que los cronistas tocaran con cierta frecuencia para justificar la actividad de los españoles. López de Gómara escribía que a los mexicanos se les aparecía los demonios de mil maneras y conversaban con ellos sin que supiesen en realidad lo que eran⁷⁶. Pigafetta nos cuenta que a los patagones se les aparecían los demonios y que ellos los describían como seres que tenían una cabeza con dos cuernos⁷⁷. Pascual de Andagoia, al referirse a los territorios de Panamá, dice que una mujer relató que los *tuquina* hablaban con el demonio y que éste les visitaba de noche⁷⁸; Diego de Landa, entre otras muchas cosas, nos relata que el oficio de los sacerdotes en Yucatán era la de dar a los humanos las respuestas de los

⁷¹ F. HUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva Crónica y buen gobierno* I, pp. 82-89 y III, p. 1230, Madrid, 1987.

⁷² J.P. SÁNCHEZ, "Myths and legends in the Old World and European Expansionism on the American Continent", W. HAASE y M. REINHOLD (eds.), *The Classical Tradition and the Americas* I, Berlín-Nueva York, 1994, p. 217.

⁷³ F. PEASE, "Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII", en T. HAMPE MARTÍNEZ, *La Tradición clásica en el Perú virreinal*, Lima 1999, p. 32.

⁷⁴ G. GARCÍA, *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los apóstoles*, Baeza, 1625, p. 250.

⁷⁵ A. VÁZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, 19869, p. 283.

⁷⁶ F. LÓPEZ DE GÓMARA, *La conquista de México*, Madrid, 1987, pp. 462-466.

⁷⁷ A. PIGAFETTA, *Primer...*, p. 69.

⁷⁸ P. DE ANDAGOYA, *Relación...*, p. 90.

demonios⁷⁹. Acosta culpaba de la idolatría de América al mismo demonio⁸⁰. Incluso en una obra tan tardía como la de Freyle (c. 1636) se seguía hablando del demonio en toda una disquisición que hizo, remontándose al origen de los tiempos, a través de la cual trata de llegar a probar la adoración que le hacían los habitantes de la Nueva Granada, los cuales le habían levantado altares en cinco lagunas⁸¹; sin embargo, al hablarnos de ello no emite juicios de valor, aunque recoge de alguna manera una tradición que se mantuvo en el siglo XVII, como era la de relacionar las prácticas religiosas indígenas y sus pervivencias con el demonismo, en una especie de pacto demonio-indio, que quedaba reflejado en sus prácticas⁸².

Visto lo anterior, podemos decir que ejemplos de apariciones del demonio en América hay muchos⁸³, incluso con descripciones del ser maligno. Así, al que se refiere nuestro autor, nos dice que tenía cinco cuernos. El caso que nos menciona coincide con una apreciación bastante común en el Nuevo Mundo, ya que muchas veces eran personas cercanas a los cultos cristianos, como en este caso el sacristán, las más proclives a estas prácticas demoníacas u a otras de carácter prohibido para los cristianos, como ya ha sido estudiado para el caso de Yucatán⁸⁴.

Sin duda, las fantasías relacionadas con el culto a la Virgen no podían faltar en América⁸⁵. Pedro de Valencia también se hizo eco de lo podríamos llamar las fantasías marianas, que tenían una gran tradición en España. Al fin y al cabo la presencia de la Virgen en un determinado lugar venía a ratificar la protección a una comunidad y reforzaba a

⁷⁹ D. DE LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, 1985, p. 89.

⁸⁰ J. DE ACOSTA, *Historia...*, pp. 314 y ss.

⁸¹ J. RODRÍGUEZ FREYLE, *Conquista y descubrimiento de la Nueva Granada*, Madrid, 1986, pp. 78-86.

⁸² J. DE LA SERNA, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y en extirpación de ellas*, en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. 104. Las teorías de este autor se fundamentaron, en buena medida en la obra de 1629 de H. RUIZ DE ALARCÓN, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, en F. DEL PASSO Y TRONCOSO, *Tratado de las idolatrías*, México, 1953.

⁸³ F. CERVANTES, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, 1996, pp. 63-66.

⁸⁴ N. M. FARRISS, *Maya Society under Colonial rule: The collective enterprise of survival*, Princeton, 1984, p. 341.

⁸⁵ Sobre este aspecto puede verse la obra de R. VARGAS UGARTE, *Historia del culto a María en Iberoamérica y de su imágenes y santuarios más señalados*, Madrid, 1956.

ese lugar frente a los centros de poder. Eso explicaría los continuos milagros y apariciones que la Madre de Dios hacía en las Indias desde poco después del descubrimiento, sin entrar en problemas de sincretismos, que, evidentemente, también se produjeron. La aparición de la Virgen, además, suele ir unida a la idea de milagro y éste no dejaba de ser una fantasía, en la medida en que no tiene cabida en los fenómenos comprobables de lo físico o de lo histórico; es, pues, una manifestación de Dios que escapa al ser humano.

De los escasos milagros y apariciones marinas a las que hace referencia Pedro de Valencia, se puede destacar uno: el de la Virgen de Macas. Su devoción fue promovida por el ermitaño Gavilanes, que utilizó para el culto inicial una imagen en pintura de factura pobre y deteriorada; pero el día que la colocó en la ermita, pretendió velarla con unos amigos, aunque todos se durmieron “*con ordenación divina más que con impulso*”; a media noche, la imagen se inflamó de un resplandor y de llamas celestiales, por lo que, lo que era un mal dibujo, se convirtió en un cuadro de “*colores vivos no posibles al pincel humano*”⁸⁶ e hizo milagros, incluso resucitar a un muerto. Tanta fue la devoción que se despertó hacia la imagen, que el obispo Luis López de Solís la mandó trasladar a Quito y de allí al monasterio concepcionista de Riobamba.

El oro

La presencia de oro fue uno de los grandes mitos de las Indias, incluso hasta los momentos de la Independencia. Pocos eran los lugares en los que no se situaba la tradición de grandes tesoros o de montañas que encerraban en sus entrañas grandes cantidades de ese metal. La creencia en la existencia de un Dorado, que no habría que desligar del mito del vellocino de oro, movilizó todo tipo de recursos. Así, por la época de Pedro de Valencia, Rodríguez Freyle, al referirse al Dorado, decía que había costado demasiadas vidas y haciendas a los españoles, porque la voz se corrió en los primeros tiempos y todo el mundo quiso encontrarlo⁸⁷.

Las referencias a las riquezas de oro de las Indias no son infrecuentes en sus *Relaciones*, pero siempre planteadas con gran escepti-

⁸⁶ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, pp. 124-125.

⁸⁷ J. RODRÍGUEZ FREYLE, *Conquista...*, pp. 67-68.

cismo, ya que para él aquél había sido uno de los grandes causantes de la decadencia de España. Al hablar de los Quijos nos dice, que hacia la mar del norte, hay muchas provincias por descubrir situadas en montañas muy abundantes de oro y gente, “según la relación que se ha tenido”⁸⁸. En Jaén de Bracamoros se dice que aquella zona es la más rica en oro en el mundo y que no se labra por falta de gente y de agua, incluso hace referencia a que el corregidor Gregorio Martos dijo haberse sacado una punta de oro de 160 pesos, que, con otras, llegaron a sumar más de 18.000 pesos⁸⁹. En Portobelo manifiesta que se cree que hay mucho oro en la cordillera, pero en realidad no hay ninguna mina descubierta⁹⁰. En Tunja se decía que había oro, pero que los indios no lo querían decir para que no les hiciesen trabajar en sus minas y, entre ellos, si alguno intentaba confesarlo le mataban⁹¹. En Guayaquil también se habla de la cercanía de minas de plata sobre cobre, pero que no se trabajaban⁹². Al hablar de Portoviejo dijo que antiguamente había sido una tierra rica en oro y esmeraldas, incluso se menciona a un cacique, Apechinche, que había tenido en su casa una tarima de oro y un trono del mismo metal, donde se sentaba en ciertas solemnidades y que regaló un gran pedazo a Francisco Flores Mejía⁹³. Todo ello, junto a las explicaciones que nos da de los centros mineros de Zacatecas, Nombre de Dios, Pachuca, etc., indica la asimilación que existía entre la riqueza en metales preciosos y las Indias.

En la *Relación de Tunja* llegó a dedicar un apartado al Dorado, explicando que desde aquellos lugares se habían hecho muchas entradas, pero que nadie había llegado hasta él; así hace mención a los viajes⁹⁴ de Hernán Pérez de Quesada (1541), en una campaña salida de Tunja a la que el oidor Jerónimo Lebrón consideró como un levantamiento y que a la postre fue un fracaso. También menciona Valencia la expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada (1570), después de las negativas de Venero de Leiva y cuando su estado de salud era muy lamen-

⁸⁸ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 126

⁸⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 398.

⁹⁰ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 214.

⁹¹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 252

⁹² P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 351.

⁹³ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, pp. 369-370.

⁹⁴ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, pp. 272-273

table, por lo que, como piensa el Dr. Gil, es probable que pensara como Hutten, que en el Dorado se hallaba también la Fuente de la Eterna Juventud, que le devolvería la salud⁹⁵. Antonio de Berrio (1582, 1587 y 1590), sobrino de Jiménez de Quesada y heredero del mismo, hizo tres intentos fallidos, el último saliendo por el Orinoco hasta Trinidad; hace referencia también al viaje de Fernando de Berrio (1598). Pero para entonces la evolución de esta fantasía había sufrido un proceso en el que ya se habían mezclado muchas cosas, tales como el mito del Dorado y el del tesoro de los incas⁹⁶.

No es de extrañar el interés de Valencia por El Dorado, porque el mito había vuelto a resurgir en las primeras décadas del siglo XVII, incluso con la implicación otras potencias extranjeras⁹⁷. La descripción que hizo de aquel lugar el cronista era que se hallaba después de pasar una tierra caliente, húmeda, llana y extensa, tras la que había unas montañas. Sigue diciendo que existía gente de buena opinión que pensaba que esa gran cordillera estaba más poblada, porque, como los Andes, tenía un clima más saludable y no se anegaba como las llanuras⁹⁸. Sin duda, las opiniones que recogió en este sentido, poco precisas y contradictorias, le hacen sugerir que sea el rey quien envíe una expedición, para que cesasen las pérdidas que había producido el descubrimiento de un lugar, en el que se piensa que no solo viven los naturales, sino también quienes acompañaron a un inca que había sido expulsado de sus tierras⁹⁹.

Probablemente Pedro de Valencia no duda de las riquezas en metales preciosos de la Indias. De hecho aquel había sido uno de los motivos de despoblación del reino y de la causa de la ociosidad de los españoles, a lo que él tanto atacó. Por tanto, la preocupación por la existencia de lugares más o menos fantásticos en este sentido de riqueza mineral tenía interés para él, no como fin de unas ambiciones, sino como producto de muchos de los males del reino.

⁹⁵ J. GIL, *Mitos...* 3, p. 105.

⁹⁶ J. GIL, *Mitos...* 3, pp. 143-144.

⁹⁷ J. GIL, *Mitos...* 3, pp. 166-167.

⁹⁸ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, p. 273.

⁹⁹ P. DE VALENCIA, *Obras Completas V. Relaciones de Indias...* I, pp. 273-274.

M^a Asunción Sánchez Manzano

**Tradicion de la filosofía y uso de la lengua latina en
la *Disputa contra Aristóteles* de Hernando Alonso
de Herrera**

1. El tema de la disputa y el modo elegido para su exposición.

La obra del profesor de retórica de Alcalá Hernando Alonso de Herrera se suele clasificar por su temática en el apartado de la lógica. Una localización más precisa en la filosofía de la época podría ser problemática. En efecto, el avance del nominalismo en el panorama académico de entonces era muy notable, y se extendió hasta los años treinta del siglo XVI. El escolasticismo de la universidad salmantina estaba muy formalizado y continúa influyendo todavía en la manera de exponer de los tratados filosóficos y jurídicos hasta el final del siglo. Pero esta disputa se desarrolla al margen de estas dos grandes corrientes de pensamiento. Por una parte intenta poner de relieve la insuficiencia de las clasificaciones aristotélicas para operar con la variedad de lo real, y por otra, critica la lógica nominalista.

El tema da ocasión de observar la necesidad de corregir ambos planteamientos, pues la forma de exposición se dirige frontalmente contra el nominalismo¹, en tanto que la crítica a la categoría de la cantidad descubre una fisura en el edificio lógico creado por Aristóteles, donde todo estaba claro y localizado. A pesar de eso, Herrera salva las reglas del pensar, es decir, los silogismos, como medio de análisis objetivo y como método de persuasión también.

¹ Las reflexiones expuestas en estas páginas se refieren al trabajo de la edición de la obra de Herrera (cf. bibliografía final, 2004). La descalificación de uno de sus representantes más prestigiosos, el escocés profesor de París, John Maior, maestro de varios profesores españoles compañeros suyos, no pasa desapercibida, pues se escenifica con expresividad cercana al esperpento en el último capítulo. La introducción de esta crítica en la disputa es un aspecto más de la finalidad del texto, que no intenta demostrar una sola tesis aislada, sino que incide en partes y consecuencias de la definición aristotélica de la *oratio* como cantidad apartada. Sostiene que no es cantidad, no es discreta o apartada, hay que precisar su relación con el número y con el tiempo, y todas estas tesis se han de aclarar mediante la técnica de discusión silogística y la aplicación de la analogía de los ejemplos. Sobre los problemas suscitados por Herrera cf. Díaz Díaz, G. (1991) y González, G. (1984).

Siendo uno y el mismo predicamento aristotélico el que se plantea sucesivamente en los capítulos en que se divide su estructura, el tema se despliega en silogismos diferentes, que inciden en alguna de las dificultades anotadas por los comentaristas.

De ahí deriva la serie de comentarios recogida para la elaboración de la "disputa", que se desarrolla en ocho breves diálogos a modo de capítulos. Se escogen las autoridades y personajes contemporáneos para discutir las aportaciones de cada comentarista. Entre todos ellos, la preferencia del autor se dirige en principio hacia Lorenzo Valla y hacia Francisco de Mairones, pero no copia citas de ninguno de los dos. Si consultamos la obra dialéctica del primero, resalta sobremedura el empeño por reducir la importancia de la cantidad como categoría fundamental, en favor de la cualidad y de lo accidental. Si leemos la *Retractatio totius dialectice cum fundamentis universe philosophie*, encontramos ante todo² una explicación del nombre mismo de "categorías", y con ayuda de Boecio y Quintiliano, se decide por llamarlas *genera principalia* a diferencia de *primordia* que serían para él los trascendentales.

En cuanto a las nociones de número y de medida, a las que Herrera dedica silogismos demostrativos, la dialéctica de Valla parece haberle puesto en el camino la clave de la búsqueda que él pretende:

Est enim mensura (ut superius dixi) quantitas, nec aliud quantitas quam mensura, et ipsa mensura recipit numerum, dicimusque 'longum' et 'breve tempus', et 'multos' et 'paucos dies'. Nam numerum dicere alium esse qui 'numeret', alium qui 'numeretur' aristotelice tantum confidentie est. Per numerum non ipsum (ut superius etiam dixi), sed alia numeramus³.

El tema que encabeza la 'disputa' se enuncia en castellano "las hablas no son cantidades". Pero el autor se limita a mostrar las dificultades para que la *oratio*, que es el enunciado lingüístico considerado por la lógica, sea cantidad, aunque no da solución al problema. Valla explica más la cualidad, y en ella destaca la naturaleza del sonido, combinando referencias de retórica y de gramática. Otros comentaristas

² Zippel, G. (1982, vol. I, liber primus, 9-10).

³ Zippel, G. (1982, vol. I, liber primus 150). "Pues la medida -como he dicho antes- es cantidad y la cantidad no es otra cosa que medida, y esa medida admite número, y decimos 'tiempo breve' y 'largo' y 'muchos' y 'pocos días'. Pues decir que es distinto el número que numera que el que es numerado es sólo propio de la confianza aristotélica. Por el número no lo numeramos a él -como he dicho también antes- sino que numeramos otras cosas."

tas señalan que es necesario en todo caso reconocer la cualidad del lenguaje oral, porque es sonido perceptible por el oído. Valla no precisa la diferencia entre lenguaje oral y escrito, sino que se limita a comentar el sonido en el apartado de la cualidad⁴. La posibilidad de descartar la cantidad para el lenguaje oral no sería tampoco solución, ya que el texto aristotélico, que da el número y la *oratio* como ejemplo, explica que esta atribución se funda en la cantidad breve o larga de las sílabas, que en las lenguas antiguas era característica del lenguaje oral si cabe más que del escrito; luego el lenguaje oral no podía ser ejemplo de cantidad y cualidad al mismo tiempo.

Por otra parte, Herrera discute la posibilidad de considerar contrarias a las cantidades discretas (o como él dice "apartadas") y a las continuas, debatiendo sobre la clase de contrariedad lógica que podía ser ésta. Los principios de contrariedad y no contradicción son fundamentales para la disciplina lógica, pero su introducción en el debate de la 'disputa' parece tener como fondo el problema de la clasificación del tiempo. Valla en *Repastinatio Dialectice* se plantea esta dificultad y escribe:

*Eritque tempus quasi rerum vita, cum quibus una ortum est. Ea propter cum res esse desinunt, ut flamma, ut ventus, ut calor, tunc a tempore abeunt; cum sunt vel cum incipient esse vel quod perstent, tunc tempus (id est essentiam) habent.*⁵

Herrera disputando contra Aristóteles concluye:

"y la misma razón en nuestras oraciones, porque nuestra habla y cada pauseta, unas breves, otras luengas, porque el tiempo las mide; ellas no son cantidades, mas el tiempo es su medida, y si la tal syllaba y oración, porque otro las mide, no se pueden dezir ellas medidas, queda que no son cantidades, y por consiguiente, no serán cantidades apartadas." [fol. b iv r.]

Por lo que se ve que necesita conocer a qué clase pertenece el tiempo para saber si la oración es o no cantidad:

⁴ Zippel, G. (1982, vol. I, liber primus, 119-20).

⁵ Zippel, G. (1982, vol. II, liber primus, 440). "El tiempo será como la vida de las cosas, con las que ha nacido juntamente. Por eso cuando las cosas dejan de existir, como una llama, el viento, el calor, entonces desaparecen por efecto del tiempo; cuando existen, o cuando comienzan a existir o porque se mantienen, entonces tienen tiempo (es decir. esencia)."

"Pues si la syllaba, luenga o corta es por el tiempo, el qual se cuenta entre las medidas continuas, queda que no por las apartadas, // [fol. c i r.] porque dos especiales que están so un general, nunca se embolvieron en uno, como vos y todo el mundo lo dizen. Confessemos ya a boca llena, que la cantidad apartada no se halla sino en solos los números y no en las hablas."

Veamos cómo tratan estos temas los comentaristas que cita Herrera. El punto de partida de los comentarios es -en orden cronológico- el de Boecio, que efectuó la traslación de los contenidos de las *Categorías* a la lengua latina.

Respecto del comentario de Boecio, Herrera rechaza, de acuerdo con el título, la aceptación de Aristóteles en aquel punto en que se afirmaba que "logos" era cantidad. Dejando aparte que hay otros aspectos de los comentarios de los seguidores del Estagirita recogidos en la disputa que podían haberse destacado, el afán de análisis de Alonso de Herrera es bastante original, y podemos destacar aquí algunas ideas sobre la naturaleza del lenguaje que se desprenden de las numerosas citas del libro.

Boecio advirtió ya una dificultad evidente para comprender que el filósofo griego considerara la esencia del lenguaje desde una perspectiva cuantitativa. La palabra que empleó como ejemplo de cantidad fue "logos", que servía para designar contenidos diversos, según el ámbito de experiencia en que se empleara. El autor de la *Consolación de la filosofía* fue consciente de que la idea de Aristóteles se desvirtuaba al traducir "logos" por "oratio", por lo que avisó de ello a sus lectores. En el libro que se conserva en la Biblioteca de la Colegiata de San Isidoro de León Inc.161, se encuentra la obra titulada *Anicii Manlii Severini Boetii editio prima in Categorias Aristotelis* en folio a doble columna, publicada en Venecia, cuya impresión fue realizada por Juan de Follivio y Gregorio, en el año 1497; en su folio 42 r. encontramos las definiciones aristotélicas de cantidad y cualidad:

"Nam quemadmodum substantiae nihil est contrarium, et substantia non recipit magis et minus, sic etiam quantitas...Qualitas vero et contraria suscipit, ut album et

nigrum, et magis et minus, ut candidius et nigrius, calidissimum et nigerrimum, id enim sumit intensionem, quod potest sumere diminutionem."⁶

A la vuelta del folio encontramos el pasaje que interesa a la discusión de Herrera:

*"Oratio enim discreta est quantitas, eodemque modo et numerus et numerum esse quantitatem nemo dubitat... Numerus ergo discreta quantitas est, orationem vero quantitatem esse dicit idcirco, quod omnis oratio ex nomine et verbo constet; sed haec syllabis constant."*⁷

Más adelante, Boecio se detiene en el problema de la codificación del significado lingüístico, pues vincula el significado de las palabras a una secuencia silábica, de modo que al alterar la sucesión de las sílabas, esa relación significante-significado se rompe y se destruye la significación. Pero este detalle no le preocupa a nuestro Herrera, que se interesa por investigar las implicaciones de la categoría de la cantidad.

En cambio, la reflexión de Alberto Magno recogida por Herrera, tiene un planteamiento matemático, que sigue el razonamiento geométrico de la cantidad, cuya característica es el crecimiento desde el punto indivisible, por alteración o multiplicación de elementos indivisibles; pero atiende a la doble articulación del lenguaje, señalando acertadamente que los elementos que componen los sonidos **no** son rasgos idénticos entre sí que se multiplican, sino diversos. Las cualidades del sonido no permiten un análisis en partes iguales [f v r. de la versión de Herrera]

"por eso nos dezimos así que la oración se compone por orden de elementos indivisibles quanto al son... mas este tal indivisible no es elemento de alguna letra, cuyo elemento multiplicado haga tal cantidad de oración, mas es indivisible, cuya naturaleza en cada son se ve de cada letra que se iunta con otra en el pronunciar. Por eso Parménides, Leucipo y Meliso y algunos otros que ponían unas moticas por principio, no dixe-

⁶ "Pues lo mismo que la sustancia no tiene contrario, y la sustancia no admite más ni menos, así también la cantidad... Pero la cualidad admite contrario, como blanco y negro admiten más y menos, como más blanco y más negro, blanquísimo y negrísimo, pues admite intensidad lo que puede experimentar reducción."

⁷ "En efecto, la oración es cantidad discreta, y de la misma manera también el número, y nadie duda que el número es cantidad... Luego el número es cantidad discreta, en tanto que dice que la oración es cantidad porque toda oración consta de nombre y verbo; pero éstos están formados por sílabas."

ron principio a una sola mota, mas muchas de orden y hechura diferente, y de allí componían todo el resto, y davan para esto el exemplo de las letras".

Obsérvese el juicio de Alberto Magno sobre la opinión de los antiguos en considerar una analogía entre la constitución atómica de la realidad física y la diversidad de los sonidos que intervienen en la composición del lenguaje humano: las letras son "muchas de diversa figura, sonido y orden". En cambio, Herrera le discute el concepto mismo de medida, en tanto que está tomando la cuantía por cualidad esencial; por eso descarta el tiempo como medida y se queda sólo con el número en la cantidad. De esta manera se avanza respecto de la conclusión obtenida de la disputa con Juan Versorio en el capítulo tercero.

Como antecedente de la forma escogida por Herrera, el filólogo orientalista francés Jacques Lefèvre d'Étaples⁸ había compuesto, por ejemplo, un comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles en forma de diálogos separados en capítulos con diferentes personajes, pero se trata de un estudio de las características de una obra aristotélica completa, y no de una cuestión tan particular como es el caso del retórico español.

Lefèvre por su parte, analiza dos acepciones de "logos" que pueden caer en la consideración de la cantidad: *ratio mentis, vox*. Descarta la primera, y se queda con la segunda, por lo que Herrera se refiere a esta última para la discusión, en la que tiene por antagonista a Pedro Mártir de Anglería. Este humanista toma las veces del autor Herrera en demostrar la inutilidad de la distinción entre cantidad continua y cantidad discreta en cuanto al lenguaje (capítulo quinto).

Además, en el comentario de Francisco de Mairones, poco conocido para el lector actual, encontramos ordenados los diferentes aspectos de la cuestión, si bien Mairones al final no se atreve a enfrentarse a la autoridad de Aristóteles. Considera por separado el discurso mental, el discurso oral y el escrito. Su razonamiento no llega a con-

⁸ Alonso de Herrera publicó un comentario sobre la retórica de Jorge de Trebisonda, mientras que Lefèvre editó la *Dialectica* de Jorge de Trebisonda en 1508; el tratamiento de las referencias a este autor a lo largo de la obra es siempre laudatorio, aunque aparezca formalmente vencido por el silogismo de su contrincante.

clusiones muy originales, pero recoge la observación de la esencia del lenguaje como cualidad más que como cantidad⁹:

*"Sed oritur difficultas, quia oratio est vox essentialiter, cum vox sit genus positum in eius definitione, et vox est essentialiter sonus. Per idem et sonus est qualitas, sicut obiecta ceterorum sensibilium particularium ab auditu. Et ideo non videtur oratio de genere quantitatis."*¹⁰

Se observa la prudencia de Mairones [f. 13 r.] al distinguir la consideración material de la formal para salvar el respeto debido a la autoridad del filósofo griego:

*"Et ita videtur quod partes orationis **materialiter** sumpte sunt qualitates, quamvis ipsa **formaliter** sit quantitas, scilicet secundum longitudinem et brevitatem."*¹¹

Pero no tiene temor de adentrarse en uno de los aspectos más inquietantes del problema del lenguaje, que es el discurso mental, la configuración de la expresión, anterior a la secuencia lingüística pronunciada, pero solidaria de ésta:

*"Tertia difficultas est, si oratio in mente est in isto genere. Dicitur autem quod sic, quia sicut una locutio sermocinalis potest dici brevis aut longa, ita una locutio mentalis que comiter ipsam concomitatur. Et sic eadem ratione quantitas discreta, et tamen constat, quod omnes actus intelligendi, ex quibus integratur una locutio, sunt qualitates."*¹²

Sin embargo, la exposición de este autor no llega a recoger la sabia observación de Alberto de Sajonia, que advertía de la imposibilidad de

⁹ *Passus super Vniversalia Porphyrii et Praedicamenta et Peri Hermeneias Aristotelis illuminati Francisci Maironis* Hemos consultado el ejemplar de sign. R-22854 de la BN de Madrid. La cita está tomada del fol. 12 v.

¹⁰ "Pero se suscita una dificultad, porque la oración es esencialmente voz, al ser la voz el género que se contiene en su definición, y la voz es esencialmente sonido. Por lo mismo, también el sonido es cualidad, según los objetos de los demás particulares sensibles por el oído. Y por eso no parece que la oración sea del género de la cantidad."

¹¹ "Y así parece que las partes de la oración, consideradas en su aspecto material, son cualidades, aunque en el aspecto formal sea cantidad, esto es, según la longitud y la brevedad."

¹² "La tercera dificultad es si la oración en la mente pertenece a este género. No obstante, se responde que sí, porque al igual que el discurso vocal puede decirse breve o largo, lo mismo el discurrir mental que se apareja con él; y por esa misma razón, cantidad discreta, si bien está claro que todos los actos del entendimiento de los que se compone un discurso, son cualidades."

considerar la cantidad cuando falta el aumento por agregación de elementos cualesquiera. Ahora bien, en los méritos de Mairones hay que apuntar que se detenga en resaltar la continuidad en la pronunciación del discurso hablado:

*"Dicitur autem quod quantitas orationis videtur partim constare ex multitudine quantum ad numerum partium, et partim ex continuitate quantum ad cuiuslibet prolationis fluxum continuum."*¹³

Como se ve, el trabajo de Herrera, en tanto que pretende clarificar el alcance de los predicamentos aristotélicos, pugnando al tiempo por un desarrollo de la dialéctica, nos proporciona un estado de la cuestión sobre la entidad del lenguaje, complementario del avance en la investigación de la sintaxis que hacen los gramáticos, y cuyos frutos se recogerán en el siglo siguiente. Además, el autor reclama una instrucción para el alumnado universitario que mantenga la unidad de las artes triviales, de manera coherente con su competencia en gramática, su trabajo de catedrático de retórica en Alcalá y su capacidad de desenvolverse con soltura en las aplicaciones de la lógica con ejemplos concretos, tal como demuestra en esta obra.

2. Los usos gramaticales en la "disputa de lógicos".

2.1. Lo que se puede descubrir por las grafías del impreso.

Hay que tener en cuenta que la apariencia gráfica del texto latino muestra una buena parte de usos medievales. La manera en que aparece el texto escrito tampoco es plenamente imputable al autor, pero nos puede dar cierta idea de lo que se daba por bueno en la época.

Parece además evidente, que algunas características se pueden entender desde el punto de vista del género, esto es, los comentarios filosóficos, de los que extrae la materia de su razonamiento, y que no destacaban en el empleo del latín al modo literario, sino que buscaban más bien el lenguaje unívoco de la ciencia. Así, si las obras de Pedro Abelardo, por ejemplo, escriben *cathegoriae* por *categoriae*, y nuestro

¹³ "Sin embargo, se dice que la cantidad de una oración parece que consta, en un aspecto, de una multiplicidad en cuanto al número de sus partes, en otro aspecto, de una continuidad, en cuanto al flujo continuo de la pronunciación."

Herrera está condicionado por ese uso gráfico de la filosofía. En general, la escritura de palabras griegas aparece confusa en esta obra, tanto en el vocabulario de la lógica y de las ciencias, como algunos términos de botánica o medicina.

De ahí que no se observe una coherencia en la escritura del nombre del humanista paduano [fol. a i v.] Pedro *Martir* de Anglería, mientras se emplea abundantemente la *y*, en muchos casos, con exceso: *tryas* [f viii v.] por *trias*; *lytargirea* [f viii v.] por *lithargyrea*; *Chymerra* [g iii v.] o bien en *Tybur* por *Tibur* [e ii v.] .

Probablemente es disculpable la manera en que aparece *diocesim* por *dioecesim* [a ii v.] por la adaptación castellana habitual. Tal vez podría interpretarse que se trata de un error de imprenta, como en el caso de *bendictione* [a iiiii v.] por *benedictione*, pero parece que la forma tiende a parecerse a la palabra castellana.

La alternancia f/ph para las palabras transmitidas desde el griego, pero con amplia tradición latina, es frecuente, como se ve por ejemplo en *blasfemias* [a iii v.] por *blasphemias*.

Por su parte, el registro de las consonantes geminadas suele ser bastante riguroso, quizá en consonancia con el cuidado con que se notan en el castellano contemporáneo; las echamos de menos en alguna ocasión como *opidum* [a v v.] por *oppidum*, *inflamata* [c vi v.] por *inflammata*, *cerusa* [e i v. y e ii v.] por *cerussa*, *suplicem* [e vi v.] por *supplicem*, *cincinis* [e viii v.] por *cincinnis*, *diggesta* [f ii v.] por *digesta*, *haleces* [f v v.] por *halleces*, *cupedia* [f vii v.] por *cuppedia*. Pero *exaggera* [c vi v.] por ejemplo, se escribe correctamente; pero en *Gotthos* por *Gothos* [e vi v.], *indigestum* [g iii v.], *litturis* g iiiii v. por *lituris* es excesivo.

Algunas variantes de la ortografía latina se mantienen en palabras como *littora*, *littoribus* [g iii v.] o *harenam* [g iii v.].

Si algunas veces las abreviaturas necesarias en cualquier texto impreso de esta imprenta primitiva oscurecen la notación de los diptongos latinos, cuando se escribe la palabra completa, suelen aparecer; así, por ejemplo en *foetura* [a v v.] cuando habríamos esperado *setura* siguiendo las abreviaturas de los diptongos cuya sílaba comienza con la consonante f.

La confusión de las aspiradas griegas con las sordas produce variantes curiosas: *Thurcas*/ *Turchas* [a v v.] o allí mismo *Parthica*, *Lutheciani* [g vi v.] por *Lutetiani*; *Petrarcham* [e iiiii v.] *Ptholomeus* por *Ptolomeus* [e vii v.]; *prothorectorem*, *protho pastorem* [f i v.]; *athomos* [f iiiii v.];

antithalamos, *anthlias* [f v v.]; *Bethym* [f v v.] por *Betim* y *Bethicam* [f vi v.] por *Beticam*: *cathalogus* [f vi v.] por *catalogus*. Otras veces son confusiones en la escritura latina, como *hostium* por *ostium* [e i v.] o tienen un cierto sabor medieval *concatenatis concathenatos* [g vi v.] y tradición respetable *charus* por *carus* [e vii v.]. La grafía medieval *michi* no es la única forma de escribir el pronombre, pues encontramos *mibi* [b vii v.].

Se puede advertir una vacilación en los sonidos vocálicos e/i en el texto castellano, que también puede haber influido en el latino. Así parece que se explica *diversari* [c viii v.] por *deversari* que conjeturamos en nuestra edición, de acuerdo con la lectura del texto castellano; en cambio, la forma *Virgiliū* [e vi v. y e vii v.] por *Vergiliū* estaba bastante extendida. De modo semejante, pero mucho menos frecuente, hay duda en la elección de las vocales velares o posteriores: *perconctationem* [d ii v.] por *percunctationem*.

La asimilación y simplificación de consonantes se produce de la manera habitual *assequeris* [a ii v.], *astipularer* [d ii v.], *appropiciationem* [d vi v.], *aggregatam* [f ii v.], sin concesiones a la etimología. Pero en *absorpsit* [g v v.] encontramos una grafía fonética interesante.

2.2. Los conocimientos de Herrera sobre morfología latina.

Herrera leyó con mucha atención las *Elegantiae* de Lorenzo Valla, uno de sus autores preferidos también en filosofía. Escribió algunas anotaciones a los comentarios gramaticales que no fueron publicadas, y que posiblemente enseñaba a sus alumnos. Por eso, uno de los aspectos del texto que menos le costaría cuidar sería la corrección gramatical. Recordemos alguna elección personal entre las posibilidades que le ofrecían formas concurrentes del paradigma morfológico. Así, cuando hay dos formas disponibles: emplea tanto *ut* como *uti*. [b vi v.] y escribe *prob* [f viii v.]. Puede haber duda parecida respecto a escribir *tantopere* [c vi v.], pero es más frecuente que *tanto opere*, separado.

Elige formas contractas, como *amplificasti* [a i v.] o *demandasti* [a iii v.] pero para la tercera persona prefiere la forma con característica de perfecto *peragraverat* [b vii v.].

La manera de presentar el diálogo es bastante variada en cuanto a los nexos elegidos, pero no olvida el *verumtamen* [a vi v.] medieval. También *huiusmodi* era muy frecuente en las explicaciones filosóficas

en esa época por lo que *eiuscemodi* [a v v.] se asimila bastante a esa expresión. La elección de *monstrosus* [b vi v.] corresponde a la derivación mayoritaria de esta raíz, pues coincide con *monstrifer*, *monstrificabilis*, *monstrifex*, *monstrificus*, -a, -um, *monstrigenus*, *monstriger*, -era, -erum, *monstrivorus* en la lengua poética, y no con el ciceroniano *monstruose* o con el adjetivo *monstruosus*, -a, -um.

La forma *beneficissime domine* [a v v.] por *beneficentissime* puede ser una errata de la impresión. Sin embargo, la palabra *impermixte* [b vi v.] se aparta de la tradición general por el empleo de tales negaciones en textos filosóficos.

El nombre más común de la poética es entonces *poetices*, y de acuerdo con ello, destaca el empleo del acusativo correspondiente: *post liberalia humanitatis studia et imprimis poeticem* [d iii v.]. Además conoce, emplea, usa y escribe correctamente las palabras griegas *ecpyrosi aut cataclismo* [g v v.] y su morfología.

Se le puede descubrir una cierta soltura para usar formas poco frecuentes en el conjunto de los textos conservados, como el subjuntivo-optativo *Deus meliora faxit quam ut...tibi machiner insidias* [e vii v.] el imperativo de futuro fuera de los discursos legales *hec sunt relativa* [c viii v.] o el infinitivo de futuro pasivo *credens se quoque ibi dealbatum iri* [e ii v.] *nonne videbat se dum rudibus placere studuit, a quibus tamen contemnitur, a doctis irrisum iri?* [g ii v.] y *exceptum iri* [g i v.]. Demuestra tener un ejercicio constante de la lengua en párrafos como el siguiente: *irrefragabili veritate fretus, ausim contendere duas valde pudendas absurditates* [c iii v.].

También aprovecha las formas de la conjugación perifrástica activa *facturum esse* [a vi v.] incluso con cierta audacia expresiva: *Quis enim oculatissimum Aristotelem tam inadvertenter lapsurum putasset?* [b viii v.]

Ahora bien, la confusión de las diferentes clases de los numerales persiste, y se emplean casi indistintamente cardinales, ordinales y distributivos, como se puede observar en *in quino Prime Philosophie* [f iii v.]; *trina mansione* por *aede, aedibus* [a ii v.].

2.3. Las particularidades sintácticas.

La lengua latina de Herrera parece fruto de un gran número de lecturas, tanto de la literatura antigua como de los humanistas italianos, más que de la práctica continuada de ejercicios con fórmulas o locuciones escolares. Además de probarlo la variedad en el intercambio de los diálogos de los distintos capítulos, la comparación, por ejemplo,

con la *Copia* de Erasmo, muestra la diferencia de fuentes literarias. Y destaca también el gusto por los textos de Plinio el Viejo, y por comparaciones buscadas en distintas especies animales y vegetales.

Por otra parte, giros que Valla pone por ejemplos en su obra dialéctica tampoco se encuentran en la de Herrera. Siendo Herrera retórico, podría haber seguido las recomendaciones de *ad Herennium*, citado por Valla en su *Retractatio*¹⁴:

*Vtuntur igitur studiosi in confirmanda ratione duplici conclusione, hoc modo: 'In-
iuria abs te afficior indigna, pater: nam si improbum esse Crespontem existimabas,
cur me huius locabas nuptiis? Si probus est, cur talem invitam invitum cogis linquere?'*

Se aprecia en alguna ocasión la capacidad para distinguir en la práctica el uso de *suus* y la función de *eius*, como se muestra en este pasaje: *non potui me temperare quin multa invehere in Ioannem Maioris revocans eum, si quo modo possem ad penitendum de tam multis illusionibus, quibus ad magnam doctrinam labem librum suum referisset* [g ii v.]. Pero se suelen tomar los pronombres y relativos en su uso y acepción tradicional.

En lugar de la expresión *in incerto est* o bien *in incerto habere*, se encuentra la terenciana (Ter. *Hec.*450) *quid dicam, incertus sum* pero también [a iii v.] *multitudo rerum me facit incertum quid potissimum sumam*. La insistencia en la argumentación le lleva a escribir *satis certo scio* [d i v.] un poco incoherente en cuanto al sentido.

Por otra parte, el uso de las formas no personales despierta dudas sobre la claridad con que Herrera pudiera comprenderlas: *ignari exercere tellurem* [a iii v.] por *exercendi tellurem* o *exercendae telluris*. Pero aprovecha bastante este recurso sintáctico; por ejemplo, *revocat me ab assentiendo* [b v v.] se podría haber expresado de manera diferente, sin el gerundio que él ha elegido. También se sirve del supino: *optimum factu fuerit, ut...intremus* [c i v.]. El participio de futuro se adapta con facilidad a la sintaxis de los párrafos más trabajados: *quam numerosissimis observationum prolixitatibus discipulorum memoriam praegravare, prius de mente casuris quam penitus condisci possint* [g ii v.].

El régimen casual se ajusta a la tradición y en la duda aislada se resuelve atendiendo a la analogía. Así, por asociación con los verbos de necesidad *inescati dulcedine* [a iii v.]

¹⁴ Zippel, G. (1982, vol. I, liber tertius, 321).

En el empleo de las conjunciones aparece alguna preferencia menos usual en el latín clásico -pero sin discrepancias demasiado llamativas- tanto en las coordinantes (*Si non criminosa, at certe...suspecta* [a ii v.]) como en las subordinantes. Por ejemplo, la conjunción *quando* suele ser claramente temporal *tunc temporis, quando prodivimus* [a vii v.] con bastante más frecuencia que causal, posibilidad del latín clásico.

La necesidad de insertar frases complejas en un discurso más amplio, de acuerdo con las necesidades de la argumentación, explica que Herrera componga como sigue: *dabis experimentum, vel quid valeat ars mea, vel quo ea modo sit tractanda* [b ii v.]; *rationes subiunxi, quur oratio esset et inter quantitates, et quantitates discretas recipienda?* [b ii v.].

El autor no rehúye la expresión de subordinadas de infinitivo dependientes unas de otras: *humanam asineamque naturas in tertium genus aliquod ex utrisque compositum transfiguratas fuisse non memini me legere* [b v v.]. La expresión se complica en párrafos como *te magis ac omnem posteritatem oratos velim, quam ut, quod nos facturi fuisset, si nobis in mentem venisset* [b viii v.] que muestran un esfuerzo considerable de elaboración.

El subjuntivo le ofrece la posibilidad de expresar matices modales: *absit ut aliud ponas, quod ex animi tui sententia, unum tamen illud te exoratum velim* [c viii v.]; *velim mihi credas* [d vi v.]. La construcción del periodo irreal resulta muy útil a lo largo del diálogo: *ergo superiora illa tua dicta -pace tua dictum sit- melius fuisset, dicta aut scripta non esse* [d iii v.].

En una sintaxis variada caben también los giros más abundantes en la lengua latina, y Herrera se sirve a menudo de la construcción habitual de ablativo absoluto, como en el párrafo *parit istam quaestionem quam modo attigisti, aliis sentientibus quod distinguatur, aliis vero contra* [d ii v.]. La ejemplificación como herramienta básica del razonamiento elegido por el autor suele introducirse de manera natural y poco forzada a lo largo de los parlamentos de los personajes, por lo que es rara una locución de enlace como *sit pro exemplo* [d ii v.].

La progresión del párrafo no se extiende demasiado, pues se pretende que el intercambio de ideas sea rápido, enérgico, y esto no se conseguiría con periodos amplios, que se escapan a veces en las partes narrativas. Tal vez se extiende deliberadamente con motivo de una insistencia especial, cuando se pretende resaltar los méritos de alguien, como en *adeo dilexit hominem, ut continuo fecerit ei splendidum episcopatum, qui tunc temporis vacabat, emphyteutam collaturus, eundem ipsum episcopatum, si*

per aetatem licuisset, sive hoc dedit excellentissimus rex...seu meritis parentis eius [g i v.-g ii v.].

El dominio de la sintaxis oracional se manifiesta también en la variedad de las construcciones, sobre todo cuando la formación retórica se superpone a la mera expresión gramatical: *precepta preceptis accumulare, quo plus sibi nominis apud imperitum vulgus faciat, quod numerat, non ponderat chartas* [g iii v.]. Otra muestra de su capacidad está en el uso del estilo indirecto: *remque iam eo venisse, ut, quod maxime quodam solebat, communi omnium consensu in artibus commendari, si vagam infinitamque, de quo loqueretur, materiam, ad certa quedam capita commendari* [g iii v.].

2.4. El vocabulario latino.

Si leemos con atención, no se nos pasarán desapercibidos los distintos estratos de vocabulario que se reúnen en el texto. Sería más difícil hacer acopio de los rasgos que permitieran definir registros en la obra de Herrera. El léxico medieval no resalta de manera absoluta, a pesar de la inclusión de citas de autores que carecen de preocupación literaria.

Tampoco se evita la palabra medieval por encima de todo, en la medida en que se sucederían después los escrúpulos de los ciceronianos, y de los críticos del estilo. Por eso, lo que más abunda es un lenguaje patrimonial latino inteligible para los estudiosos de cualquier época y que sin duda valoraban las gentes de su tiempo. Por ejemplo, faltan las fórmulas que propone Erasmo en la *Copia* para asentir o disentir de una opinión¹⁵:

Assentiendi: Assentior tibi. Tecum assentio. Consentiebant universi. In tuam sententiam pedibus eo. In eam sententiam reliqui omnes pedibus discedebant. Accedo tuae sententiae. Non his accendo, qui Pythagorae sequuntur opinionem. Tuo iudicio subscribo. Sententiae tuae mecum addo calculum. Ea sententia plerisque probabatur. Idem sentio quod tu. Sententiae tuae nemo non suffragabitur. Haec mihi tecum conveniunt. Hactenus omnia mihi tecum constant. Hac de re summus inter philosophos consensus est.

Sin embargo, el lenguaje en el que se debate sobre lógica nunca puede ser tan ameno como el que suscitan otros temas; por eso, se podría rebajar la apreciación que hizo en su día Adolfo Bonilla y San

¹⁵ Erasmo, D. (1515, fol. xxx).

Martín acerca de la versión latina del texto. Tal vez la "dureza" resida en descartar cualquier broma o efecto expresivo que se le permitía a la expresión castellana, mucho más cercana al lenguaje popular.

Sin embargo a veces la búsqueda de una forma suficientemente expresiva resulta bastante evidente: *effutiuntur labiis* [e viii v.] en relación con *parere; minus implet aures meas* [e viii v.]. El rechazo a la incompetencia motiva sus palabras más duras: *in ceteris scilicet ignobilibus scriptoribus, qui tertio quoque fere verbo miserabiliter cespitant* [d vii v.]. Mientras que la verdad como exigencia intelectual se destaca en el debate: *si verum amas audire* [g viii v.].

Tampoco es ajeno e incapaz de transmitir la intensidad que se siente en un momento determinado, como en *undequaue doctissimos pluris facio* [d vii v.]. En una ocasión, la expresividad del romance se reviste apenas de latín: *apud malas linguas suspecta* [a ii v.]. Se encuentra también la adaptación intermedia o no completa: *in diebus operariis* [a iii v.] por *diebus negotii*. Y la modificación por desgaste de la forma locucional: *securum me fecit tum incomparabilis scriptoris auctoritas* [b viii v.] por *certum me fecit*. Los adverbios y adjetivos permiten jugar con el significado verbal o nominal: *adamussim vero fatiscunt illi* [d i v.]; *ceu expergiscibilem somnolentiam* [b viii v.]; *luculentis nostre tempestatis scriptoribus* [d vi v.].

Las palabras antiguas, como *medius fidius* [a ii v.] aparecen junto a *viluerant*, por ejemplo, de época tardoantigua, o *multifaria*¹⁶ *eruditione* [d iii v.]. Alguna vez parece que el autor se complace en el léxico un poco afectado *haec est prima laurea quam horno gusto* [e i v.].

Se modifica la acepción de *supersedeo ne videar domesticum testimonium gratie dedisse* [b iiiii v.]. No es muy común *das mihi vitio* [b viii v.] o *divaricatio* [c iii v.].

Pero el diminutivo conserva su matiz, constituyendo un elemento que da variedad al tono formalista de la composición: *in alia atque alia diverticula per cavillos* [b v v.]; *edulium* [e ii v.]. Con ayuda de los adverbios, la modificación de intensidad se gradúa al detalle: *paulo verbosius* [c ii v.].

En cuanto al uso de acepciones y palabras nuevas podemos citar *offendor calumniis* [b ii v.]. Pero lo más complicado es aplicar el complemento justo a un verbo, y en el caso más adecuado, en un momento

¹⁶ L. Valla por ejemplo, emplea *quadrifariam* cf. Zippel, G. (1982, vol. II, liber primus, 398).

cultural en el que se carecía de buenos diccionarios de autores, y los que había no habían incorporado las indicaciones sobre el uso de los vocablos: *rationes disseruisti* [b ii v.] *pallio extenso aliam rem dimetior* [b iii v.]

3. Conclusión.

En la primera parte hemos pretendido poner de relieve los aspectos de la polémica que más nos aclaran la percepción del lenguaje como instrumento de razón en la tradición aristotélica de los fundamentos lógicos. En efecto, junto a las tesis defendidas por el autor con su método y sus conclusiones, podemos extraer de las fuentes que cita algunos elementos vigentes en su época, que nos resultan todavía interesantes en la medida en que constituyen uno de los puntos de partida de la evolución que experimenta el pensamiento sobre el lenguaje en el siglo XVI, en este caso en lo tocante a la lógica.

La mayoría de los tratadistas dejan de lado la definición de 'logos' porque con ella o sin ella el silogismo funciona. Sin embargo, otros reparan en la complejidad de los tres estadios de la comunicación social: la preparación y ordenación mental del discurso, la lengua oral y la lengua escrita. Dos de ellos son efímeros en el tiempo, y uno sólo perdura, pero despojado de las características contextuales y del sonido, aunque más fácilmente mensurable. La disputa simula una conversación, pero el lenguaje escrito se adapta mejor al objetivo de conseguir un cauce unívoco para el pensamiento.

Hernando Alonso de Herrera estudia una cuestión muy concreta de la obra de Aristóteles ayudándose de los comentarios que tenía a su alcance. Pero este tema le da la oportunidad de demostrar su formación dialéctica, su capacidad en la composición retórica y su dominio de la lengua latina, por lo que resulta comparable a otros famosos humanistas contemporáneos más conocidos.

Así en la segunda parte hemos intentado mostrar algunos detalles del uso de la lengua, porque ya habíamos recogido en otra parte (en el estudio de las características del texto que se publica con la edición) el perfil retórico y literario de la disputa. Destaquemos sobre todo la claridad y orden de la exposición -que se aprecian también por otra parte en la versión castellana- que junto con la norma morfológica y sintáctica permiten que un lector de hoy acostumbrado al latín clásico, pueda seguir las discusiones, a pesar de la dificultad del tema.

Bibliografía.

- Boecio (1497) *Anicii Manlii Severini Boetii editio prima in Categorías Aristotelis* Venetiis, impensis Io. Follivii et Gregorii.
- Díaz Díaz, G. (1991) *Hombres y documentos de la filosofía española*, IV H-LL, Madrid, CSIC – Centro de Estudios Históricos.
- Erasmus, D. (1515) *Desiderii Erasmi Roterodami, de duplici Copia, verborum ac rerum commentarii duo. Ab autore ipso diligentissime recogniti, et emaculati atque in plerisque locis aucti. Item Epistola Erasmi Roterodami, ad Iacobum Wimphelingium Selestatinum*, Basilea.
- González, G. (1984) "La polémica antidialéctica de Alonso de Herrera y Luis Vives" *Cuadernos Salmanticenses de Filosofía* 11, 353-363.
- Lefèvre d'Étaples (1500) *Introductiones logicales*, Parisiis, Joh. Hignan et W. Hopyl.
- Leff, G. (1994) "El Trivium y las Tres Filosofías", en Rüegg, W.-Ridder-Symoens, H. de (ed.) *Historia de la Universidad en Europa*, vol. I, Bilbao, 351-384.
- Mack, P. (1993) *Renaissance Argument. Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden, E.J. Brill.
- Mairones, F. de (1485) *Passus super Vniversalia Porphyrii et super Praedicamenta et Peri Hermeneias Aristotelis illuminati Francisci Maironis, Illerdae, Henricus Botel*.
- Sánchez Manzano, M.A. – Lafuente, I. *Hernando Alonso de Herrera. La disputa contra Aristóteles y sus seguidores*, León, Universidad de León-Junta de Castilla y León, 2004.
- Zippel, G. (1982) *Laurentii Vallae Repastinatio Dialectice et Philosophie*, Padua, Antenore.

Victoriano Santana Sanjurjo

El paratexto de *Ninfas y Pastores de Henares*

*A Inma [M.C.] M.T., la única luz
que logra disipar mis tinieblas...*

1. Preliminar¹

El primer contacto de un lector cualquiera con un libro y, en palabras de Cayuela, la «*première représentation implicite et explicite du lecteur*» [179], es el que se formaliza a través de la portada del volumen. La cantidad de información que ésta puede suministrar, sobre todo en el siglo XVI, el período que nos ocupa, le confiere una importancia que no debe minimizarse, por muy escueta que llegue a ser la información que nos transmite, puesto que, como nos revela Simón Díaz: «Cada una de las noticias reseñadas tiene su historia particular y merece un estudio detenido. El que se declare o no el autor, el que éste diga con precisión su nombre o lo encubra bajo iniciales, anagramas o seudónimos, el que sea individual o colectivo, etc., la cronología y causas de cada una de estas costumbres, son

* Este artículo está adscrito al plan de trabajo del Proyecto de Investigación BFF2003-06547-C03-03, que financia el Ministerio de Ciencia y Tecnología, con aportación FEBER, y cuyo investigador principal es el Dr. D. Antonio M^a Martín Rodríguez, de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

¹ Nos valemus de la terminología de Genette [11-12] para referirnos a todas aquellas cuestiones de nuestra obra que no tienen que ver con la creación literaria en su más estricto sentido: la portada, con toda la carga informativa que atesora; los documentos administrativos que preceden al texto editado y que en nuestro caso se circunscribe únicamente al Privilegio; y el libro como objeto material cuya manufactura implica un proceso de actuación determinado y la asunción de una serie de criterios por parte de los agentes que lo generan. El análisis de los elementos literarios y no-literarios se funda en la unidad que ambas entidades conforman, al menos durante el período que nos ocupa: «El cuerpo del libro antiguo, consta de un tronco (su texto específico) y de unos miembros complementarios, con funciones determinadas, sin uno de los cuales el ser no puede existir. Esta función, similar a la de la cabeza desde ese punto de vista de su necesidad ineludible, la desempeñan las autorizaciones legales, mientras que, como muchas veces se ha dicho, la portada equivale a un auténtico rostro. De los restantes miembros, algunos desempeñan servicios útiles y otros tienen un mero carácter ornamental, pero todos ellos contribuyen a dar al conjunto una fisonomía peculiar» [Simón : 2].

temas no desdeñables. [...] los títulos: no sólo reflejan las corrientes imperantes, sino gustos privativos de determinados géneros. [...]» [36].

Algunos datos pueden ser averiguados sin tener porqué visualizarlos (autor, título, dedicatoria...), porque se hallan o son fáciles de deducir en los preliminares siguientes, pero otros (impresor, editor, año...) sólo pueden constar aquí y, en ocasiones, en el colofón. Si faltase la portada y el colofón no diese cuenta de quién imprimió la obra, quién la financió o en qué año vio la luz, esta información sería prácticamente imposible de obtener [Simón : 36].

Nosotros, siguiendo lo que debería ser el curso natural de la lectura cuando un lector cualquiera accede a un volumen como el nuestro, queremos conceder a la portada de *Ninfas y pastores de Henares*, obra publicada por Bernardo González de Bobadilla, en Alcalá de Henares, en 1587, toda la importancia que, a nuestro juicio, tiene; por eso, a partir de ella, vamos a realizar una serie de anotaciones que, sin duda, permitirán al lector de nuestra edición obtener, por un lado, la información básica que cabe extraer a partir de los distintos datos que ésta contiene y, por el otro, la obtención de una serie de claves, mayoritariamente literarias, que le han de facilitar el acceso al texto con las mejores garantías. Esta iniciativa adquiere mayor valor si cabe cuando constatamos que no hay ningún otro documento escrito o impreso sobre González de Bobadilla salvo nuestro objeto de estudio.

Si lo primero que nos ofrece *Ninfas y pastores de Henares* es su portada² y la disposición e información de sus elementos determinará al lector si acude o no a su lectura, es razonable que, en nuestro propósito de conocer más sobre el autor y su obra, desentrañemos todas las partes que la componen y que la desmontemos minuciosamente para analizarla y prepararla como posterior preliminar para una hipotética edición textual.

² PRIMERA / PARTE DE LAS / NIMPHAS Y PASTO- / res de Henares. Diuidida en / seys libros. Compuesta por Bernardo Gõ- / çalez de Bouadilla Estudiante en la / insigne Vniuersidad de / Salamãca. / DIRIGIDA AL LICEN / ciado Guardiola del consejo / del Rey nuestro Señor / [motivo floral] / CON PRIVILEGIO / Impresa en Alcalá de Henares, por Iuan Gracian. / Año de M.D.LXXXVII. / A costa de Iuan Garcia mercader de Libros.

2. «Primera parte...»

El título de nuestra obra comienza de la misma manera que la *Diana enamorada* de Gil Polo (1564) y *La Galatea* de Cervantes (1585), indicando claramente que el libro en cuestión es una «Primera parte» que, en buena lógica, demanda una continuación. Ahora bien, revisando los distintos finales de las novelas pastoriles anteriores a la nuestra, observamos que en casi todas hay una mención explícita a que cuanto se ha contado tendrá continuidad en una segunda parte que, por lo general, nunca verá la luz, al menos no de la mano del mismo autor. Las razones de este anuncio pueden hallarse en el deseo que tenían los poetas de «destacar el carácter parcial del volumen, es decir la posición que ocupaba su contenido dentro de un conjunto más amplio» [Simón : 48].

Este señalado deseo era, ante todo, una estrategia de salvaguarda literaria: el porcentaje de benevolencia hacia una obra que disguste a un lector aumenta si tenemos presente que su continuación puede mejorar los desaciertos de su predecesora.

Lo llamativo del asunto es que, salvo la *Diana* de Montemayor (1558 ó 1559), ninguna novela pastoril tuvo continuidad y los anuncios terminaron por convertirse para los lectores en una especie de fórmula inherente al género y los escritores que se adentraban en él.

Aunque no aparezca el epígrafe señalado en la *Diana* de Montemayor, tenemos que su conclusión implica o hace presuponer una continuación de la trama pastoril: «Allí fueron todos desposados con las que bien querían, con gran regocijo y fiesta de todas las ninfas y de la sabia Felicia, a la cual no ayudó poco Sireno con su venida, aunque della se le siguió lo que en la segunda parte deste libro se contará, juntamente con el suceso del pastor y pastora portuguesa Danteo y Duarda» [289].

Gil Polo, por su parte, es, junto a López de Enciso, autor de *Desengaño de celos* (1586), el que más cercanía cronológica parece ver entre su novela y la continuidad de ésta: «Y levantándose todos de en torno la fuente, siguiendo a la sabia, salieron del jardín yendo al palacio a retirarse en sus aposentos, aparejando los ánimos a las fiestas del venidero día. Las cuales y lo que de Narciso, Turiano, Tauriso y Berardo aconteció, juntamente con la historia de Danteo y Duarda, portugueses, que aquí por algunos respectos no se escribe, y otras cosas de gusto y de provecho, están tratadas en la otra parte de este

libro que antes de muchos días, placiendo a Dios, será impresa» [314-315].

Todas las novelas pastoriles de la década de los ochenta del siglo XVI entran de lleno en el anuncio de sus respectivas segundas partes. Así, *El pastor de Fílida* (1582) de Gálvez de Montalvo, que no tiene indicación explícita de «Primera parte» en su título, concluye de la siguiente forma: «Bien quisieran los jueces que hubiera premios para cumplir con todos y, alabando a aquel que solo todo lo cumple, dejaron las enramadas y ninfas y pastores siguieron al buen Sileno, que en su cabaña estaba aparejada la cena, donde pasaron cosas de no menos gusto y donde se vio junta toda la bondad y nobleza humana, y donde quedaron en silencio hasta que más docta zampona los cante o menos ruda mano los celebre» [folio 165].

Esta continuación queda supeditada a la intervención de alguien mejor versado en lides poéticas que Gálvez de Montalvo. Este sentido condicional que desprende el final de *Fílida* no se constata en las *Dianas* de Montemayor y Gil Polo, que dan por seguro la continuidad de sus respectivas historias. A Bernardo González de Bobadilla le debió gustar este final porque prácticamente lo copia.

En *La Galatea* de Cervantes, que sí viene precedida en su título del señalado anuncio, también se avisa de la segunda parte de la historia y, como en la obra del cortesano Montalvo, lo hace formalizando una condición para que pueda hacerse realidad el propósito: «El fin de este amoroso cuento e historia, con los sucesos de Galercio, Lenio y Gelasia, Arsindo y Maurisa, Grisaldo, Artandro y Rosaura, Marsilio y Belisa, con otras cosas sucedidas a los pastores hasta aquí nombrados, en la segunda parte de esta historia se prometen, la cual, si con apacibles voluntades esta primera viere recibida, tendrá atrevimiento de salir con brevedad a ser vista y juzgada de los ojos y entendimiento de las gentes» [629].

La condición para que haya una continuidad no radica tanto en la necesidad de que alguien más avezado en cuestiones líricas asuma el propósito de componerla, sino de que el lector, el receptor del texto, reciba con «apacibles voluntades» la obra que le muestra el alcaláino.

Desengaño de celos tampoco recoge en su título la indicación de «Primera parte». Como Gil Polo, López de Enciso nos indica que pronto aparecerá la segunda parte y no pone ninguna condición para que esto pueda ser realidad. En las dos últimas páginas nos refiere el

de Tendilla lo siguiente: «[...] lo que desto sucedio con la venida de Laureno, y competencia suya de su hermano, y Siluio y celos, y competencia de Luceria, Clarina y Albisa, y la de Saucino, y Florindo, con el sucesso de Celida, y Clinardo, y los trauajos de Lisena, y desde el principio, los graciosos, y amarañados amores de Phenisa, Flamio, Filidon, y Leda, cō el felicissimo fin que tuuieron, juntamente con lo que se vio en la morada del sacro Tajo, se contara en la segunda parte, con mas verdadero desengaño de celos, y eficaces razones, sanos consejos, y bastantes exemplos, de que son falsas y mentirosas sus sospechas. Quien quisiere saberlo, aguardela, que muy presto saldra a luz» [fol. 321v-322].

Llegamos, por fin, a nuestra obra. Nuestro autor gustó del final del *Pastor de Fílida* y, copiándolo prácticamente, termina con la pausa que el narrador hace a su tosca zampona «hasta que tan bellas ninfas y tan gallardos pastores, en estilo más grave y sonoro acento, se eternicen» [folio 214v-215].

Pasamos por alto en esta relación la obra de Antonio de Lofrasso, *Fortuna de amor* (1573) porque en su último libro no nos da clave alguna que nos haga suponer que es propósito de su autor escribir una continuidad a los diez libros que componen su obra. Es posible que la naturaleza tan estrafalaria de la novela y su considerable extensión hayan motivado el no-anuncio de su segunda parte.

Entre las razones que caben argumentar para justificar esta presencia masiva de anuncios de segundas partes, creemos que existe una muy poderosa que tiene que ver con la naturaleza de las novelas pastoriles: el hecho de que sean, por lo general, obras en las que los jóvenes escritores entraban de lleno para mostrar su valía como poetas a través de fórmulas literarias que, como señala Finello, «are often trials or experiments» [1994 : 183]. La combinación de prosa con verso las convertía en inmejorables ejercicios para mostrar su valía y nadie que no estuviese convencido de su capacidad como escritor iba a señalar la continuación de un trabajo que, sin duda, exigía enormes dosis de preparación y dedicación.

Conviene en este punto esbozar unas líneas sobre el público consumidor de un género como el pastoril, sobre todo porque nuestro objeto de estudio debe buena parte de lo que es a los destinatarios que González de Bobadilla tenía en mente mientras trazaba las líneas de su obra literaria. Por sus dimensiones y su contenido, era el públi-

co femenino, de carácter cortesano, el que principalmente acudía a este tipo de publicaciones y a los libros de caballerías, lo que motivaba que autores como Malón de Chaide pusiesen el grito en el cielo y subrayasen el daño que estas lecturas ocasionaba en las jóvenes doncellas al tiempo que reprochaba a los padres el que tolerasen este tipo de entretenimientos [Cayuela : 101-104]³.

3. «... de las Ninfas y pastores de Henares»

Sobre la disposición de los sustantivos que componen el título de nuestra obra ('ninfas' + 'pastores') es oportuno que nos remitamos, como punto referencial, a *La Diana* de Jorge de Montemayor, donde hallamos frases en las que se puede leer: «Las *ninfas y pastores* tomaron una senda [...] [135]; Como aquello viesan las *ninfas y pastores*, con el menor rumor [...] [135]; Las *ninfas y pastores* estaban tan admirados de su hermosura [...] [136]; A las *ninfas y pastores* parecieron muy bien los versos [...] [157]; El canto alterno entre las *ninfas* y los *pastores* que aparece en el libro IV [172-175]; [...] estuvieron muy atentas a la música de las *ninfas y pastores* [...]» [175]; y [...] lo que Belisa había contado a ella, y a las *ninfas y pastores*, cuando [...] [224]».

La relativa frecuencia con la que aparece el sintagma *ninfas y pastores*, por no hacer mención a las numerosas ocasiones en las que ambos sustantivos aparecen por separado, nos ha llamado la atención y sin pretender ser taxativos al respecto, cabe una posibilidad de que hubiesen inspirado a nuestro autor a la hora de intitular su novela.

La aparición de esta combinación en *La segunda parte de Diana* de Alonso Pérez, donde, por poner un ejemplo, en el folio 5 reverso de la edición de 1568 aparece un fragmento en el que se puede leer: «Despidiéndose de aquellos señores, *ninfas, y pastores*, luego otro día se

³ «[...] ¿Qué otra cosa son los libros de amores y las *Dianas* y *Boscans* y *Garcilasos*, y los monstruosos libros y silvas de fabulosos cuentos y mentiras de los *Amadises*, *Floriseles* y *Don Beleanis*, y una flota de semejantes portentos, como hay escritos, puestos en manos de pocos años, sino cuchillo en poder del hombre furioso? [...] ¿Cómo dirá *Pater noster* en las *Horas*, la que acaba de sepultar a Píramo y Tisbe en *Diana*? ¿Cómo se recogerá a pensar en Dios un rato la que ha gastado muchos en *Garcilaso*? [...] Allí se aprenden las desenvolturas y las solturas y las bachillerías; y náceles un deseo de ser servidas y recuestadas, como lo fueron aquellas que han leído en estos sus *Flos Sanctorum*, y de ahí vienen a ruines y torpes imaginaciones, y de éstas a los conciertos, o desconciertos, con que se pierden a sí y afrentan las casas de sus padres y les dan desventurada vejez; y la merecen los malos padres y las infames madres que no supieron criar sus hijas, ni fueron para quemarles tales libros en las manos» [Malón de Chaide : 24-27].

fueron a su lugar»; el hallazgo en el tercer libro de la *Diana enamorada* de Gil Polo, en el «Canto de Turia», de esta disposición: «Oídme, claras ninfas y pastores / que sois hasta la Arcadia celebrados...» [212], que luego se repite en el libro quinto: «[...] al cual ayudaron las otras ninfas y pastores con sus voces [...]» [279]; la presencia hacia el final del *Pastor de Filida* de Gálvez de Montalvo de un pasaje que dice así: «dexaron las enramadas, y *ninfas y pastores* siguieron al buen Sileno» [fol. 164v]; etc. Esto nos hace pensar en la posibilidad de que exista un estereotipo literario dentro del género que nos ocupa en el que se combinase la imagen de las *ninfas*, de claras connotaciones mitológicas, junto a la de los *pastores*, más verídica y tangible para los lectores por la carencia de rasgo divino alguno.

Montero, en los preliminares de su edición de la *Diana* de Montemayor, apunta, con respecto al título de la obra, que frente a las similitudes que el título pastoril puede mantener con las novelas de caballería en la indicación del número de libros que lo componen, la obra del portugués adopta ciertas distancias en la selección del nombre femenino para el título y en la omisión del masculino, que hace lo propio alejando al libro pastoril de lo que era frecuente en las novelas sentimentales [2].

Conviene percatarse, además, de la presencia de nombres de mujer en los títulos o de referentes genéricos femeninos en buena parte de la producción pastoril de los siglos XVI y XVII. Así, a la conocida *Diana* habría que sumarle la *Filida* de Gálvez de Montalvo, la *Galatea* cervantina, la *Amarilis* de Suárez de Figueroa, la *Elisea* de Covarrubias, la *Clenarda* de Botelho de Carvalho, indirectamente la *Fortuna* de Lofrasso, etc. Es posible que las razones de esta profusión se encuentren en el papel tan determinante que la mujer ejerce dentro del género pastoril⁴.

⁴ «A.V. Ettin nota que la lírica pastoril muestra en general un predominio masculino en cuanto al protagonismo de las obras; en ellas, el hombre tiene ocasión de expresar sentimientos convencionalmente femeninos, comparados con el activismo inherente a la épica. En el libro de pastores español la mujer obtiene un rango semejante (y aun a veces superior) al hombre en cuanto a su función en el argumento; ella cuenta el proceso de sus amores en iguales condiciones que los personajes femeninos. Frente a la prevención hacia las mujeres que algunos pusieron de manifiesto después de los procesos de las alumbreadas y de la cautela de otros en cuanto a que las mujeres participasen en estas cuestiones de la espiritualidad que iban más lejos que el conocimiento de los fundamentos de la doctrina, estos libros de pastores, por el contrario, las sitúan en un primer término y en condiciones iguales a los hombres en lo que toca al amor mundano; cierto que esto

Nos interesa mucho destacar la complejidad que apunta Montero con respecto a si el título da o no alguna pista sobre la naturaleza pastoril de la obra de Montemayor porque, como señala Cayuela: «Les indicateurs génériques implicites [y explícitos, añadiríamos nosotros dentro del entorno paratextual de este tipo de obras] du roman pastoral sont divers: l'utilisation d'un vocabulaire bucolique et/ou mythologique, le champ sémantique du berger, mais surtout, le présence d'un prénom féminin précédé d'un article sur le modèle renvoyant à *La Diana* de Montemayor»[257-258].

Nuestro objeto de estudio, en este sentido, sí parece mostrar, sin motivos para ningún tipo de titubeo, que se trata de una novela adscrita a este género: el título contiene una referencia mitológica como es el término “ninfas” junto a otra que cabría adscribir al campo semántico propio de lo pastoril, “pastor”. De hecho, después de la obra de Gálvez de Montalvo, *El pastor de Filida*, ninguna de las novelas pastoriles anteriores a la nuestra dan pistas tan claras sobre su contenido como la que nos ocupa.

Dejando a un lado el más que elocuente término de “pastor”, frente al que muy poco cabe apuntar con respecto a esta cuestión que abordamos, el vocablo “ninfas”, por su parte, sí es muy interesante de abordar, por cuanto, como señala Grimal, se refiere a las «“doncellas” que pueblan la campiña, el bosque y las aguas. Son los espíritus de los campos y de la Naturaleza en general, cuya fecundidad y gracia personifican» [380].

Encierra su definición un marcado aspecto deífico que permite establecer un enlace, aunque sea conceptual, con la *Diana* por cuanto ésta nos remonta a la figura de la hermana de Apolo, cazadora silvestre y virgen enemiga del amor, como nos recuerda Montero; aunque, como puntualiza, la literatura pastoril de la época favoreciese más la

ocurre en la ficción literaria y dentro del convencionalismo pastoril» [López Estrada, 1986 : 471]. Siles Artés se refiere al importante papel que tiene la mujer en la novela pastoril y destaca, en este sentido, la importante contribución que al respecto ha realizado la obra de Montemayor: «En la *Diana*, por otro lado, se abre paso a la intervención de la mujer a una escala desconocida hasta entonces en el género pastoril. La visión unilateral que se ocupa tan sólo de los sufrimientos del pastor, achacándolos a la inconstancia de la condición femenina, se deshace aquí. La mujer padece al hombre como éste a aquella. La amplitud de semejante visión se ve igualmente en las églogas de Montemayor, donde las pastoras, al lado de los pastores, nos entretienen con cantos de amor. Ni Garcilaso, ni Sannazaro, ni antes Virgilio y Boccaccio, dieron entrada a la mujer desamada en sus églogas» [160-161].

asociación del mundo pastoril con Venus, favorable al amor, que con Diana, contrario a él [2].

4. «Dividida en seis libros»

Nuestra obra, como la de Cervantes y la de López Enciso, está dividida en seis libros. Es significativa esta distribución porque la trama argumental adolece así de un centro que aglutine los acontecimientos y sea el principio del desenlace. Casaldueiro, refiriéndose a *La Galatea*, destaca esta circunstancia en unos términos que, hasta cierto punto, cabrían extrapolar a *Ninfas y Desengaño de celos*: «Cervantes sustituye el número impar de libros por el número par, lo cual exige que el centro pierda su calidad físicamente estática y su poder de concentración. El carácter estático tan bello del libro IV de Montemayor (*Los siete libros de la Diana*), con una organización tan ordenada, desaparece; en su lugar, tenemos un doble centro, los libros III y IV, con un contraste que realza el dinamismo dramático que caracteriza a la *Galatea*» [32].

La obra de Lofrasso está dividida en diez libros, una distribución que, como la anterior, impide la consecución del referido centro. No obstante, conviene puntualizar que estos diez libros están, a su vez, integrados en dos partes (correspondientes a los dos tomos que conforman la obra del sardo), de cinco libros cada una. Esto permite que la trama pueda tener una parte donde concatenar los hechos y otra donde poder dar fin a estos. El resto de las novelas pastoriles (las obras de Montemayor y Gil Polo, distribuidas en siete libros respectivamente, y la de Gálvez de Montalvo, en cinco) sí participan de esta armonía en la distribución de la materia.

5. «Compuesta por Bernardo González de Bobadilla. Estudiante en la insigne Universidad de Salamanca»

Nuestro autor llega a la historiografía literaria sobre una base sustentada por cuatro pilares, a cual más incierto. Los dos primeros le conceden la autoría de nuestro objeto de estudio y su condición estudiantil. Ambos merecen todas nuestras atenciones en este estudio paratextual porque las menciones explícitas a que se refieren vienen recogidas en la misma portada de nuestro libro. El tercer pilar corresponde a la posible relación que nuestro autor pudo mantener con Cervantes, verificable a partir de un conocimiento previo sobre el género pastoril y el autor alcalaíno. El cuarto y último pilar aludido

corresponde a su posible origen canario. Este dato llega a nuestro conocimiento al poco rato de haber leído el prólogo de *Ninfas*.

En este quinto punto nos centraremos únicamente en tres puntos muy determinados: la importancia de que aparezca reflejado en la portada de *Ninfas* el que sea su autor alumno y no bachiller, licenciado o doctor como acostumbraba a aparecer en otras obras del período que nos ocupa, esto por un lado; por el otro, nos centramos en su condición de estudiante en Salamanca y, por último, en su posible origen canario.

EL ÚNICO ESTUDIANTE. Anne Cayuela, en su interesante *Le Paratexte au Siècle d'Or*, dedica un apartado a la forma en la que aparecen los nombres de los autores en las portadas de las obras publicadas en el siglo XVII. El origen, la profesión, el nivel cultural y el grado de formación son datos a los que suelen aludir los escritores para prestigiar su obra: «Si l'origine ou la profession, peuvent être des éléments de prestige dont on fait ostentation sur le frontispice des livres, le niveau de culture et d'instruction, s'affiche lui aussi par des indications concernant le grade universitaire. On a relevé, sur les 104 auteurs, douze licenciés, six docteurs, cinq maîtres et deux bacheliers» [144].

Luego declara haber realizado una revisión a las portadas de 104 obras del siglo XVII y en ellas ha encontrado la mención explícita, junto al nombre del autor, de doce licenciados, seis doctores, cinco maestros y dos bachilleres [144]; por el contrario, no hay ningún frontispicio en el que se apunte que el autor es un estudiante.

De los 165 títulos publicados en Alcalá de Henares durante el período comprendido entre 1580 y 1589 [Martín Abad, III : 1026-1196], al margen dejamos emisiones, sólo el nuestro posee la indicación de que el autor es un estudiante, lo cual es digno de ser resaltado porque, atendiendo a lo señalado por Cayuela, puede implicar o un total desinterés de nuestro autor por su obra, a la que rebaja en calidad con la afirmación de su condición estudiantil que, consecuentemente, no le va a permitir que posea el valor de otras compuestas por personas académicamente más preparadas; o, por el contrario, en un alarde de presunción, prefiere que se destaque el que es alumno en Salamanca para que se pondere su precocidad literaria entre quienes adquiriesen

su obra. Para nosotros, lo más probable es que la indicada referencia provenga del mismo librero⁵.

En el Privilegio también se hace eco de su condición estudiantil quien lo firma, Juan Vázquez. En este caso, el conocimiento del Secretario sólo pudo venir de la instancia o memorial firmado por el solicitante del referido documento administrativo, el propio González de Bobadilla o el señalado librero.

Sea como fuere, no deja de ser llamativo que de 269 títulos repartidos entre los siglos XVI y XVII sólo el nuestro indique en su portada que el autor que lo escribió es *estudiante* y no doctor, licenciado, bachiller, etc.

ESTUDIANTE EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. Lo primero que llama la atención, ya lo hemos apuntado, es que en la portada aparezca explicitada la referida condición ya que en ningún momento de su obra González de Bobadilla afirma de manera rotunda ser estudiante en la indicada Universidad. En el prólogo se puede leer lo siguiente: «Porque habitando yo la llana orilla de Tormes: donde la célebre Salamanca está fundada [...]» [folio 5].

La frase, aun cuando nos haga suponer, movidos por lo que dice la portada, que estudiaba en la célebre universidad, no tiene porqué referirse obligatoriamente a que era alumno de ella. Salamanca era una ciudad volcada en su Universidad, sobre todo en la década de los ochenta del siglo XVI, conocida como la Edad de Oro de la institución salmantina. Cualquiera que viviese en la ciudad del Tormes vivía de lleno el ambiente estudiantil y académico y no era extraño vincularse al mismo sin necesidad de formar parte de éste⁶.

⁵ Pablo Andrés, refiriéndose a un tratado de matemáticas realizado por Pérez de Moya, publicado en la imprenta de Gracián, en Alcalá de Henares, en 1573, apunta al respecto que: «Se advierte en varios manuscritos la presencia del impresor que interviene en el texto de la portada o en los epígrafes. En estos casos estamos ante fórmulas editoriales que pretenden hacer el libro más atractivo. Veamos unos ejemplos: El bachiller Pérez de Moya titula su manuscrito como *Obras del bachiller Juan Pérez de Moya en que se tratan cosas de Arithmética, Geometría y Astronomía y Cosmographía y Philosophia natural*. La elección de Moya destaca la autoría; en el impreso resultante, el editor hizo prevalecer el género y las materias abordadas en la obra. Las prensas divulgaron, pues, esta variación: *Tratado de mathemáticas en que se contienen cosas de arithmética, geometría, cosmographía, y philosophía naturab*» [2000 : 44].

⁶ «El fenómeno universitario generó también un ambiente ciudadano peculiar y un enorme impacto sobre las costumbres y el urbanismo salmantinos. La universidad superponía sobre la ciudad sus símbolos, sus ceremonias, el ritmo cronológico de los cursos y los horarios cotidianos, la majestuosidad de sus edificios, el distintivo de los trajes, el ruido (algarabía) juvenil de los estudiantes... Podemos decir que el estudio

Tampoco nos vale mucho el pasaje prologal donde apunta que «apenas había dejado el estudio primero de la latina lengua [...]» [fol. 5v], por cuanto esta formación, como bien se puede suponer, no tuvo porqué llevarse a cabo necesariamente bajo el magisterio de los estudios universitarios salmantinos, aunque en el fondo intuyamos que sí. Este «estudio primero de la lengua latina» es el que se impartía en las escuelas gramaticales para alumnos cuyas edades medias oscilaban entre los trece o catorce años, aproximadamente [Delgado : 210]: «Por los dichos catorce años oscilaba la edad de los gramáticos, es decir, de los que se iniciaban en el latín, lengua oficial de la universidad. Los diecisiete o dieciocho años eran, por su parte, límite habitual para el acceso a las facultades mayores» [Rodríguez-San Pedro, 1991 : 71].

El vaivén de edades estaba siempre a la orden del día y todo solía depender en buena medida de las condiciones sociales del estudiante y de las posibilidades educativas que su entorno familiar le hubiese podido facilitar. Francisco Tomás y Valiente, cuando nos habla del autor de la *Política para corregidores*, Jerónimo Castillo de Bobadilla, nos señala que: «A sus 11 ó 12 años lo vemos matriculado en Salamanca para cursar el Bachillerato en cánones, lo cual suponía haber estudiado previamente los necesarios estudios de Gramática. Estudió Cánones en Salamanca, hasta graduarse bachiller en esta Universidad el 11 de mayo de 1563» [184].

El dominio de la gramática latina era una condición ineludible para oír lecciones en las facultades y, consecuentemente, para que un alumno se pudiese bachillerar. En las Constituciones de Martín V para la Universidad de Salamanca, firmadas el 20 de febrero de 1422, se especifica claramente que «Item volumus et ordinamus quod nullus studens in jure canonico vel civili ad gradum baccalariatus in Salmantino Studio assumatur nisi in gramaticalibus fuerit competenter instructus» [Beltrán de Heredia : 177-178].

Covarrubias, en 1561, pormenoriza esta disposición ordenando que: «Nadie pueda oír lecciones en las facultades respectivas sin haber sido antes examinado en gramática por una persona señalada por la universidad, la cual ha de tener un libro, hecho a costa del Estudio, en

el que especifique el nombre del estudiante examinado y la fecha de su realización, para poder comprobar en cualquier momento quién tiene aprobado el examen» [Alejo Montes : 236].

Así, pues, no es el propio González de Bobadilla quien nos confirma lo que en la cubierta de su “opera prima” se nos dice, aunque en la obra no falten detalles que nos haga sospechar que sí pudo serlo. La pedantería de la que hace gala en el prólogo [López Estrada, 1991 : 54] y en determinados pasajes de la novela (intervenciones de Farmenia en el libro segundo y Nigidio en el quinto) es uno de ellos. Otro aspecto que delata esta condición es el marcado aroma estudiantil que rezuman numerosos acontecimientos narrados en *Ninfas* (casos de amor, venganzas como la que malhieran a Absintio en el libro quinto [folios 159v-160] o las conversaciones que mantiene Florino, trasunto del autor, con otros pastores en la ciudad del Tormes en el libro sexto).

Sea como fuere, la única manera de averiguar si fue o no alumno de la Universidad de Salamanca en 1587, año más, año menos, es consultar los libros de matrícula de la referida institución que se conservan en la actualidad en sus archivos. La tarea no es sencilla por el número de matriculados y por la naturaleza misma del acto de matriculación. Téngase en cuenta, como nos recuerda Rodríguez Cruz, que el mayor número de matriculados en el siglo XVI correspondió al curso 1584-85, muy próximo a nuestras fechas, con cerca de 6.778 matriculados [1990 : 191] y que en el año 1587, cuando *Ninfas* vio la luz por vez primera y, según la portada, Bobadilla era estudiante en Salamanca: 3.210 alumnos estaban matriculados en Cánones, 596 en Leyes, 960 en Teología, 208 en Medicina, 943 en Artes, 695 en Gramática... [Alejo Montes : 232].

Sobre la precaución que hemos de adoptar a la hora de consultar las matrículas nos alerta Simone cuando nos recuerda que:

La matriculación se suponía, en principio, que la realizaba el propio rector. En la práctica se delegaba generalmente en secretarios y bedeles, que a menudo se olvidaban de apuntar los nombres o no lo hacían con suficiente diligencia y corrección. Esta es una de las razones por las que los registros de la época que se han conservado se revelan caóticos, confusos y muy incompletos, impidiendo así al investigador actual hacer una estimación acertada del número de estudiantes, de su extracción social y de sus movimientos entre las distintas universidades. Además, en los registros podían figurar no sólo los nombres de quienes en realidad se en-

contraban estudiando sino también los de sirvientes, empleados públicos, visitas, miembros de la familia del alumno y otros individuos que utilizaban la matriculación para gozar de los privilegios derivados de la pertenencia a una universidad. A veces el porcentaje de personas de esta índole matriculadas era bastante alto, mientras que los nombres de muchos alumnos *bona fide* no constaban, bien por error o negligencia de los funcionarios académicos, o por expreso deseo de los propios matriculados, algunos de los cuales preferían no registrarse o daban nombres falsos, especialmente durante las épocas de conflictos religiosos graves. Por tanto, lejos de aportarnos una información segura, los registros nos ofrecen datos varios y complejos, y se impone reexaminarlos más críticamente si se pretende extraer de ellos una información fidedigna [Simone : 304-305].

Los males que expone Simone eran generalizados en toda Europa. Circunscribiéndonos a la Universidad de Salamanca, a los problemas apuntados había que añadir otros más particulares que debían ser tenidos en cuenta a la hora de llevar a cabo un trabajo de búsqueda en los libros de matrículas. Nos referimos a la inexistencia de libros (faltan, p. ej., los libros de los cursos 1580-81, 1589-90, etc.), el mal estado que presentan algunos de ellos (p. ej. el del curso 1588-89), la carencia de hojas en otros (p. ej. el del curso 1592-93), los errores del escribano en la ubicación de los matriculados por facultades, la duplicidad de nombres, el hecho de que algunos estudiantes se matricularan en dos facultades, la invalidación de matrículas por no haberse realizado personalmente, etc. [Alejo Montes : 229-230].

Tomás y Valiente, sobre el silencio de los libros de matrícula salmantinos a la hora de hacer constar la inscripción de Castillo de Bobadilla para cursar su licenciatura en la universidad referida, se pregunta: «¿Cursó Castillo en Salamanca gozando de alguna dispensa que explicase su no inscripción en el Libro de matrículas?» [187]. Es muy llamativa esta pregunta porque hace presuponer la existencia de “excepciones” que permitían a un alumno no matricularse y, por el contrario, cursar los estudios que quisiese en la Universidad castellana.

Los únicos autores que han puesto cierto interés en verificar si fue o no estudiante en Salamanca son Agustín Millares Carlo y Manuel Hernández Suárez, quienes señalan en el tercer tomo de su conocida *Biobibliografía de escritores canarios* lo siguiente: «Una detenida investigación en los libros de matrículas, pruebas de curso, bachilleramientos,

licenciamientos, doctoramientos y juramentos de la Universidad de Salamanca entre los años extremos de 1552 y 1655, no ha dado resultado alguno, si bien es de advertir que falta el año 1587 de las pruebas de curso» [155].

A pesar de esta afirmación, que parece, por su rotundidad, cerrar la puerta a cualquier posibilidad de hallar a nuestro autor en los documentos administrativos de la Universidad salmantina, estimamos necesario volver a revisar en profundidad todo el material consultado por estos investigadores para cerciorarnos de que, efectivamente, no hay nada sobre nuestro autor en los escritos oficiales de la Universidad de Salamanca. Con esta finalidad, iniciamos la búsqueda de González de Bobadilla en los archivos de la Biblioteca General de la referida institución y centramos nuestra tarea, sobre todo, en los libros de matrículas, porque consideramos que antes de indagar en cualquier otro manuscrito era más lógico que lo hiciésemos en éstos para asegurarnos de si estaba o no inscrito como alumno: «Un requisito obligado antes de acudir a las clases era el de matricularse oficialmente en la Universidad. La matrícula confería participación en el fuero y privilegios académicos, renovándose anualmente. Suponía sometimiento a la autoridad rectoral y era, asimismo, necesaria para cursar con validez para graduarse. La inscripción podía realizarse a lo largo de todo el año, y los cursos comenzaban a contarse («ganar curso») desde el mismo momento de efectuada ésta» [Rodríguez-San Pedro, 1991 : 75].

Cabe, además, un argumento más a favor de la iniciativa de buscar en los libros de matrículas: la obligación del secretario, como nos señala Rodríguez-San Pedro [2001 : 35], de señalar el día, mes y año de la inscripción, así como el lugar de procedencia del escolar: «Si examinamos los registros de matrícula se observará que a partir de 1560-61 se cumple lo ordenado en el segundo apartado de los Estatutos de Covarrubias. En años anteriores los datos consignados solían reducirse al nombre, sin más. Si se indicaba el lugar era esporádicamente, o bien de una manera genérica la región de donde procedían. En el curso 1559-60 ya se indican, en la mayoría, los lugares de donde eran naturales, y desde 1560-61 es norma general, así como la indicación de la fecha en que se matriculaban» [Santander : 16]. El hallazgo de nuestro autor en los libros de matrículas de la Universidad de Salamanca nos proporciona la certificación de que era estudiante y,

además, nos indica de dónde vino, pudiéndose consignar en este apartado, como aparecen en no pocas inscripciones, su llegada desde Canarias.

Aunque el libro de matrículas más antiguo que se conserva se remonta al curso 1546-47 (Archivo de la Universidad de Salamanca, AUS : 267) y la serie se extiende hasta mediados del siglo XIX (AUS : 540), como es lógico, tuvimos que acotar el período de búsqueda. Así, determinamos que era incuestionable la elección del volumen correspondiente a las matrículas del año académico 1586-87 (AUS: 301) si tenemos en cuenta que el privilegio de nuestra obra se firmó el 29 de noviembre de 1586. No descartamos las matrículas del curso siguiente, 1587-88 (AUS: 302), posteriores a la publicación de *Ninfas*, por si nuestro autor en realidad sólo hubiese declarado su intención de estudiar en Salamanca cuando solicitó el preceptivo documento y Juan Vázquez, atento a este propósito, no dudase en hacer mención a este previsible proyecto a corto plazo mientras redactaba el privilegio. Los libros de matrículas de los cursos 1584-85 (AUS: 298), 1584-85 (AUS: 299) y 1585-86 (AUS: 300) también fueron consultados porque consideramos que durante este período nuestro objeto de estudio se estaba componiendo e imprimiendo en la casa de Juan Gracián.

Efectuadas las oportunas consultas en los libros señalados, hemos de concluir que no hemos encontrado a ningún alumno que en sus apellidos apareciesen “González” y “Bobadilla” juntos; sí hemos encontrado una combinación de “Bernardo” con “González”: una para el curso 85/86 [folio 47v], con fecha de inscripción dentro del grupo de los canonistas del 20 de noviembre de 1585; y otra para el 86/87 [folio 37], también entre los canonistas, con fecha del 17 de noviembre de 1586. El apellido “Bobadilla” sólo lo hemos localizado en el libro correspondiente al curso 85/86 [folio 25], en el apartado de los canonistas y fechado el 15 de noviembre de 1585.

No sabemos si el señalado “Bernardo González” es nuestro autor y la expresión «natural de Salamanca» que precede a su nombre obedece más al lugar donde habita que al de origen o llegada. Los canarios en Salamanca no abundan, es cierto: por un lado, por cuestiones demográficas, geográficas, ...; por el otro, porque en algunos casos suponemos que hacen prevalecer el lugar de estancia sobre el de procedencia.

Nuestra búsqueda no satisfizo nuestro deseo de encontrar a nuestro autor, al menos no de la forma y manera que menos dudas nos pudiese suscitar; no obstante, sirvió para descubrir a uno de los poetas, igual de desconocido que Bobadilla, que insertó un poema laudatorio en los preliminares de *Ninfas y pastores de Henares*. Se trata de Melchor López de Contreras. De él sabemos, después de nuestros descubrimientos, que fue alumno de la Universidad de Salamanca, al menos durante el curso 85/86 [folio 93v, matriculado el 7 de diciembre de 1585 en Derecho Civil] y el siguiente, 86/87 [folio 75, matriculado en Derecho Canónico el 31 de enero de 1587], y que era natural de Fuente Encina, en la diócesis de Toledo. Es importante que destaquemos la procedencia toledana de este poeta porque la ciudad manchega está muy cerca de Alcalá de Henares, lugar donde se imprimió nuestra obra y adonde, de alguna manera, tuvo que estar vinculado González de Bobadilla.

El hecho de que no podamos confirmar nada nos mueve a pecar de excesiva prudencia sobre la cuestión que abordamos, pero dada la naturaleza de los documentos administrativos consultados es mejor no aventurar ningún tipo de afirmación sobre la cuestión por muy llamativo y, hasta cierto punto, elocuente que pueda parecernos el que en dos años académicos hayan compartido condición estudiantil un tal Bernardo González y el referido Melchor López de Contreras, dos nombres estrechamente vinculados a nuestra novela pastoril. Confesamos que nos hubiese gustado encontrar una inscripción más explícita, donde el segundo apellido y el lugar de origen canario no ofreciesen duda alguna, pero esa es una cuestión que, por el momento, visto lo visto, se nos antoja imposible, al menos para el período de búsqueda señalado. Las puertas sobre la condición estudiantil, pues, siguen abiertas, aunque ya tengamos ciertos indicios que dan algo de fe al respecto.

Para López Estrada, en cambio, no hay duda de que González de Bobadilla era estudiante:

Esto queda patente en el libro hasta el punto de que Salamanca, en las riberas del Tormes, desempeña en la invención de la obra una función más importante que Alcalá de Henares, en donde se sitúa la anécdota principal de las varias de la obra [...] La obra de Bobadilla es una aportación muy poco tenida en cuenta en este aspecto. Salamanca se evoca en *Ninfas y pastores de Henares* en la plenitud de su vida universitaria, vertida, es cierto, “a lo pastoril”, pero de manera que es fácil notar, como en

transparencia, la realidad del movimiento de la gente joven, y también las leyendas y fábulas adheridas a la población con el paso del tiempo [...] Este libro VI, que descubre la vida estudiantil en Salamanca, acerca el libro a la narración costumbrista. Esto, por ejemplo, ocurre en lo que se dice sobre las novatadas, a las que se hace una referencia directa [1991 : 28 y 51-52, respectivamente].

No sabemos a ciencia cierta si fue estudiante de la Universidad salmantina; sí podemos confirmar que, de haberlo sido, no lo fue de Medicina porque Teresa Santander publicó un volumen sobre los estudiantes de esta rama científica en la referida institución durante el siglo XVI y en el mismo no aparece nuestro autor. Es posible que, si fue estudiante de la referida Universidad, hubiese cursado las materias propias del Derecho, ya sea el Cánónigo, ya el Civil, o ambos. López Estrada nos apunta sobre la cuestión lo siguiente: «Para mí es evidente que Bobadilla estudió leyes, pues hay varias referencias al Derecho en el curso de la obra, como en la prisión de Cifilo y de Palemón, al referirse a las consecuencias de los procesos por los que muchos pastores son condenados a destierro del Henares [Libro quinto : folios 163-164], y hay una velada crítica de estos procedimientos judiciales hipertrofiados. La discusión sobre la edad del matrimonio es casi una lección de historia del derecho» [1991 : 28-29; la discusión referida tuvo a Farmenia como protagonista al comienzo casi del Libro segundo : folio 42].

En *Ninfas y pastores de Henares* la presencia de cuestiones relativas al Derecho es constatable desde el mismo prólogo, en el que la defensa de la poesía se hace desde la consideración de ésta como un ser acusado de injusticias, lo cual determina el espíritu jurídico propio de nuestra novela: «[...] Todas las referencias jurídicas [se entiende que del Prólogo] abarcan la idea de la *injuria*. Partiendo de las *Doce Tablas* (en particular de la tercera), Bobadilla comenta y elabora la cuestión de la injuria mediante los estatutos de Justiniano, Cayo, Marciano y Pomponio. Se ve que estos jurisconsultos, para su práctica legal, buscan su autoridad en varias costumbres encontradas en las obras de poetas de la Antigüedad. Bajo este concepto general de la injuria, la cuestión de donaciones, compensaciones y daños forma el núcleo de la tercera parte del Prólogo» [Finello, 1978 : 277].

Hay que destacar de la defensa de Bobadilla cómo responde a las habilidades y destrezas que en principio se exigían de un estudiante de leyes en la época y que Peset y González han expuesto en los siguien-

tes términos: «Importaba, más que conocimiento panorámico o íntegro, el arte de servirse del derecho para la solución de cuestiones o casos. La pericia en el razonamiento era el instrumento que permitía pasar con coherencia del texto o autor al caso específico -o viceversa-, según esta forma de entender el estudio del derecho» [33].

Las razones para estudiar Leyes quizás sean, salvando las distancias, las mismas que presiden en muchas ocasiones las incursiones literarias de jóvenes, y no tan jóvenes, autores en un género literario como el pastoril:

Ellos, nuestros estudiantes, buscaban prioritariamente un cargo, un oficio, el «mejoramiento de estado»; y el derecho se lo proporcionaba, poniendo de su parte dedicación, resistencia al Digesto tedioso y no poca memoria. A cambio se les abrían las puertas hacia los oficios reales en Corregimientos, Audiencias y Consejos. Estaban, además, las prelaturas, dignidades catedrales, canonjías y ocupaciones de Inquisición. No era descartable la abogacía en villas, lugares o por cuenta propia. Todo ello y otras ventajas, como letrados subalternos, escribanos, procuradores y secretarios. Sin olvidar a los alcaldes, regidores, abogados y justicias diversos en los dominios señoriales [Rodríguez-San Pedro, 1991 : 48].

No podemos confirmar que estudiase Derecho ni tampoco que lograra cualquiera de los tres grados académicos estipulados en esos momentos: bachiller, licenciado y doctor. Si tenemos en cuenta que sólo el 8% de los matriculados a finales del siglo XVI se bachilleraban y que de éstos sólo el 2% se licenciaban [Rodríguez-San Pedro, 1991 : 83 y 85], podemos estimar, dado que no lo hemos encontrado en ningún listado de grados en los libros de matrícula, como muy probable el que nuestro autor sólo “pasase” por la Universidad, haciendo con ello buena la expresión de Rodríguez-San Pedro cuando afirma que: «El nombre de Salamanca parecía fascinar a todos y privilegiar a unos pocos» [2001: 14].

La figura humanística de Fray Luis de León, ídolo en la Universidad de Salamanca, sobre todo desde que volvió a la docencia en 1576, pudo ser una referencia, un modelo a imitar desde las paredes de la vieja universidad, por parte del joven González de Bobadilla, tal como nos indica Zerolo: «Recuérdese que aún profesaba cuando debió escribir su libro el estudiante González de Bobadilla, que, dadas sus aficiones literarias, conocería por copias manuscritas los versos del Maestro» [54]. De ser cierto este conocimiento y las posibles influen-

cias recibidas, el porcentaje de probabilidad de que hubiese sido alumno aumentaría considerablemente⁷.

Aceptando su origen canario, una cuestión que abordaremos más adelante, es posible que González de Bobadilla saliese de su lugar de origen para estudiar en la Universidad salmantina o puede que viniese de una ciudad universitaria como Alcalá de Henares para efectuar su formación en la ciudad del Tormes. También es probable que no fuese realmente estudiante en la Universidad de Salamanca, sino en la de Alcalá de Henares. Proponemos esta sugerencia amparándonos en la inconsistencia de su argumento a la hora de escribir sobre algo que sólo conoce de oídas: «Parece cosa extraordinaria ponerme a referir las propiedades y terminos de la tierra que jamas vieron mis ojos. Y porque no parezca antojo mío de quererme meter en cosas de que ni tengo noticia, ni puedo llamarme testigo de vista: quiero hacer saber, que sólo me moví por haber oido a un mi compañero, natural de la famosa Compluto, tantos loores de su rio, tan maravillosos cuentos de la tierra» [folio 5]⁸.

El hecho de que nuestra obra se hubiese publicado en la ciudad del Henares nos indujo a comprobar si, por cualquier casualidad, nuestro autor había estudiado en la Universidad de Alcalá y no en la de Salamanca. Por cualquier motivo que desconocemos, pudo señalar a Juan Vázquez y Juan Gracián, Secretario del Consejo Real e impresor, respectivamente, que era estudiante en la ciudad del Tormes para

⁷ Para el profesor Cabrera Perera no hay dudas al respecto: «Si no lo supiéramos de su pluma, podríamos asegurar la vinculación de Bernardo González de Bobadilla con la Universidad de Salamanca, e incluso, yo me atrevo a concretar, con una de sus grandes personalidades académicas: fray Luis de León. [...] La primera afirmación de que la poesía “ni se estima ni los ingenios de los hombres discretos se abaten a cosas tan rateras” parece estar muy a tono con lo que fray Luis dice en el prólogo a sus versos que hace a don Pedro Portocarrero: “Entre las ocupaciones de mis estudios en mi mocedad, y casi en mi niñez, se me cayeron como de entre las manos estas obrecillas, a las cuales me apliqué más por inclinación de mi estrella que por juicio o voluntad”» [1995 : 18].

⁸ Hay un interesante pasaje en el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan que merece ser reproducido porque pone por medio, a modo de coincidente ejemplo, las dos universidades referidas: «Sabida ya la edad en que se han de aprender las ciencias, conviene luego buscar un lugar aparejado para ellas, donde no se trate otra cosa sino letras, como son las Universidades. Pero ha de salir el muchacho de casa de su padre; porque el regalo de la madre, de los hermanos, parientes y amigos que no son de su profesión, es grande estorbo para aprender. Esto se ve claramente en los estudiantes naturales de las villas y lugares donde hay Universidades; ninguno de los cuales, si no es por gran maravilla, jamás sale letrado. Y puédese remediar fácilmente trocando las Universidades: los naturales de la ciudad de Salamanca estudiar en la villa de Alcalá de Henares, y los de Alcalá en Salamanca» [75].

ocultar así, como en la casuística de los disfraces pastoriles, que lo era de la Universidad alcalaína. Tengamos en cuenta que ese compañero, al que se refiere en el prólogo, que le hablaba sobre las fiestas del verano en la ciudad de Alcalá de Henares, a partir de cuyas narraciones escribió *Ninfas y pastores*, bien podía ser el mismo Bernardo González, siguiendo con ello la misma técnica que dieciocho años más tarde llevará a cabo Cervantes para el prólogo de la primera parte del *Quijote*.

Así, pues, nos acercamos hasta el Archivo Histórico Nacional, que es el lugar donde se custodian los archivos de la Universidad de Alcalá de Henares desde 1836, cuando la referida Universidad cerró sus puertas y se trasladó a Madrid con todo su patrimonio. Allí consultamos las matrículas correspondientes a los años académicos 1585-86, 1586-87 y 1587-88, encuadradas en el libro 438F de la Sección universidades del mencionado Archivo y los resultados, como en nuestras pesquisas en los archivos salmantinos, fueron negativos.

NATURAL DE LAS ISLAS CANARIAS. Su declaración prologal y la fuerte connotación histórica que arrastra su segundo apellido con respecto al Archipiélago canario ha bastado para afirmar que, efectivamente, Bernardo González de Bobadilla nació en cualquiera de las islas del archipiélago canario; lo que, de ser cierto, tendría su importancia, puesto que le cabría el honor de ser «el primer poeta canario que imprimió su obra» [1978 : VII], como apunta el profesor Cabrera Perera en la introducción al ya referido facsímil de nuestro objeto de estudio y corroboran Artilles y Quintana [1978 : 24]; Blanco Montesdeoca [1984 : 147]; Sánchez Robayna [1990 : 17-18]; Fernández Hernández [2000 : 222] y Brito Díaz [2000 : 355], por citar algunos especialistas en Literatura canaria que se han pronunciado al respecto.

En la ya señalada introducción al facsímil de *Ninfas*, el profesor Cabrera Perera apunta la posibilidad de que nuestro autor: «Perteneciera a la familia de doña Beatriz de Bobadilla, señora de la Gomera, o fuera descendiente de don Pedro Suárez de Castilla, Gobernador de Gran Canaria, que casó con una dama de Jerez de la Frontera, apellidada Bobadilla, también de la estirpe de doña Beatriz» [1978 : VII]. Blanco Montesdeoca, por su parte, señala que «por su apellido se le ha considerado gomero; pudiendo ser también descendiente de Don Pedro Suárez de Castilla, Gobernador de Gran Canaria, cuya mujer llevaba ese apellido» [147]. La referida mujer es Leonor de Bobadilla,

hermana de Beatriz de Bobadilla, mujer, ésta última, de Hernán Peraza, Señor de la Gomera.

Nosotros, gracias al interesante artículo «Los amoríos de doña Beatriz de Bobadilla» de Rumeu de Armas, ampliamos este supuesto afirmando, como base hipotética para una posible localización de nuestro autor, que cualquiera de los hermanos de la referida doña Beatriz, muerta en 1504, Cristóbal, Pedro, Francisco o Juan, o, sobre todo, cualquiera de sus sobrinos, pudieron ser los bisabuelos, abuelos o padres de nuestro autor. Estamos convencidos de que el mantenimiento del apellido Bobadilla por vía femenina, a través de la descendencia de doña Beatriz o doña Leonor, la mujer del citado Pedro Suárez de Castilla, no podía prolongarse más allá de una o dos generaciones a lo sumo, mientras que por parte de los varones era más factible que esto se produjese, con independencia de que luego apareciese cambiado el orden con respecto a lo establecido desde el siglo XVIII: que primero vaya el apellido del padre y luego el de la madre. Así las cosas, los hijos varones de Cristóbal de Bobadilla (Cristóbal y Juan Daza de Bobadilla) o el de Francisco de Bobadilla (Antonio de Bobadilla), sobrinos todos de la indicada doña Beatriz y sobre los que hemos perdido cualquier rastro de su descendencia, adquieren para nuestra hipótesis un valor no reconocido hasta este momento.

Sea como fuere, lo cierto es que adentrarnos en este terreno de la localización genealógica de nuestro autor a partir de los indicios de la familia de Beatriz de Bobadilla puede conducirnos a una procelosa tarea de incierto resultado. Nosotros, con el lógico cuidado de no extendernos hasta el punto de desviarnos por completo del propósito trazado para este trabajo, hemos procurado ahondar por medios bibliográficos en el entorno familiar de los Bobadilla. Aunque las conclusiones obtenidas no redundan en nuestro deseable objetivo de localizar los orígenes del autor de *Ninfas*, sí podemos apuntar la existencia de una sólida raíz de este apellido, oriundo de La Rioja, en las islas desde el siglo XVI y la existencia de profundos lazos de unión tanto con la corte de los Reyes Católicos como con la del Emperador Carlos I, aspectos estos que, localizado el lugar de nacimiento de nuestro autor, asunto que trataremos más adelante, puede ayudarnos a establecer los orígenes y, al mismo tiempo, las peculiaridades del entorno familiar en el que se crió.

Continuando con la línea de referencias a los orígenes de nuestro autor, conviene testimoniar dos citas referidas a la circunstancia de su traslado a la Península. A partir del pasaje prologal de *Ninfas* donde nuestro autor apunta que «apenas había dejado el estudio primero de la latina lengua, cuando ya estaba entremetido en semejante cuidado» [folio 5r; se refiere a la composición de su obra], deduce Herrero García [695] que desde muy niño González de Bobadilla pudo haber estado en Castilla. Yolanda Arencibia, por su parte, sugiere la posibilidad de que nuestro autor, como el Padre Anchieta, hubiese salido de las islas para no regresar jamás a ellas [432].

En un amplio estudio que Cioranescu dedica a Cairasco de Figueroa, el investigador rumano da por sentado la existencia de una relación literaria entre el canónigo y González de Bobadilla constatable en el uso de esdrújulos por parte de nuestro autor y fundada, como sostiene, en el hecho de ser el autor de *Ninfas y pastores* natural de nuestra tierra, lo que favoreció, deducimos de sus palabras, el encuentro de ambos escritores en un entorno como el de la Academia de Apolo Delfico, que promocionaba el autor de *Templo Militante*.

Y como todos los poetas necesitan tener un público, cuyo calor admirativo ayuda la floración de su ingenio, no era, sin duda, indiferente para él saber que podía contar con un grupo de admiradores, tener lectores para sus esdrújulos y hasta contagiar a los jóvenes con el ejemplo de su autoridad. A ello le debemos, de seguro, además del modesto anónimo de las Palmas que por el año de 1604 trataba de reunir rimas esdrújulas bastante informes al dorso de una escritura notarial, el ver que desde el año de 1587 un poeta natural de Canarias, Bernardo González de Bobadilla, autor de las *Ninfas de Henares*, manejaba ya el esdrújulo, cuyo ejemplo le venía sin duda de la misma fuente [347].

Joaquín Blanco Montesdeoca señala a este respecto lo siguiente:

Tres razones más nos hacen pensar que este escritor pudo pertenecer al entorno de Cairasco antes de partirse a sus estudios: la primera es que da en su obra un largo poema en esdrújulos; la segunda, que, como Cairasco es su *Ascensión del Señor* y en otras pone en boca de Florino unas octavas reales de pie forzado, y usa de nuevo este sistema en el diálogo entre Lirea y Delasio a propósito de la muerte del pastor Dafne; en el primer caso, además, como en Cairasco, se trata de octavas de despedida; el tercer punto de contacto es la utilización de los versos de Garcilaso en las propias composiciones, caso frecuente en ambos [27].

Estas afirmaciones, formuladas como pruebas de la relación entre ambos escritores y, por extensión, del origen canario de nuestro autor, nos parecen muy aventuradas por cuanto el uso de tales esdrújulos ya aparece en dos novelas pastoriles que, sin duda alguna, conoció y utilizó González de Bobadilla como referentes para la composición de *Ninfas y pastores* y que son anteriores a las primeras composiciones esdrújulas de Cairasco: la *Diana* de Jorge de Montemayor («Sireno, ¿en qué pensabas, que mirándote / estaba desde el soto, y condoliéndome / de ver con el dolor questás quejándote?...» [33-37]) y la *Diana enamorada* de Gaspar Gil Polo («Tauriso, el fresco viento que alegrándonos / murmura entre los árboles altísimos, / la vista y los oídos deleitándonos...» [Libro tercero : 180-182]).

López Estrada, sobre los proparoxítonos de Bobadilla, afirma que: «Los de Bobadilla son esdrújulos sin rima, o sea sueltos, como los de Boscán en la *Historia de Leandro y Hero* y la «Epístola a Boscán» de Garcilaso, y otros autores del siglo XVI; el uso del esdrújulo, añadido al verso suelto, representa un refinamiento manierista, propio de la métrica de los libros de pastores» [1991 : 41]⁹.

Elías Zerolo también aporta su reflexión al respecto: «No sé si pensar que González de Bobadilla escribió estos esdrújulos sugestionado por la novedad, a la que Cervantes mismo había rendido parias en el libro sexto de *La Galatea*, caso de que ésta fuese escrita antes que *Las Ninfas*, o si los hizo por imitar a su paisano Cairasco, pues versos de éste corrían manuscritos desde mucho antes, y quizá hasta impresos en hojas sueltas que aun no conocemos. También pudo obedecer a la influencia del epigrama de fray Luis de León» [53-54; enlázese esta cita con lo apuntado sobre la condición estudiantil de nuestro autor en páginas anteriores].

Blanco Montesdeoca destaca, en su intento por relacionar a Cairasco con González de Bobadilla, «el uso frecuente de metáforas o comparaciones de tipo marinero que no son constantes literarias de la época, pero lo son de la obra del canónigo» [27]. Pero esto tampoco

⁹ En este sentido, conviene recordar lo que nos apunta Rudolf Baehr cuando señala que el uso de esdrújulos provenía, en la mayoría de los casos, del uso de palabras de procedencia erudita, lo que reportaba a quien los usaba un prestigio entre sus lectores y colegas: «La razón de que, con todo, la rima consonante esdrújula se emplee poco hay que buscarla más bien en que las palabras esdrújulas por su significación son en su mayor parte de procedencia erudita. [...] Se rechaza por razones de gusto, pues alarga el verso de una sílaba, pudiendo cambiar de esta manera su ritmo» [64].

puede ayudarnos a establecer la existencia de una relación entre ambos por cuanto pudo recibir nuestro autor esa influencia de Jacopo Sannazaro a través de su *Eclogae piscatoriae* (1504), con la que intentaba renovar el poema bucólico pastores por pescadores, o del propio Gil Polo, quien en el Libro tercero de su *Diana enamorada*, en la «Canción de Nerea», había hecho uso del motivo marinero:

En el campo venturoso
donde con clara corriente
Guadalaviar hermoso,
dejando el suelo abundoso,
da tributo al mar potente,
Galatea, desdeñosa
del dolor que a Licio daña,
iba, alegre y bulliciosa,
por la ribera arenosa
que el mar con sus ondas baña.
Entre la arena cogiendo
conchas y piedras pintadas,
muchos cantares diciendo
con el son del ronco estruendo
de las ondas alteradas... [195-201].

En *Ninfas y pastores de Henares*, con la salvedad del fragmento prologal reproducido, nada hay que nos sugiera el origen canario de González de Bobadilla, como lo atestigua el propio López Estrada: «Ningún testimonio recuerda en la obra la procedencia canaria, declarada por el autor; la atracción de una realidad circunstante se realiza sólo sobre Salamanca y la parte de la vida del autor que ocurre allí, y no sabemos qué relación pudo haber tenido con su patria canaria en sus tiempos de estudiante» [1991 : 55].

Es muy interesante la observación de López Estrada cuando se refiere al insistente uso que se hace en *Ninfas* de las cartas en prosa y verso: «Aun siendo un recurso común del género, en este caso Bobadilla lo reitera con insistencia en el curso de la obra. Es posible que esto lo tomase de la vida de los estudiantes de Salamanca, que lejos de los suyos les escriben con frecuencia, y más en el caso de este canario que cursa sus estudios en Salamanca» [1991 : 35]. Pero tampoco resuelve nuestra cuestión esta afirmación porque, como el mismo

investigador señala, el uso de cartas era frecuente en las novelas pastoriles españolas desde Montemayor¹⁰.

Mantenemos ciertas distancias sobre lo apuntado por nuestro autor en el prólogo de *Ninfas* porque al hecho de que no se haya probado documentalmente este origen habría que sumarle la prudencia que hemos de adoptar ante un término como “natural”, que puede ser utilizado con acepciones que no estrictamente impliquen origen. Un ejemplo de esto último lo tenemos en la conocida afirmación que el autor del *Quijote* realizó en 1593, en un documento jurídico, acerca de su «naturaleza cordobesa». En la actualidad, nadie duda de que Miguel de Cervantes sea alcalaíno¹¹, lo que nos lleva a concluir que el término “natural”, por decirlo de algún modo, fue manipulado con alguna intención que no viene al caso señalar aquí. Cabe la posibilidad, remota o no, no lo sabemos, de que González de Bobadilla hubiese hecho lo mismo en el prólogo de su *Ninfas*. Téngase en cuenta, además, que los prólogos, por lo que tienen de comunicación directa entre el autor y el lector, adquieren determinados matices de veracidad que en muchas ocasiones logran despistar a sus destinatarios haciéndoles creer como cierto lo que no deja de ser un mero artificio retórico y una excelente prueba de esto que afirmamos la tenemos en el Prólogo de la primera parte del *Quijote*, donde nadie duda de que el mismo no es más que pura invención.

Todo lo expuesto hasta ahora nos hizo plantear la necesidad de realizar una búsqueda exhaustiva en los registros sacramentales que existen en el Archipiélago de Canarias, circunscribiendo nuestro período de indagación a los años comprendidos entre 1557 y 1573. Estas dos décadas no son más que una orientación inicial que hemos fundado en el supuesto de que si *Ninfas* se publicó en 1587, y su autor declara en el prólogo el ya citado pasaje sobre cuándo comenzó a publicar su obra [folio 5r], con catorce años sería muy joven y con

¹⁰ «La inserción de epístolas o de un cartilegio entero se opone al estilo pastoril; en efecto, las cartas no entran en la novela de Sannazaro, ejemplarmente bucólica. Son una herencia de la novela española del XV, sobre todo de la *Cárcel de amor*, donde sirven de intermediario entre la presencia lírica de los héroes y la distancia objetiva de la narración» [Krauss : 115].

¹¹ Lo prueba la fe bautismal, incluida en el folio 192 vuelto del Libro primero de Bautismos de la Parroquia de Santa María la Mayor de Alcalá de Henares, que Agustín de Montiano incluyó en la página diez de su *Discurso sobre las tragedias españolas* (Madrid, 1753)

treinta muy mayor para estos presuntamente incipientes menesteres literarios [Delgado : 210; y Rodríguez-San Pedro, 1991 : 71]¹².

El cómputo final de parroquias cuyos libros sacramentales revisamos, atendiendo a los períodos cronológicos ya indicados de 1557 a 1573, se eleva a la cantidad total de veinte (tres por la Diócesis de Canarias y diecisiete por la de Tenerife) que abarcan los 25 libros de bautismos consultados. Los tomos revisados, distribuidos tal como a continuación mostramos, son los únicos documentos existentes que tenemos y que se corresponden a los años escogidos para nuestra pesquisa. Es posible que hubiese otras iglesias con sus correspondientes libros de bautismos en la etapa señalada pero esos no se han conservado y su consulta lógicamente es imposible.

DIÓCESIS CANARIENSE [Exclusivamente en la isla de Gran Canaria]. (1) Archivo Histórico diocesano: Libros 3º (1548-1556) y 4º (1557-1572) de Bautismos de la Iglesia del Sagrario, cuya documentación está registrada en el Archivo Histórico de la Diócesis apuntada; (2) San Juan de Telde: Libros 2º y 3º de Bautismos, que abarcan los períodos comprendidos entre febrero de 1543 y diciembre de 1560, el primer volumen, y desde enero de 1561 hasta junio de 1575 el segundo; (3) Santiago de Gáldar. Libro primero de Bautismos y Matrimonios que comprende los años que van de 1506 hasta 1679. Este libro es una copia realizada entre 1828 y 1832 de los originales que al día de hoy no se conservan. Hay que advertir que si bien esta parroquia era de nuestro interés, por las fechas a las que se remontan sus partidas bautismales, faltan todos los testimonios sacramentales entre 1514 y 1588. Nuestro período de búsqueda queda dentro de esta importantísima e irreparable laguna documental por lo que nunca podremos confirmar si fue o no galdense.

DIÓCESIS NIVARIENSE. (1) SANTA CRUZ DE TENERIFE. (a) Arciprestazgo de Icod de los Vinos: Iglesia de San Marcos - Libro 1º

¹² Conviene, en este punto, hacer hincapié sobre qué se entendía en la época por “juventud”, sobre todo por la posible condición estudiantil de nuestro autor y por la circunstancia de que los libros de pastores fuesen, por lo general, obras que se componían durante esta etapa de la vida. Para ello, lo mejor es acudir a lo que nos dice al respecto Huarte de San Juan, quien señala sobre la juventud que es en este período cuando aumenta el entendimiento y cuando conviene aprender, por estar bien descubierto, todas las ciencias. Con respecto a la edad de la consistencia, fija su segmento cronológico entre los treinta y tres años y los cincuenta, y es entonces cuando, como señala, conviene escribir libros: «Y el que quiere escribir libros, halo de hacer en esta edad, y no antes ni después, si no se quiere retractar ni mudar la sentencia» [78].

(1569-1603); Iglesia de Santa Ana – Libro 5º (1553-1590); Iglesia de Nuestra Señora de los Remedios – Libro 1º (1531-1594). (b) Arciprestazgo de La Laguna: Iglesia de Nuestra Señora de La Concepción – Libro 1º (1547-1581); Iglesia de Santo Domingo – Libro 3º (1553-1561) y 4º (1562-1571). (b) Arciprestazgo de Guía de Isora: Iglesia de Santa Úrsula – Libro 1º (1569-1689). (c) Arciprestazgo de La Orotava: Iglesia de Nuestra Señora de la Concepción – Libro 2º (1548-1565) y 3º (1565-1573); Iglesia de Santiago Apóstol – Libro 1º (1542-1600); Iglesia de Nuestra Señora de la Concepción (Realejo Bajo) – Libro 1º (1540-1591). (d) Arciprestazgo de Tacoronte: Iglesia de San Pedro – Libro 1º (1554-1573); Iglesia de Nuestra Señora de Las Nieves – Libro 1º (1540-1629). (e) Arciprestazgo de Los Llanos: Iglesia de Nuestra Señora de La Luz – Libro 1º (1560-1619). (2) LA PALMA. Arciprestazgo de Santa Cruz de La Palma: Iglesia de El Salvador – Libro 1º (1564-1586); Iglesia de San Juan – Libro 1º (1565-1616); Iglesia de San Andrés – Libro 1º (1554-1606) y 1ºB (1560-1582); Iglesia de San Pedro – Libro 1º (1570-1663). (3) LA GOMERA. Arciprestazgo de La Gomera: Nuestra Señora de La Asunción – Libro 1º (1562-1658).

La intensa revisión que hemos efectuado a estos libros sacramentales no ha dado los frutos esperados y al día de hoy seguimos sin poder confirmar si Bernardo González de Bobadilla nació o no en Canarias.

Por supuesto que convendría volver a revisar nuevamente los tomos indicados por si se nos ha podido pasar por alto el nombre de nuestro autor en los entresijos de los numerosos folios de cristianados, escritos con letra procesal, que hemos supervisado; no obstante, creemos que es un dato digno de ser considerado el que a los numerosos apellidos “González” que hemos encontrado y la pequeña cantidad de “Bernardos” localizados le corresponda ningún apellido “Bobadilla”, ni tan siquiera aquéllos que son similares a éste (“Boadilla”, etc.), y eso que no solo hemos prestado atención al nombre del neonato, sino que incluso hemos hecho lo propio con el de sus padres, padrinos y otras personas consignadas en las partidas. Los resultados obtenidos en nuestras distintas pesquisas por los archivos parroquiales nos mueven a conjeturar que a mediados del siglo XVI el apellido Bobadilla debía estar prácticamente desaparecido de Cana-

rias, lo que, de ser cierto, dificultaría aún más la localización del lugar de nacimiento de nuestro autor.

No hay forma de verificar su origen canario ni de constatar su presencia en nuestras islas. En el entorno librero-literario de la época en el Archipiélago canario no se advierte su participación, como puede comprobarse y deducirse a través de la precisa relación de autores, obras, imprentas y bibliófilos que sobre el libro antiguo en Canarias han llevado a cabo Javier González Antón y Mercedes Isac Martínez de Carvajal. Si Bobadilla hubiese estado en Canarias y su afición a la literatura fuese cierta, sin duda alguna que la impronta de su estancia se hubiese constatado en alguna parte.

SEUDÓNIMO / EMIGRANTE. Una vez que las búsquedas para confirmar la condición estudiantil y el origen canario del autor de *Ninfas y pastores de Henares* han fracasado, se abren las puertas a nuevas presunciones cuyos límites formales no van más allá del trazado de supuestos que amplíen las probabilidades no ya de verificar si fue o no canario y estudiante en Salamanca, sino de obtener “lo que sea” relacionado con González de Bobadilla.

La circunstancia de no encontrar el nombre de nuestro autor entre los documentos oficiales de la Universidad de Salamanca ni en los libros sacramentales de los archivos parroquiales nos condujo a la consideración de que nuestro autor no se llamase en realidad Bernardo González de Bobadilla, sino que hubiese hecho uso de un seudónimo con el fin de que no fuese reconocido por quienes podían verse reflejados en la figura de algunos pastores o de algunas acciones de éstos reflejadas en *Ninfas*. Conviene recordar una peculiaridad de los libros de pastores: el uso del disfraz pastoril con el que se evita la «posible identificación de algunos pastores y de determinados episodios de los libros con gente y sucesos de la realidad social de la época» [López Estrada, 1974 : 487].

Esta consideración nos ha de conducir necesariamente a otra, también muy presente en el género: el hecho de que los libros de pastores fuesen por lo general obras de juventud. Así las cosas, *Ninfas* aparecería a nuestros ojos como una obra primeriza, realizada con el firme convencimiento de darse a conocer en las letras y que toma como eje fundador de la trama novelesca las distintas aventuras y desventuras amorosas propias de un entorno como el de los estudiantes, con independencia de que fuese o no nuestro autor uno de esos

alumnos que cursaban en la Universidad de Salamanca. En un afán por no ser descubierto, se escondería en la figura de algún pastor, posiblemente el protagonista, y, como hiciera Fernández de Avellaneda cuando firmó la segunda parte apócrifa del *Quijote* en 1614, se ampararía en la seguridad que le ofrece un seudónimo para adentrarse en su narración en el reflejo de los aspectos autobiográficos y cotidianos que le envolvían [Castells : 428 y 433]: «Bobadilla cuenta varios casos de amores, procedentes parece que de noticias oídas a sus compañeros de estudios convenientemente vertidas al estilo pastoril [...] Se trata, creo yo, de relatos procedentes de casos amorosos ocurridos entre amigos del autor, en general poco transformados, que van articulando el curso del libro» [López Estrada, 1991 : 30].

No obstante, hay serios matices que son oportunos destacar porque desmontan, aunque es posible que no lo haga en su totalidad, esta sugerencia. Si tomamos como modelo el apócrifo del *Quijote*, el caso de autor con seudónimo más conocido en nuestra literatura, tenemos que, por un lado, la obra no contiene privilegio real, sino aprobación eclesiástica, firmada por Rafael Ortoneda, un procedimiento éste que pudo permitir a Fernández de Avellaneda no tener que declarar su nombre verdadero, como sí le ocurrió —en cambio— a nuestro autor, que ante el Consejo de Castilla tuvo que rellenar una instancia oficial solicitando la preceptiva licencia de impresión. Por otro lado, consciente Avellaneda del notable escarnio que podía significar dedicar una obra como su *Quijote* a alguna personalidad relevante, prescinde de su firma en la dedicatoria que, por otro lado, va dirigida, de modo muy ambiguo, al alcalde, los regidores y los hidalgos de la noble villa de Argamasilla de La Mancha. Bobadilla, en cambio, firma con nombre y apellidos una dedicatoria centrada en la figura de un miembro del Consejo real.

Pero pudiera ser que el Privilegio fuese falso y que donde se aprecia una clara voluntad de sumisión al Licenciado Guardiola en el fondo no hubiese tal deseo y que presidiese la dedicatoria alguna desconocida intención que, posiblemente, nunca llegaremos a conocer. Los márgenes de incertidumbre son muy elevados y en este punto en el que todo queda abierto sobre nuestra virtual mesa de soluciones, las preguntas y respuestas no dejan de aumentar el porcentaje de dudas.

Aunque las búsquedas principales fueron las efectuadas en los archivos de la Universidad de Salamanca y en los de los archivos diocesanos canarios, que son las descritas en este trabajo, hay otras que no describimos porque eran, por decirlo de algún modo, “informales”. Corresponde este tipo de localización al que efectuábamos en cualquier relación onomástica concerniente al siglo XVI que encontrábamos, sobre todo los años inmediatos a 1587, y que, de alguna manera, podía ajustarse por sus características a nuestro autor: documentación histórica, jurídica, etc. Ni que decir tiene que todas nuestras consultas fueron siempre negativas.

De una de estas revisiones informales surgió una nueva posibilidad de localizar algún dato sobre González de Bobadilla: ¿Y si embarcó para América tras la publicación de *Ninfas y pastores de Henares*? Para averiguar si paso o no a América hay que consultar lo que en la Casa de Contratación de Sevilla se conocía como *Informaciones y licencias de pasajeros*. Téngase en cuenta que en el siglo XVI aún no se podía viajar libremente al Nuevo Mundo: «Como su nombre indica comprende las informaciones o probanzas que estaban obligados a presentar los que habían de ir a América o Filipinas o “pasar a Indias” (dicho en la forma que ha quedado como frase consagrada desde aquella época), y las licencias que en su vista les expedían el Presidente y Jueces Oficiales de la Casa. Son, pues, expedientes que contienen datos biográficos y genealógicos, acompañados muchas veces de partidas bautismales y de desposorios, y en realidad constituyen el núcleo, la falange innumera de la ascendencia de la actual población de América y Filipinas» [Rubio y Moreno : 7]. Obtenida la licencia en la Casa de Contratación, los viajeros se registraban en el *Libro de asientos de pasajeros*, quedando así documentado el nombre de la nao en que marchaban y el del Maestre que la mandaba.

Romera Iruela y Galbis Díez han llevado a cabo la ingente tarea de catalogar todos los pasajeros que marcharon a América. Para el caso que nos ocupa, llegamos a su *Catálogo de pasajeros a Indias*, en la entrada 4229, fechada a 2 de abril de 1559, para comprobar cómo se anota la llegada a Venezuela de un tal Antonio de Bobadilla, natural de Salamanca, hijo de Bernardino de Bobadillo (sic) y de Isabel de Acevedo. No podemos afirmar que sean familiares de nuestro autor, pero en este estado de tantas incertidumbres en torno a su biografía tampoco podemos negarlo. Sobre si fue o no a América nuestro autor, el

referido *Catálogo*, en el volumen VII, que corresponde al período comprendido en 1586 y 1599, no recoge nada sobre ningún Bernardo González que hubiese pasado al continente americano.

El misterio sobre quién fue Bobadilla sigue abierto y las posibilidades de cerrarlo disminuyen conforme indagamos en nuevos terrenos y obtenemos de nuestras pesquisas renovadas respuestas negativas.

6. «Dirigida al Licenciado Guardiola»

Nada sabemos de este Licenciado Guardiola salvo que es miembro del Consejo de Castilla, información que nos es dada en la portada de la novela y en el encabezamiento de la dedicatoria. En un cuaderno de leyes y pragmáticas de la época aparece su nombre junto con el del Licenciado Juan Gómez y el que fuera presidente del Consejo Real de Castilla durante el período comprendido entre 1583 y 1592, el conde de Barajas [Molas : 85]. Al igual que ocurre con el secretario Juan Vázquez, es lógico concluir que desde 1584 debía estar vinculado al Consejo por el simple hecho de aparecer en la señalada impresión.

Nuestros intentos por averiguar algo más sobre este personaje que había logrado suscitar en nuestro autor sus deseos de que le dedicase su novela han sido infructuosos; no tanto porque no lo hayamos encontrado como por no haber podido establecer algún nexo lógico entre él y González de Bobadilla.

Después de mucho buscar, hemos hallado, además de la referencia señalada, una mención a un tal Licenciado Guardiola en un séquito compuesto por los miembros del Consejo de Aragón más cincuenta alabarderos castellanos y alemanes. Este séquito escoltaba al arzobispo de Zaragoza, don Andrés Cabrera y Bobadilla, quien ejercía la presidencia de las Cortes de Tarazona mientras se esperaba la incorporación del monarca Felipe II, quien, por motivos de edad, retrasó más de lo habitual su llegada [Fernández y Fernández de Retana : 468]. Este hecho se produjo en 1592 y por la proximidad cronológica es posible que se trate del mismo personaje. Coincidencia o no, el segundo apellido del arzobispo mueve a preguntarnos si pudo haber alguna relación de parentesco con nuestro autor y, en caso afirmativo, si esta incorporación al séquito del religioso obedeció a cuestiones que trascienden lo estrictamente protocolario.

En 1596 debía seguir vinculado al Consejo a tenor de lo expuesto en un contrato que el 31 de diciembre de ese año firma la Corona con un tal Juan Castellón por el que este se comprometía a labrar cada año, exclusivamente en el Ingenio de Segovia, 100.000 ducados de moneda de vellón sin libra de plata. El referido documento está firmado por el rey y señalado por el secretario Juan de Ibarra, los presidentes de los consejos de Castilla, Indias y Hacienda, el licenciado Guardiola y el licenciado Agustín Álvarez de Toledo [García Guerra : 13-14].

Dejando a un lado estos tanteos, cuya pretensión no es otra que la de ofrecer más datos sobre este miembro del Consejo de Castilla, sí es importante que destaquemos cómo nuestro autor, compuesta su obra, suponemos, se presta a lograr la mayor cantidad de apoyos posibles para que no reciba los desaires de los lectores. Sabe que cuenta en la disposición tradicional de los libros de su época con tres apartados que preceden a su composición y que llevados a cabo con suma diligencia podrá depararles numerosos beneficios: la dedicatoria, los poemas laudatorios y el prólogo. Es muy probable que más que un mecenas que financiase la obra del autor, esta composición parece perseguir el favor de alguien del Consejo de Castilla y, al mismo tiempo, impresionar gratamente al censor. Circunstancia ésta que no era infrecuente y que en numerosas ocasiones originaba la inclusión de la dedicatoria antes de que llegase al corrector del Consejo [Jauralde : 302]: «Por su dependencia del control del Consejo Real y por el peso decisivo de la Corte de Madrid en el mundo editorial y librario, los autores de la segunda parte del siglo [se refiere al XVI] miraron muy fijamente hacia la nueva capital del Reino. Hubieron de justificar ante todo los méritos de sus escritos con los que creían merecer la edición: el gran esfuerzo realizado para escribirlos, la gran utilidad del tema, la escasez de obras similares en el mercado» [García y Portela : 112].

López Estrada, sobre esta circunstancia, apunta al respecto el siguiente comentario: «El que para mí sería pronto titulado en leyes obtendría probablemente algún puesto en la administración española, y por algo dedica su libro a un licenciado del Consejo del Rey; entonces olvidaría sus impulsos juveniles: no sabemos que haya escrito otra obra alguna en ningún otro género» [1991 : 55]. Téngase en cuenta al respecto, como complemento a lo indicado por López Estrada, la

observación de Pedersen cuando señala que los reyes, príncipes y obispos seleccionaban a sus asesores, jueces y empleados públicos de entre los graduados en la facultad de derecho [487], lo que permitiría entroncar los fines de esta dedicatoria con los que pudo mover a Bobadilla cuando tomó la iniciativa de estudiar Derecho en la Universidad de Salamanca.

7. Marca tipográfica

La portada tiene una marca tipográfica de 3'4×3 centímetros que representa una jarra con doble asa conteniendo un manojo de flores: «Utiliza este grabado xilográfico en portadas de impresiones realizadas los años 1586, 1587 y 1595» [Martín Abad : 122]. Estos grabados podemos encontrarlos en *La historia de los dos leales amantes Theagenes y Chariclea* de Heliodoro, traducida por Fernando de Mena, y en la *Primera parte del Romancero y Tragedias* de Gabriel Lasso de la Vega, publicadas ambas obras en 1587, en la imprenta de Juan Gracián. Martín Abad apunta el hecho de que la imprenta de Gracián utilizó bastantes marcas tipográficas e intuye que este uso tuvo un carácter más ornamental que identificativo del taller de impresión [120].

8. «Con Privilegio»

Nuestra obra es legal porque posee un privilegio de exclusividad para un determinado tiempo («[...] vos damos licencia y facultad para q̃ por tiempo de ocho años primeros siguientes [...]» [fol. 2]) y un ámbito territorial concreto («[...] podays imprimir y vender el dicho libro q̃, de suso se haze mēciõ en estos nuestros reynos [...]» [fol. 2]), tal como manda la ley; y que, además, cuenta, en principio, con la autorización de su autor¹³. Con esta apreciación inicial descartamos un complejo entramado de circunstancias tipográficas que han podido confluir en nuestro objeto de estudio: edición fantasma; legal sin autorización del autor; edición ilegal sin licencias, falsificada, contra-hecha, subrepticia, pirata, etc. [Moll, 1979 : 82-93].

¹³ «Se afirma que la aparición de la mención al privilegio en portada también incluía el significado de licencia de impresión. Es cierto, pero debe quedar claro que la licencia es la autorización para imprimir, mientras que el privilegio implica exclusiva. En realidad, la concesión de privilegio precisaba el previo paso de censura y examen, y supone, por lo tanto, también una licencia. Mas no deben confundirse: si el privilegio supone licencia, ésta no supone exclusiva» [Reyes : 40].

La ley señalada no es otra que la *Pragmatica sobre la impresión y libros*, impresa en Valladolid, en casa de Sebastián Martínez, en 1558. Nosotros hemos manejado la edición publicada al año siguiente en la misma imprenta que, además de la apuntada ley, recogía otra pragmática, la que tenía que ver con la parte que han de tener los jueces en las condenas que dicten, así como una serie de suspensiones a las pragmáticas sobre la reventa de lana, la traída de lienzos y paños, el transporte de paños a Portugal, los revendedores de los ganados y otras cosas más.

La aprobación del texto legal tuvo lugar en Valladolid, el 7 de septiembre de 1558, y fue firmado, en nombre de Felipe II, por la Princesa de Portugal Doña Juana, hermana del Rey y gobernadora en ausencia de éste. Juan Vázquez de Molina la mandó a escribir por mandato de su Alteza y contó con las firmas de Juan Vega, los licenciados Montalvo, Otalora, Diego de Muñatones, Pedrosa y los doctores Velasco y Cano. El texto, finalmente, fue registrado por Martín de Urquiola. Como nos apunta Reyes: «Esta pragmática será la base de la legislación hasta el último tercio del siglo XVIII, lo que indica su solidez, si bien los acontecimientos futuros exigirán modificaciones» [200].

La necesidad de esta ley estaba íntimamente relacionada con la necesidad de llevar a cabo un control ideológico sobre la producción impresa del momento [Cayuela : 15]: «Se justificaba las nuevas iniciativas de control y censura por la demanda de las Cortes y las exigencias del tribunal de la Inquisición que estaba alarmado por la infiltración protestante en España mediante los libros, por lo que procedía de inmediato a la impresión de los *Índices de libros prohibidos* que los libreros deberían tener en sus tiendas “en parte pública donde se puedan leer y entender”» [García y Portela : 80].

Son momentos críticos, como nos refiere Reyes: «en que salen a la luz los principales procesos contra iluminados, pequeños grupos con especial incidencia en las zonas centrales de Castilla y la Andalucía atlántica que surgieron entre clases medias y altas, y de gran contrabando de libros» [193].

Simón Díaz sintetiza los fines de esta política editorial en la consecución de tres objetivos primordiales: por un lado, ya lo hemos apuntado, impedir la propagación de ideas subversivas y de escritos que consideraban inútiles y perjudiciales; por el otro, proteger económi-

camente al consumidor medio, implantando la tasa de precios, como en otros muchos productos de consumo usual; y, por último, suplir la falta de lo que aun no se denominaban «derechos de autor» favoreciendo a algunos de ellos mediante la concesión de privilegios [5].

Los aspectos más sobresalientes de esta ley con respecto a la obra que nos ocupa y los trámites que debió seguir González de Bobadilla para su publicación son:

- 1º. «Otro si, defendemos y mandamos que ningun libro ni obra de qualquier facultad que sea en latín ni en romance ni otra lengua se pueda imprimir ni imprima en estos reynos sin que primero el tal libro o obra sean presentados en nuestro consejo y sean vistos y examinados por la persona o personas a quien los del nuestro consejo lo cometieren, y hecho esto se le de licencia firmada de nuestro nombre y señalada de los del nuestro consejo. Y quien imprimiere o diere a imprimir o fuere en que se imprima libro y obra en otra manera, y no haviendo precedido el dicho examente y aprobacion, y la dicha nuestra licencia en la dicha forma incurra en pena de muerte y en perdimiento de todos sus bienes: y los tales libros y obras sean publicamente quemados» [fol. V].
- 2º. «Y porque fecha la presentacion y examen dicha en nuestro consejo y hauida nuestra licencia se podra en el tal libro o obra alterar o mudar o añadir de manera que la suso dicha diligencia no bastase para que despues no se pudiesse imprimir en otra manera y con otras cosas de las que fueron vistan y examindas: para obiar esto, y que no se pueda hazer fraude, mandamos que la obra y libro original que en nuestro consejo se presentare haviendo se visto y examinado, y pareciendo tal que se deue dar licēcia, sea señalada y rubricada en cada pla y hojas de vno de los nuestros escriuanos de camara que residen en el nuestro consejo qual por ellos fuere señalado, el qual al fin del libro ponga el numero y cuēta de las hojas y lo firme de su nombre, rubricãdo y señalando las enmiendas que en el tal libro ouiere, y saluando las al fin, y que el tal libro y obra ansi rubricado, señalado y numerado se entregue para que por este y no de otra maera se haga la tal impression, y que despues de hecha sea obligado el que ansi lo imprimiere a traer al nuestro consejo el tal original que se le dio con vno o dos volumenes de los im-

pressos para que se vea y entienda si estan conformes los impressos con el dicho original: el qual original quede en nuestro consejo [fol V].

Un antecedente de esta norma lo hallamos en el decimo-cuarto punto de las Ordenanzas del Consejo Real de Su Majestad dictadas en La Coruña en 1554. En este apartado se lee lo siguiente: «Item mandamos que de aquí adelante las licencias que se dieren para ymprimir de nuevo algunos libros de qualquier condicion que sean, se den por el presidente, e los del nuestro consejo, e no en otras partes. A los quales encargamos los vean y examinen con todo cuydado antes que se den las dichas licencias, por que somos informados, que de averse dado con facilidad se han impresso libros inutiles y sin provecho alguno, a donde se hallan cosas impertinentes. Y bien ansi mandamos que en las obras de importancia quando se diere la dicha licencia, el original se ponga en el dicho consejo, por que ninguna cosa se pueda añadir o alterar en la impression [Salustiano de Dios : 103].

Téngase presente la definición de original según el contexto que manejamos: «Original era, en las imprentas, el texto sobre el que se hacía la composición, y podía ser manuscrito o impresso, si se trataba de una reedición. El Consejo de Castilla y el corrector lo usan en este sentido» [Moll, 1998 : 250].

- 3º. «Y que en principio de cada libro que assi se imprimiere se ponga la licencia y la tassa y priuilegio si le ouiere, y el nombre del auctor y del impressor y lugar donde se imprimio [...] lo qual mandamos que se guarde y cūpla ansi so pena que el que lo imprimiere o diere a imprimir o vendiere impresso en otra manera, y no haviendo hecho y precedido las dichas diligencias cayga y incurra en pena de perdimiento de bienes y destierro perpetuo destes reynos, y mandamos que en nuestro consejo aya vn libro enquadernado en que se ponga por memoria las licencias que para las dichas impressiones se dieren, y la vista y examen dellos, y las personas a quien se dieron, y el nombre del auctor, con dia mes y año» [fol. V-V vuelto].

GONZALO DE LA VEGA, ESCRIBANO. «Presentado un original y solicitada la Licencia, aquél era examinado por un escribano de cámara, quien debía señalar las erratas existentes o aquello que se debía modi-

ficar así como firmar y rubricar cada una de sus páginas» [Pepe y Reyes : 169].

El escribano asignado para *Ninfas y pastores de Henares* según el Privilegio que firma Vázquez de Salazar era Gonzalo de la Vega: «Un escribano en esas condiciones era un funcionario por oposición, asignado, dentro de un selecto “numerus clausus”, a uno de los consejos –en este caso, el Consejo Real de Castilla- que constituían los órganos principales en la administración del estado» [Forradellas : 3].

Gonzalo de la Vega estaba adscrito a la sexta escribanía de cámara del Consejo de Castilla, tal y como aparece en la relación de escribanos de Cámara que el Archivo Histórico Nacional documenta en su primera carpeta sobre el Consejo de Castilla. En los legajos comprendidos en los libros de matrículas 3.191 y 3.194 se puede testimoniar la intervención del referido escribano en asuntos de índole judicial, como se señala en la sección de Consejos referida a estos legajos.

Comoquiera que el Archivo Histórico no conserva ningún documento relativo a gestiones de impresión del Consejo hasta el siglo XVIII, no hemos podido localizar nada sobre la intervención de este escribano y del secretario que firma el Privilegio con respecto a nuestra obra: tramitación del expediente de concesión de la licencia de impresión y privilegio para vender, documentación sobre la fidelidad de los ejemplares impresos con respecto al rubricado por Gonzalo de la Vega, etc.

Por indicación de los archiveros madrileños, evaluamos consultas con el Archivo de Simancas, el centro documental más importante del siglo XVI, y los resultados, sorprendentemente, no fueron los esperados. Para el caso que nos ocupa, apuntaremos que no apareció nuestro Gonzalo de la Vega donde teníamos previsto hallarlo. Más adelante veremos cómo tampoco lo hizo la misma autorización firmada por el Secretario.

De momento, retomando la figura de los escribanos del Consejo Real, quisiéramos destacar un dato curioso que hemos averiguado revisando los privilegios de impresión y las tasas de las novelas pastoriles anteriores a *Ninfas y pastores de Henares*: Menos la nuestra, todas las novelas que fueron publicadas dentro de los límites del Reino de Castilla (Madrid y Alcalá de Henares) fueron rubricadas como exige la Pragmática por Miguel de Ondarza Zavala: *El Pastor de Fílida* (1582),

La Galatea (1585) y *Desengaño de celos* (1586). Las tres primeras –no incluyo en la relación la segunda *Diana* de Alonso Pérez-, publicadas en lo que era el Reino de Aragón, adolecen de este tipo de procedimientos y, por la distancia cronológica que hay entre la *Fortuna* de Lofrasso y *El pastor* de Gálvez de Montalvo (nueve años), es lógico que no aparezca el nombre del referido escribano ni el del que nos ocupa en esta nota. Lo importante de esta observación, a nuestro juicio, estriba en el hecho de que un mismo escribano, Miguel de Ondarza Zavala, tuviese en sus manos los originales, que luego rubricó, de todas las novelas pastoriles que se presentaron al Consejo durante la década de los ochenta y que la nuestra, en cambio, que por analogía debía haber seguido el mismo camino, cayó en manos de otro escribano. Aunque sea difícil de comprobar, no podemos sustraernos a la pregunta de si existe alguna posible relación entre la circunstancia anotada, la dedicatoria al Licenciado Guardiola del Consejo de Castilla y la ausencia de importantes documentos que debían preceder a lo que es el cuerpo literario de nuestra novela: la tasa, la fe de erratas, distintas aprobaciones, etc.

TESTIMONIO DE ERRATAS / TASA / PRIVILEGIO. Retomamos la cita de Pepe y Reyes: «Una vez en manos del impresor, éste debía tirar un par de ejemplares que eran examinados por el Consejo para comprobar que coincidían con el original signado. A partir de aquí surgía el llamado Testimonio de Erratas. Posteriormente, concedida una segunda autorización, se emitía el Privilegio (la protección temporal –lo normal eran diez años– contra ediciones piratas y la Tasa que se deberían imprimir y añadir al primer pliego, lo que explica la diferente numeración que existe en términos generales entre los Preliminares y el texto en sí» [169-170].

Sobre esto, nos indica Moll que lo habitual era que: «En los reinos de Castilla, desde la pragmática de 1558 sobre la autorización previa de impresión, era obligado imprimir los preliminares una vez impreso el texto, aunque este uso ya se había iniciado antes de promulgarse esta norma legal. Los elementos que reflejaban la autorización administrativa y la tasa eran de inclusión obligatoria. Junto a ellos figuraban a menudo la dedicatoria, prólogo y otras advertencias al lector y un conjunto de poesías laudatorias de la obra o el autor, pudiendo también incluirse la tabla de contenido, a no ser que se imprimiese al final de la obra» [1998 : 10].

Todos estos añadidos previos se aplicaban «al tomo “en papel” o a la rústica no encuadernada aún» [González de Amezúa : 358]: «Se deja desde 1550 el peculiar hueco en blanco en la fórmula de la tasa en portada, raramente en colofón, para ser añadido bien con tipografía, bien a mano, con la cifra de la tasa, pero tras la impresión total del libro» [Reyes : 55], lo que no dejaba de ser un perjuicio para los tipógrafos y libreros, puesto que la impresión de los preliminares, que debía llevarse a cabo una vez fijado el precio total, tenía que correr por su cuenta.

Llama la atención, en este sentido, el que nuestra obra no cumpla con el requisito de la Tasa, la Fe de erratas, las aprobaciones y licencias civiles y religiosas. Y eso que, como señala Reyes [54], es Alcalá de Henares la más prolífica en la inserción de tasas en los libros que allí se imprimen. ¿Pudo repercutir esta circunstancia en la difusión de los ejemplares impresos? ¿Se enteró el Consejo de esta ilegalidad y actuó según determina la Pragmática?

Los responsables de *Ninfas y pastores de Henares* -ya sea su autor, el mercader de libros o el impresor- no eran ajenos a esta ley y no cabía el recurso del desconocimiento para su incumplimiento, puesto que la orden decía claramente al final de todo: «Y porque esto sea publico y vēga a noticia de todos, y ninguno pueda pretender ignorancia, mandamos que esta nuestra carta sea publicada en nuestra corte y en todas las ciudades villas y lugares de los nuestros reynos y señorios, en las plaças y mercados y otros lugares acostūbrados, por pregonero y ante escriuano publico, y los vnos ni los otros no fagades ni fagan ende al so pena de la nuestra merced y de diez mill marauedis para la nuestra camara».

Cabe una posibilidad, bastante remota, de ubicación de la tasa en el espacio correspondiente al folio 216 del último de los veintisiete pliegos de que está compuesto *Ninfas y pastores de Henares*, que, como ya hemos apuntado está en blanco. Cabría algún tipo de posibilidad, aunque Reyes sentencia que: «La aparición de la tasa en el colofón o al final, es excepcional, no llegando a veinte casos desde período incunable hasta finales de siglo y casi inexistente, tan solo media docena de casos, en el XVII» [46].

Podría utilizarse como argumento el hecho de que las encuadernaciones que tienen todos los ejemplares conservados no se pusieron en su momento, sino posteriormente. El paso del tiempo, los descuidos

o un sin fin de percances más pudieron acarrear que el último folio se desprendiese y así se perdiese definitivamente. Todos los ejemplares que hemos consultado no poseen ningún tipo de señal que nos induzca a pensar que esto fue lo que ocurrió. Confesamos que esta hipótesis, que formulamos para tratar de justificar una ausencia llamativa, no termina de convencernos al ciento por cien, quizás por los escasos porcentajes de casos señalados.

Tampoco cumple *Ninfas* con la certificación del corrector oficial, con la que se daba fe de la coincidencia del texto impreso con el original que el Consejo de Castilla había autorizado; ni se ha provisto de la aconsejable censura eclesiástica, un documento que, como señala Jauralde [298], «podía ser un salvoconducto para evitar la posterior y más dura actuación de la Inquisición sobre el libro ya impreso y puesto a la venta».

La clave de estos incumplimientos quizás la podamos hallar en esta clarificadora exposición de Reyes, donde nos apunta que:

La tasa será objeto de numerosos incumplimientos y sujeto de futuras disposiciones. La limitación que supone al librero le lleva a vender los textos a precios más elevados, cuando no al impresor a eludir el trámite. De hecho, cada vez que se quería editar o reeditar una obra, se debía entregar un libro a cada miembro del Consejo de Castilla, por lo que suponía también una carga, que se evitaba no poniéndola o poniendo la primera en el caso de reediciones [...] Tras un rastreo por los repertorios bibliográficos, la tasa parece una de las mayores causas que originan estados en los libros. Como último trámite de un libro, junto con la corrección, su retraso podía suponer varios meses de desfase entre la impresión y la venta. En caso contrario, el incumplimiento, por lo que en algunas obras se ponen a la venta sin incluir ni la fe de erratas, ni la tasa, tanto en portada como en preliminares [235-236].

Más adelante, este mismo investigador amplía la exposición reproducida con otra en la que podemos leer que:

La tasa, como instrumento proteccionista que defendía los intereses del comprador y que limitaba los precios, no tenía gran aceptación entre los profesionales, que buscaban todo tipo de recursos para eludirla: vender libros encuadernados o, simplemente, *no tasarlos*. Ello debía llevar al excesivo el precio de los libros, asunto que originó conflictos y que se detectó en el Consejo. De ahí que éste diera en Madrid, con fecha de 15 de abril de 1583, por el que se intentó regular y normalizar la situación. Determina la obligación de la tasa, que quedaba establecida en dos mara-

vedís el pliego para los impresos en romance, y en tres en latín, en cualquiera marca que estuvieren [240-241].

Lo que, bien mirado, era hasta cierto punto relativo, ya que había casos en los que este importe variaba. Así, la tasa de *La Galatea* de Cervantes, que firmó Miguel de Ondarza Zavala el 13 de marzo de 1585, establecía en tres maravedís el pliego escrito en molde. La novela pastoril que precedió a la nuestra, *Desengaño de celos* (Madrid, 1586) de López de Enciso carecía como *Ninfas y pastores de Henares* de tasa y los motivos de esta ausencia no pueden ser muy distintos de los apuntados para la obra de González de Bobadilla.

Sea como fuere, dando por válidos los dos maravedís de la resolución o los tres de cada pliego cervantino, nuestra obra, con sus veintisiete pliegos a cuesta, debía montar un total que oscilaba entre los 54 y los 81 maravedís, una cantidad equivalente a 1'026 y 1'539 euros actuales, aproximadamente. Aunque el precio nos resulte ciertamente bajo, muy bajo, diríamos nosotros, un libro como *Ninfas y pastores de Henares* era para la época lo que hoy se conoce como un libro de bolsillo de segunda fila.

El Privilegio real de nuestra obra ocupa ambas caras del folio dos. Está firmado por Juan Vázquez de Salazar, en Madrid, y lleva fecha del 29 de noviembre de 1586. De este secretario sabemos que el 22 de agosto de 1560 fue nombrado Secretario de Felipe II. Once años después, el 6 de marzo de 1571, tras el fallecimiento de Francisco de Eraso, Martín de Gaztelu, Secretario del Rey, firma, por mandato del Rey, el nombramiento de Vázquez Salazar como Secretario de Estado y Cámara de Castilla, lo que le permitirá atender «qualesquier cartas, probisiones, patentes, alvalaes y çedulas que Nos firmaremos y las que libraren los del dicho nuestro Consejo de Etado y Cámara de Castilla», como se indica en el legajo 30 de las *Quitaciones de Corte* custodiadas en el Archivo General de Simancas [Escudero : 622-624 y 691-693].

En el documento se concede un plazo de ocho años de protección administrativa frente a las impresiones piratas de la obra. En el Privilegio de *Desengaño de celos*, la novela pastoril más próxima a *Ninfas* desde el punto de vista cronológico y la que, administrativamente hablando, más se ajusta a lo que la pragmática editora estipulaba, el Secretario del Consejo, Antonio de Eraso, especifica claramente que el solicitante del impreso oficial pidió y suplicó que les diese licencia

para poder imprimir y privilegio por dieciséis años «o como la nuestra merced fuese», lo que fue aceptado por el Consejo.

Para *La Galatea*, en cambio, la solicitud era «por doce años, o como la nuestra Merced fuese» y, en cambio, el mismo Eraso fijó el período en diez años, lo cual estaba en consonancia con lo que por lo general se solía conceder, como nos señala Amezúa: «De ordinario, este período de exclusiva solía ser de diez años, pasados los cuales, la obra entraba en el dominio público para su libre edición» [885]: «Con el paso del tiempo, al mismo ritmo en que aumentaba el número de los concedidos se acrecentaba el plazo de validez, pasándose de los seis años a diez y cuando este plazo era el que se concedía de manera casi automática a todos los peticionarios, esos adoptaron la costumbre de solicitar el doble, es decir veinte» [Simón : 89].

En ambas peticiones, pues, se concreta los años que se desea disfrutar del visto bueno del Consejo. En *Ninfas* esto no es así; se deja que sea el Consejo Real quien decida el período de vigencia del documento oficial, sin señalar el período que se desea de disfrute: «Nos pedistes y suplicastes os diessemos licēcia para le poder imprimir, y preuilegio para le poder vender por el tiēpo que fuessemos seruido, o como la nuestra merced fuesse». El Consejo determina que sean ocho años a partir de la fecha de concesión (26 de noviembre de 1586) y no exige la impresión en un plazo determinado [Reyes : 37].

El ámbito de actuación del Privilegio es para todos los reinos de España: «Lo más importante es la delimitación de un territorio en el que es válido el privilegio, con prohibición para el resto. Puede ser más o menos amplio: Castilla, Indias, todos los reinos de España. Si se pretende que sea efectivo, se puede sacar para Castilla y Aragón, práctica habitual a finales del siglo XVI y principios del XVII; o para Indias, con lo que se amplía más la protección. Se podían hacer ediciones legales en territorio no privilegiado, aunque no introducir ejemplares» [Reyes : 38].

Se deduce del texto administrativo que el ámbito de vigencia del privilegio era para todo el territorio nacional, entendiendo por tal, como mínimo, las extensiones correspondientes a los antiguos reinos de Castilla y Aragón.

Al hilo de lo apuntado sobre los territorios que abarcan los privilegios y enlazando con el sentido empresarial que mueve a la industria editorial, conviene preguntarse, como lo hace Jaime Moll, por el tipo

de obras que promueven los libreros y la respuesta es bien clara: «Las que el mercado nacional puede fácilmente absorber para las cuales no existe competencia internacional» [1992 : 328].

El privilegio, pues, se pide para que proteja un área político-jurídica concreta, en la que se espera obtener los beneficios por la inversión llevada a cabo. Si el ámbito de actuación se amplía o modifica, el editor toma medidas determinadas para solventar la excepción¹⁴.

Cualquier autor coetáneo al nuestro que quisiese imprimir su obra debía solicitar la Licencia de impresión, por un lado, y, al mismo tiempo, el Privilegio para que pudiese ser el libro vendido: «Presentado, pues, el manuscrito en el Consejo de la Cámara para obtención de la licencia, confería aquél el cometido de su examen a uno o dos censores [...] en estas tramitaciones curialescas pasaban los más no pocos trabajos y pesadumbres hasta lograr, primero, que fuesen designados los censores, y que éstos despachasen después con diligencia el libro» [González de Amezúa : 885 y 887].

Sobre el privilegio, retomamos el texto de Amezúa, quien nos apunta que:

Antes de salir de la jurisdicción del Consejo, conviéndole dejar despachado [al autor o solicitante de la licencia] otro punto de gran interés para él, a saber, la obtención del Privilegio. El Privilegio hace los oficios en aquellos tiempos de nuestra moderna inscripción de la obra impresa en el Registro de la Propiedad intelectual, pues, al obtenerlo, nace el derecho del autor para que nadie pueda imprimirlo sin su consentimiento durante el plazo señalado en aquél [841].

Hemos apuntado con reiteración que la Licencia de impresión y el Privilegio real debían ser solicitados al Consejo, como exigía la Pragmática, pero, en buena lógica, esa solicitud tenía que haber sido formalizada por “alguien”. Ese alguien, ¿era nuestro autor? ¿El mercader que costó la publicación?

¹⁴ La edición española se encierra en su propio marco geográfico, sin arriesgarse a salir al exterior ni querer competir con los grandes centros editores franceses e italianos, con las grades multinacionales del libro en su doble aspecto de la edición y la distribución [...] La capacidad productiva de la imprenta española es normalmente adecuada a la demanda existente. Si esporádicamente los encargos aumentan -también hay épocas de crisis- o han de ser ejecutados en breve tiempo y no pueden afrontarlos, el editor reparte el trabajo entre varias imprentas o contrata la obra en talleres extranjeros [Moll, 1992 : 328-329].

Ya lo hemos apuntado con anterioridad: En el Archivo Histórico Nacional no se conserva nada de este tipo de documentos administrativos que concedía el Consejo Real durante el siglo XVI; la única opción que nos quedaba, por indicación de los archiveros madrileños, era el Archivo de Simancas que por entonces era el mayor centro documental del siglo XVI.

En una carta fechada el 20 de diciembre de 2001 preguntamos a don José María Burrieza Mateos, Jefe del Departamento de Referencias del citado Archivo, por las posibilidades de hallar la solicitud de Licencia de impresión y Privilegio real que Bernardo González de Bobadilla debió remitir, suponemos, al Consejo de Castilla. El único dato que poseemos para iniciar cualquier búsqueda al respecto proviene de la fecha del Privilegio: 29 de noviembre de 1586. Ese día, el Consejo resolvió, a tenor de la solicitud recibida (no se puede saber a ciencia cierta cuándo porque las resoluciones no tenían fecha de emisión), conceder el señalado documento administrativo. La ya referida Pragmática de 1558 ordenaba al Consejo llevar un registro de licencias «donde se anotasen por día, mes y año las solicitadas y su resolución, así como el encargo y la recepción de las aprobaciones» [Simón : 9].

Si hallamos la copia del Privilegio concedido que aparece en los preliminares de *Ninfas y pastores de Henares* es posible que demos también con el escrito de solicitud que se conservaría entre la ingente cantidad de memoriales agrupados en legajos. El hallazgo de este escrito supondría la consecución del que sería el primer documento escrito de González de Bobadilla que se conoce y, sin duda, implicaría el conocimiento de nuevos datos. El Privilegio de *Ninfas* indica que nuestro autor era estudiante porque, con toda seguridad, esta información le llegó al Secretario a través de esta solicitud. Preguntamos: ¿Cuántos datos más no habría aportado nuestro remitente para conseguir la ansiada autorización? Solicitamos, pues, al Archivo que nos verificase si se conservaba la copia del señalado Privilegio en el libro de registros de cédulas. En caso afirmativo, era de obligado cumplimiento desplazarnos hasta el municipio vallisoletano para comprobar las posibilidades de trabajo que el hallazgo traía consigo.

En conversación telefónica, el referido Sr. Burrieza Mateos nos indicó, para nuestra sorpresa, que el indicado documento administrativo no se hallaba donde se suponía que debía estar y que con fecha

del 29 de noviembre de 1586, Juan Vázquez había dado trámite a otros documentos entre los que no estaba la solicitud de González de Bobadilla. Días más tarde, el 9 de enero de 2002, con registro de salida nº 27, recibíamos de nuestro interlocutor una amable carta en la que, entre otras cosas, se nos apuntaba lo siguiente:

[...] le informo que, consultados los instrumentos de descripción de este Archivo, no se ha localizado ninguna referencia sobre las personas de su interés [entiéndase Bernardo González de Bobadilla y Juan García, el librero].

La Sección apropiada para iniciar la búsqueda de datos sobre licencias de impresión de libros es la *Cámara de Castilla*, Consejo que tenía las competencias al respecto y del que Juan Vázquez de Salazar era Secretario en el período que nos ocupa. Las licencias se expedían por la vía de Cédula Real, cuyo original se enviaba al interesado una vez registrada en los *Libros Generales de Cédulas*. He consultado los dos libros que se conservan (Libros 160 y 161) en donde están asentadas las Cédulas expedidas el 29 de noviembre de 1586 y el resultado ha sido negativo.

Además de los Libros, se conservan cerca de 1600 legajos con memoriales o solicitudes diversas relacionadas con las competencias de la Cámara y que suelen incluir la nota de lo resuelto por la Cámara. Estos legajos no cuentan con índices (salvo los primeros que apenas llegan al primer tercio del siglo XVI), por lo que su consulta sería muy laboriosa y resultados imprevisibles. Para los años 1585 a 1590 habría que consultar más de veinte legajos por año (legajos 585 a 686 ambos incluidos).

Por último le informo que consultados los índices de la *Sección Consejo Real* o de *Castilla* el resultado ha sido igualmente negativo. [...]

Así las cosas, conviene apuntar que la cuestión no ha quedado zanjada del todo porque cabe alguna posibilidad, por muy remota que pueda ser, a través de la búsqueda en los legajos de memoriales y solicitudes, un asunto que hemos aparcado por el momento. Sin cerrar esta puerta aún, se nos abre otra que concede mayor incertidumbre al tema: la no inclusión de un documento oficial como el que buscamos en el lugar que le corresponde puede conducirnos a la presunción, por un lado, de que por alguna causa los procedimientos seguidos no fueron los habituales, lo que concedería mayor peso y justificación a la dedicatoria de nuestro objeto de estudio, dirigida a una figura tan desconocida como la del Licenciado Guardiola, del

Consejo Real. Por el otro, se abre la puerta a la suposición de que la Licencia de impresión y el Privilegio real que aparece en los preliminares de *Ninfas y pastores de Henares* hubiesen sido falsos.

Las particularidades bibliográficas de nuestra obra no nos permiten confirmar irrevocablemente esta afirmación, pero tampoco negarla. Recuérdese que ya nos hemos hecho eco de las notables y graves ausencias (tasa, fe de erratas...) que, con respecto a la Pragmática de 1558, tiene la obra de González de Bobadilla y lo que a efectos penales conllevan éstas. Es posible, en este punto, que, al margen de la naturaleza de nuestro objeto de estudio, estas particularidades de la historia editorial de *Ninfas* motivase a Catalina García que calificase a nuestra obra de «muy rara» [193]. Sea como fuere, ojalá puedan encontrarse los registros de las licencias del Consejo porque, como afirma Simón Díaz, el día que eso suceda estas inscripciones nos proporcionarían «noticias de insospechable valor para la Cultura española» [9].

9. «Impresa en Alcalá de Henares, por Juan Gracián»

El taller de Juan Gracián comenzó a funcionar en 1568 y su actividad se prolongó hasta el año 1624, a pesar de que el impresor muriese el mismo año en el que ve la luz nuestro objeto de estudio. Los cincuenta y seis años que contemplan a la imprenta alcalaína se tradujeron en: «Abundantes obras litúrgicas, abundantes textos de espiritualidad, buen número de pragmáticas, sobre todos en 1590 y siempre a costa de Blas de Robles, muchas obras literarias, impresos utilitarios, cantidad de textos universitarios...» [Martín Abad : 120]

En el transcurso del año 1587, la imprenta de Gracián llevó a cabo la impresión de nueve títulos. Es complicado establecer en qué orden fue impreso el nuestro aunque algo podemos apuntar al respecto. Intuimos que los dos últimos libros que vieron la luz durante ese año debieron ser, por un lado, el *Libro de los quarenta cantos* de Alonso de Fuentes, con Licencia fechada el 28 de enero de este año, y, por el otro, la *Primera parte del Romancero y Tragedias* de Gabriel Lasso de la Vega, con Licencia del 16 de mayo y Tasa del 1 de septiembre. El porqué de esta suposición lo fundamos en el hecho de que en la portada de ambos libros, en el apartado correspondiente a la imprenta, aparezca la siguiente inscripción: «En casa de Juan Gracián que sea en gloria». El valor de este apunte viene ratificado por las impresiones

del año siguiente, 1588, donde en las seis realizadas (*Las sergas de Esplandián*, el *Florando de Castilla* de Jerónimo de Huerta, el *Vergel de flores divinas* de López de Úbeda, el *Libro de la vida* de Cristóbal Moreno, el *Almae florentissimae* de Pedro de Oña y la *Tercera parte de la Monarquía eclesiástica* de Juan de Pineda) siempre aparece indicado en el pie de imprenta o «En casa de Juan Gracián que sea en gloria» o «Por los herederos de Juan Gracián que sea en gloria» y lo mismo cabría añadir con respecto a impresiones de años posteriores. Cabe deducir, pues, que las impresiones que vieron la luz en 1587 y que no poseen la referida inscripción es porque el impresor no había muerto; o lo que es lo mismo, cuando *Ninfas y pastores de Henares* se publicó Juan Gracián estaba vivo. Nos resta en este punto ubicar a nuestra obra frente a las siete impresiones restantes del año señalado.

En buena lógica y sin salirnos de los márgenes hipotéticos en los que encauzamos estas deducciones, tenemos en las tasas una serie de pistas importantes, sobre todo porque eran lo último que se imprimía y, en consecuencia, el último trabajo que la imprenta debía llevar a cabo antes de que la obra viese la luz. De los nueve títulos impresos sólo tres poseen tasa: la referida obra de Lasso de la Vega (fecha en Madrid, el 1 de septiembre de 1587), la *Práctica de escribanos* de Francisco González de Torneo (también en Madrid, el 9 de mayo del año indicado) y la *Singularis et excellentissima Practica Criminalis Canonica* de Juan Bernardo Díaz de Luco (igualmente fecha en la capital del Reino el 6 de octubre). Con estos datos, la antepenúltima obra de la imprenta de Gracián en 1587 debió ser la que acabamos de referir de Díaz de Luco. Si en la portada no aparece la anotación de la muerte de Juan Gracián que sí posee en cambio una obra anterior en tasa como es la de Lasso de la Vega es porque, seguramente, toda la obra, incluidas las portadas, ya estaban impresas antes del óbito y pendientes del documento administrativo para que fuese tirado e incorporado al tomo.

Retomando la línea de los documentos administrativos -inestable apoyo, es cierto, pero el único que nos ha de permitir el trazado de esta secuencia temporal de las impresiones-, cabe resaltar la *Historia de los dos leales amantes Theagenes y Clariclea* de Heliodoro, traducida por Fernando de Mena, cuyas aprobaciones y licencias son del año 1585. Sobre el excesivo distanciamiento que existe entre estas concesiones legales y el objeto impreso no podemos argumentar nada que lo

justifique. Ahora bien, cabe suponer, con las lógicas reservas, que si hay un título de los nueve que componen la memoria de actividades del taller de Gracián en 1587 que merezca estar al frente de todos, por la presencia en sus páginas de documentos expedidos dos años antes, ese es, sin duda, el que nos ocupa.

El mismo argumento nos valdría esgrimir para las obras que, impresas en 1587, poseen documentos administrativos de 1586. En este caso se encuentra *Ninfas y pastores de Henares*, cuya Licencia y Privilegio reales fue fechada en Madrid, el 29 de noviembre. Dieciocho días antes, también en la capital de España, se expidió el mismo tipo de impreso oficial a Nicolás del Pozuelo, un librero, vecino de Alcalá de Henares, que lo había solicitado para la primera edición del *Libro de la vida y obras maravillosas del siervo de Dios y bienaventurado padre Fray Pedro Nicolás Factor* de Cristóbal Moreno, que contaría con una segunda edición al año siguiente y otra en 1596. La obra de Moreno, a diferencia de la de Bobadilla, contaba con más precedentes administrativos, a saber: una Aprobación del Maestro Jaime Ferruz (27 de enero de 1586 para esta edición y, sorprendentemente, para la edición de 1588, con fecha de 17 de enero de 1586, como indica Martín Abad [III : 1160]); una Licencia del Comisario General de la Familia Cismontana de los Franciscanos, Fr. Antonio Manrique (fechada en el Convento de San Francisco de Valencia el 8 de diciembre de 1585) y una Aprobación de Fr. Francisco de Molina (también fechada en el señalado convento el 17 de enero de 1586). Por analogía con la traducción de Heliodoro, el segundo lugar en impresiones debería estar ocupado por este *Libro de la vida* referido.

No sería correcto pasar por alto la circunstancia de que la *Práctica de escribanos* de Francisco González de Torneo, obra ya señalada, tiene una Licencia y Privilegio reales fechada con anterioridad a las obras de Moreno y González de Bobadilla, puesto que se fechó en Madrid el 5 de julio del año 86. No hemos antepuesto las obras de estos autores porque su tasa es del 9 de mayo de 1587 y hemos querido ser consecuentes con lo que hemos apuntado sobre este impreso oficial para las obras de Lasso de la Vega y Díaz de Luco. Estas obras, una de Pedro Simón Abril (*Primera parte de la Filosofía llamada la lógica o parte racional*) y otra de Marcos de la Cámara (*Quaestionarium conciliationis simul et expositionis locorum difficilium Sacrae Scripturae*) son las únicas que

nos restan para completar el cupo de los nueve títulos que vieron la luz en las prensas de Juan Gracián.

De las tres obras, la licencia de Cámara es posterior a las otras dos: se firmó en Madrid el 21 de julio y contaba, además, con una Aprobación de Fr. Jerónimo Guzmán que firmó en el Convento de San Francisco el 30 de enero de 1587. La licencia de Simón Abril es de marzo y la de González de Torneo del 5 de julio del año anterior, 1586. La *Práctica de escribanos* tiene tasa y por ello hemos supuesto que al poco de la data de esta tuvo que ver la luz la obra; la *Filosofía* de Simón debió adquirir el señalado documento administrativo con posterioridad a la licencia y lo mismo cabe suponer del *Quaestionarium*. Así, pues, primero tuvo que ser la *Práctica* de Torneo, luego la obra de Simón y, por último, la de Cámara.

Sintetizando todo lo apuntado hasta ahora, nuestra propuesta de secuenciación de obras impresas en el taller de Juan Gracián en 1587 es la siguiente: (1) Heliodoro: *La historia de los dos leales amantes Theagenes y Clariclea*; (2) Cristóbal Moreno: *Libro de la vida y obras maravillosas del siervo de Dios*; (3) Bernardo González de Bobadilla: *Ninfas y pastores de Henares*; (4) Francisco González de Torneo: *Práctica de escribanos*; (5) Pedro Simón Abril: *Primera parte de la Filosofía llamada la lógica o parte racional*; (6) Marcos de la Cámara: *Quaestionarium conciliationis simul et expositionis locorum difficilium...*; (7) Juan Bernardo Díaz de Luco: *Singularis et excellentissima Practica Criminalis Canonica*; (8) Alonso de Fuentes: *Libro de los quarenta cantos*; y (9) Gabriel Lasso de la Vega: *Primera parte del Romancero y Tragedias*.

10. «Año de 1587»

La primera y única edición de nuestra obra es de este año. Eso es al menos lo que nos apunta la portada del libro. No hay colofón alguno que corrobore o desmienta esta fecha y como no tenemos los datos suficientes para poner en duda el año que refleja el frontispicio, bueno será que aceptemos el año de 1587 como fecha en la que *Ninfas* vio la luz; aunque no hallamos encontrado de forma fidedigna a nuestro autor en las matrículas salmantinas de ese año y en las resoluciones del Consejo de Castilla no aparezca, en la data del Privilegio, referencia alguna a un libro intitulado como el nuestro.

La otra edición realizada de *Ninfas* se llevó a cabo en 1978. Se trata de un facsímil cuya edición corrió a cargo del profesor Cabrera Pere-

ra, a expensas de la Delegación Provincial del Ministerio de Cultura, para conmemorar el quinto centenario de la fundación de la Ciudad del Real de las Palmas.

El hecho de que sólo existan dos ediciones de nuestro objeto de estudio no tiene porqué implicar la inexistencia de una trayectoria textual de *Ninfas y pastores de Henares* que, sin ser constatable, se puede en buena medida intuir. La importancia de este tipo de deducciones parte del hecho de considerar que las sucesivas transcripciones de un texto literario pueden darnos una idea, más o menos aproximada, del grado de deformación que la idea original de nuestro autor ha podido sufrir. La historia textual de *Ninfas* no debió ser muy diferente a la siguiente sucesión de estados:

1^{ER} ESTADO: LOS BORRADORES. A esta etapa corresponde el proceso creativo de nuestra obra. El término “copia” no es muy adecuado en la medida que nos estamos refiriendo a la composición de *Ninfas* y no a una transcripción propiamente dicha en la que entran en relación el elemento a copiar y el elemento copiado. Metafóricamente sí tiene validez para nosotros la expresión porque nuestro autor, en esta fase, da forma escrita a lo que en su intelecto se va elaborando. González de Bobadilla sería, pues, el formalizador de la obra, que surge a través de su mediación, como llegan a enunciar Wellek y Warren [103].

Al día de hoy no sabemos nada sobre el indeterminado cuerpo de hojas donde nuestro autor comenzó a trazar las distintas tramas que componen *Ninfas y pastores de Henares*. Es de suponer que cuando todo el conjunto de escritos, tachones, enmiendas... se pasase a limpio el autor optase por destruirlos. Menéndez Pidal decía de este tipo de papeles lo siguiente: «El libro, el cuaderno viejo que ya nadie lee, resulta ser el trasto más estorboso en todas partes, del cual hay que deshacerse cuanto antes» [1951 : XVI-XVII].

2^º ESTADO: LA PRIMERA COPIA. Una vez que el autor ha terminado su creación y los papeles están llenos de tachaduras, enmiendas, redacciones alineales, notas en los márgenes... se dispone a cumplir con el necesario cometido de pasarlas a limpio. En esta fase de «reescritura» es posible que sobre lo que fueron sus ideas iniciales él introduzca cambios de diversa consideración por mor de posteriores criterios estéticos y novedosas inspiraciones. Pero con ser esto ya de por sí importante, más llamativo ha de ser contar con la posibilidad de que en ese ejercicio de copia el autor pueda introducir errores. No

tiene nada que ver que sea él mismo el autor para que pueda, por causa de la fatiga o la distracción, incurrir en los conocidos errores de todo copista [Blecua, 1983 : 19-20]. Esta primera copia ya supone un segundo estadio de *Ninfas* que, como el primero, no es verificable porque no tenemos nada que lo pruebe, aunque se pueda entender lógica su existencia.

Como en la anterior copia, ésta tuvo que provenir de la mano del propio autor y su validez para cualquier edición es tanta como las anotadas en el anterior apartado porque se presupone que obedece a la voluntad del autor.

El primer y segundo estado han de implicar la noción de “originalidad” porque sólo pueden provenir del autor quien, de forma directa, escribe o dicta a un amanuense: «La propia definición de original no es fácil. Podríamos decir que es la «forma del texto que materializa la voluntad expresiva del autor» o el «ejemplar manuscrito que remonta al autor» [Bernabé : 76].

3^{ER} ESTADO: LA SEGUNDA COPIA. La existencia de esta segunda copia o apógrafo, manuscrita, por supuesto, se funda en la suposición de que un autor cualquiera desea tener siempre una reproducción de su creación para sí y destina la otra para distintos usos: para venderse-la junto con el Privilegio y la Licencia de impresión al librero, para tramitar estos documentos administrativos ante el Consejo de Castilla, para que el cajista la tuviese frente a sí mientras rellenaba el espacio del componedor, etc. Moll nos recuerda que en algunos contratos de impresión se especifica que se entregará una copia en letra clara [Moll, 2000 : 14-15]¹⁵.

Sobre esta segunda copia conviene indicar que pudo hacerla el mismo autor (autógrafo) o mandarla a hacer (idiógrafo, porque seguro que cuenta con la supervisión del autor) y que, a su vez, pudo estar determinada por los mismos errores en el proceso de copia a los que

¹⁵ «Los empresarios de los talleres de imprenta solicitaron a los autores o librereditores la entrega de originales desde muy pronto. Además de la conservación de copias en limpio sobre las que permanecen las huellas de los operarios que las manejaron, han llegado hasta nuestros días contratos de impresión y otros documentos de la época que confirman esta preferencia por disponer de copias en lugar de borradores. La preparación de los originales estaba regulada por una serie de condiciones de presentación que tenían como objetivo hacer más fácil la manipulación del texto en la imprenta. El resultado ideal se concretaba en una copia en letra clara, legible y de tamaño regular, con un número uniforme de renglones por folio y márgenes adecuados» [Garza Merino : 65].

ya nos hemos referido: «Pocas veces un original de imprenta resulta haber sido manuscrito por el autor mismo: lo más corriente es que consista en una puesta en limpio del autógrafo o borrador realizada por un copista profesional. La transcripción de un texto con el fin de obtener una reproducción de mayor calidad, invalidaba el borrador que servía de modelo; por eso apenas existe rastro alguno de las primeras versiones de autor» [Garza Merino : 65].

Como en los dos casos anteriores, no nos ha quedado nada de esta copia. Tampoco podemos demostrar que no hubiese otras, aunque quizás sea lógico suponer que no: Copiar una obra como la nuestra, por muy pequeña que sea, es un trabajo fatigoso y nos cuesta imaginar que nuestro autor, teniendo prevista la impresión de su obra, posiblemente en el menor tiempo posible, se entregase a una labor semejante o encargase una tarea como la indicada que, en caso de que hubiese amanuense por medio, tenía su coste monetario.

4º ESTADO: EL IMPRESO O TERCERA COPIA. Es con lo único que contamos. El volumen impreso es el resultado de otra copia, esta vez realizada por el cajista de la imprenta de Juan Gracián [Garza Merino : 66]. Las posibilidades de errores están igualmente presentes, como en los casos anteriores, y cabe añadir, además, la circunstancia de que no uno sino varios cajistas se ocupasen de ubicar los tipos en los componedores, lo que puede conllevar distintas posibilidades de variantes con respecto a los originales manuscritos que leían: un trazo puede ser tan legible para uno como ilegible para otro.

La tirada habitual era de mil quinientos ejemplares, o sea, una jornada [Moll, 1994 : 21]. Así lo declaran numerosos testimonios al respecto, como este que hemos extraído del trabajo de García y Portela: «Y como los libreros y ympresores son pobres y una impresión cuesta tan gran dinero, por averse de imprimir de una vez mill y quinientos libros ...» [86].

De todos estos ejemplares impresos, en la actualidad sólo se conoce la existencia de diez que se conservan en bibliotecas españolas y extranjeras. La distribución de estos es la siguiente:

- MADRID. (1) Biblioteca Nacional: R/14994¹⁶, Cerv. Sedó 8746¹⁷, y R/15002¹⁸; (2) Biblioteca del Monasterio del Escorial: 20-VI-7¹⁹; y Real Biblioteca: I/B/172²⁰.
- OVIEDO. Biblioteca Universitaria: A-300²¹.
- SANTANDER. Biblioteca Menéndez Pelayo: Signatura vieja: R-VI-3-14. Actual: 673²².

¹⁶ Según nos informó doña Elena Laguna del Cojo, responsable del Servicio de Manuscritos, Incunables y Raros de la Biblioteca Nacional, a través de un amable correo electrónico, este ejemplar perteneció a la Librería del Excelentísimo Señor don Agustín Durán que fue comprada por el Gobierno de Su Majestad en virtud de una Real Orden fechada en 27 de junio de 1863.

¹⁷ La referida señora Laguna del Cojo nos indicó que este ejemplar formó parte de la Colección Cervantina Sedó que desde el año 1926 fue reuniendo el bibliófilo barcelonés don Juan Sedó Peris-Mencheta y que forma parte de los fondos cervantinos de la Biblioteca Nacional desde 1968. En la contraportada aparecen dos etiquetas con las siguientes anotaciones: en la primera, «Exposición Bibliográfica Cervantina. Universidad Literaria de Valencia en oct.-nov. 1947 con motivo del IV Centenario de Cervantes» y la segunda, «Exposición cervantina celebrada en la Alcaldía del Pueblo Español de Barcelona en abril-mayo de 1953».

¹⁸ Desconocemos cuándo y cómo llegó este ejemplar a los anaqueles de la Biblioteca Nacional, aunque tenemos un indicio que puede resultarnos muy útil para solventar una de las dos cuestiones: el escudo de España que aparece en el sello estampado en la portada del volumen, que corresponde al período posterior a la Constitución de 1978; lo que nos sugiere la posibilidad de que este ejemplar fuese el último de los tres que entró a formar parte de la indicada institución.

¹⁹ Localizado por Benigno Fernández y dado a conocer por primera vez en su *Impresos de Alcalá en la Biblioteca del Escorial: con adiciones y correcciones a la obra «Ensayo de una Tipografía Complutense»*. Madrid: Imprenta Helénica, 1913. Pág. 234. Referencia 234.

²⁰ Doña María Luisa López-Vidriero, Directora de la Real Biblioteca, nos apuntó sobre este ejemplar, gracias a un atento fax que nos remitió, lo siguiente: «Con respecto a la procedencia del impreso, no constan en el ejemplar marcas de posesión ni conserva *ex libris* de antiguos propietarios, circunstancia frecuente en muchos libros de la Real Biblioteca. La encuadernación, en pasta española, incluye en el lomo la cifra en hierros dorados de Carlos IV, lo cual es únicamente indicio de la fecha en torno a la que el ejemplar se reencuadernó en Palacio. Este impreso no figura en el índice de los libros que formaron la biblioteca particular de don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar (1567-1626), cuya librería ingresó en 1806, bajo el mandato de Carlos IV, en la Real Biblioteca. A falta de otros indicios materiales, no es posible, pues, precisar su procedencia antes de ingresarse en la colección real».

²¹ Transcribimos a continuación parte del grato correo electrónico que doña Ángeles Llavona, responsable de la indicada biblioteca, nos remitió cuando le preguntamos por este ejemplar: «Este ejemplar llegó a esta biblioteca en 1935 tras la compra de la Biblioteca de don Roque Pidal por parte de la Asociación de Antiguos Alumnos y Amigos de la Universidad de Oviedo, que se constituyó a raíz de la destrucción de esta Universidad en los sucesos de 1934. La adquisición de dicha biblioteca está descrita en la ponencia “Don Roque Pidal y la reconstrucción de la Biblioteca de la Universidad de Oviedo”, presentada en el *II Congreso de Bibliografía Asturiana*, Oviedo, 1999».

²² Este ejemplar pudo tener algún tipo de vinculación con don José López Martín, deán de la catedral de Las Palmas, quien envía a Menéndez Pelayo una carta el 24 de abril de 1906 en la que podemos leer lo siguiente: «Mi muy estimado y buen amigo: Dos palabras nada más. Una para ofrecerle el Deanato de esta Catedral, de que tomé posesión

- PARÍS. Biblioteca Nacional : Y2-11040²³.
- LONDRES. British Museum: Sig. 1075.e.4²⁴.
- NUEVA YORK. Hispanic Society of America: Sin signatura²⁵.

5º ESTADO: LAS TRANSCRIPCIONES EVENTUALES. Ya lo hemos apuntado, nuestra obra nunca antes ha sido editada, sí, en cambio, se han reproducido distintos fragmentos de la misma en diferentes estudios. Esta tradición indirecta a la que aluden Reynolds y Wilson [20] muy poco nos ha de servir para un hipotético cotejo de ediciones porque funda su razón de ser más en el deseo de su transcriptor de ofrecernos un testimonio de *Ninfas* que de mostrar un texto editado bajo parámetros filológicos. Ello no quita que estas referencias sean válidas ya que han logrado sobradamente el propósito para el que fueron gestados.

6º ESTADO: EL FACSIMIL. No se trata de una copia propiamente dicha, sino de una reproducción técnica del texto que, en el caso que nos ocupa, trajo consigo un par de manipulaciones al ejemplar de la edición príncipe utilizado (el 14994 de la Biblioteca Nacional) que en nada afectaron al texto: Por un lado, se suprimieron los escudos que los sellos de caucho habían impreso en distintas páginas del libro y se tomó del ejemplar 15002 el folio 150 porque el del ejemplar 14994 es

el 9 del corriente, y otra para reiterarle mi más profunda gratitud por su gestión, que sin duda ha sido eficazísima. La nueva silla pone término a todas mis aspiraciones menos a la de mostrarme agradecido. Pido a Dios que me presente ocasión de probar con obras que no son estas vanas palabras. Reciba mi más cordial y entusiasta felicitación por el admirable, por el asombroso volumen sobre los orígenes de la novela. En otros tiempos hubiera declarado que tenía Vd. parte con el demonio. Supongo que en el 2º. tomo no se olvidará Vd. de dedicar una frase a *Las Ninfas y Pastores de Henares* del canario González de Bobadilla. Tengo entendido que en la biblioteca nacional se conserva un ejemplar de esta novelilla. Cuidé su salud y ordéneme cuanto quiera. De Vd. afmo, invariable amigo, admirador y Cap. José López Martín». Una copia de esta carta nos fue remitida muy amablemente por los ayudantes de la citada Biblioteca doña Rosa Fernández Lera y don Andrés del Rey Sayagués y puede leerse el documento, transcrito, en el tomo XVIII, correspondiente al período de enero de 1905 a diciembre de 1906, del epistolario de Marcelino Menéndez Pelayo [Revuelta : 1988].

²³ Lo recoge el *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*. Tome LXII. Paris: Imprimerie Nationale, 1929. Pág. 190. El título de nuestra obra aparece reproducido como *Primera parte de las nimphas y pastorales de Henares* (sic).

²⁴ Aparece mencionado en el *British Museum. General Catalogue of Printed Books to 1955*. Volume 10. New York: Readex Microprint corporation, 1967. Pág. 900, columna 690. Aunque está catalogado en la referida institución, el volumen se guarda en los archivos de la British Library.

²⁵ Clara Luisa Penney informó por primera vez de este ejemplar en su *Printed books 1468-1700 in the Hispanic Society of America*. New York: Hispanic Society of America, 1965. Pág. 236.

ilegible al presentar una agujeta. La importancia de esta edición, publicada en 1978 gracias a la iniciativa del profesor Cabrera Perera, radica en el hecho de que gracias a ella se volvió a tomar conciencia de la existencia de un autor llamado Bernardo González de Bobadilla y de una obra intitulada *Ninfas y pastores de Henares*.

11. «A costa de Juan García, mercader de libros»

Sobre el mercader de libros que costeó la impresión de *Ninfas*, Juan García Callejas, nada se sabe salvo que financió, aparte de nuestra obra, otros títulos como *El libro llamado El por qué...* de Girolamo de Manfredis, impreso en 1587 en el taller de Hernán Ramírez, o *El estudioso cortesano* de Juan Lorenzo Palmireno, en el mismo año y en el taller de Juan Íñiguez de Lequerica, por citar algunos títulos. Ambos talleres, como el de Juan Gracián, estaban situados en Alcalá de Henares.

López Estrada sugiere la posibilidad de que González de Bobadilla se hubiese autofinanciado la impresión: «Pero su atrevimiento hizo que publicase el libro (supongo que a su propia costa, y esto indica que tuvo de sobras, al menos para esto)» [1991 : 56]. Es posible que esta idea se asiente en una realidad editorial del momento de la que *Ninfas y pastores de Henares* participa en cierta medida: de la ausencia de Tasa, mas no de Privilegio, aunque el nuestro tenga sus particularidades. Un ejemplo de caso similar se halla en las *Anotaciones a la obra de Garcilaso* de Fernando de Herrera, cuya no presencia del Privilegio Real y la Tasa que determinaba la pragmática vallisoletana de 1558 movieron a Pepe y Reyes a suponer que el coste de la impresión de las referidas anotaciones fue asumido por el autor o sus amigos, no preocupados por el éxito comercial que la obra podía tener [171].

No nos convence demasiado la sugerencia de López Estrada sobre la autofinanciación de la obra, por un lado, porque hay una mención explícita en la portada a un mercader de libros que sí existió y que costeó la impresión de otras obras del momento. Por otro lado, porque una persona capaz de financiar el costo de una impresión debía provenir de un ambiente familiar, social, económico, etc., lo suficientemente pudiente como para pasar desapercibido ante la historia y sus testimonios escritos, ya que pudo canalizar su afición literaria subvencionando publicaciones, sufragando los gastos de otras obras personales, etc.

Lo más probable es que optase por vender su Privilegio real al referido mercader ante la imposibilidad de costearse los gastos de imprenta por no contar con dinero propio, ni con el apoyo de un mecenas o con una subvención pública. En este sentido, conviene tener en cuenta que cuando un mercader adquiere el Privilegio real de un libro y asume los gastos que su impresión va a generar, lo hace porque sabe o intuye que esa inversión le va a resultar favorable: «La trascendencia del editor es de gran importancia para el estudio sociológico de la edición y, por lo tanto, de la literatura. Está en contacto con los autores para lanzar al mercado nuevas obras, con la incertidumbre de su éxito o fracaso. Elige las obras que han de ser reeditadas, pudiendo con ello actualizar un autor o revitalizar un género» [Moll, 1979 : 97-98].

Sea como fuere, lo cierto es que la mención en la portada a un librero que existió realmente en Alcalá de Henares, Juan García, y la estimable inversión que suponía llevar a cabo un proyecto editorial como la impresión de un libro nos mueve a pensar que, como suponemos, Bobadilla vendió su Privilegio a este librero amparado, posiblemente, en algún tipo de relación que ambos debían mantener (amistad, quizás) y que terminó por impulsar a Juan García a invertir en una obra en la que, como buen ojeador libresco que debía ser, sin duda apreció muchas carencias y no tantas perspectivas de negocio como el género y algunos escritores de finales del siglo XVI parecían querer demostrar.

Bibliografía

- “Pragmatica sobre la impresión y libros”, en *En este quaderno estan todas las suspensiones de pragmatikas que su magestad mado hazer en las cortes que por su mādado se celebraron en Valladolid año 1558, Esta ansi mismo la pragmatika de los impressores, libreros, y libros, y tambien la pragmatika de los juezes*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1559.
- F, J, Alejo Montes, *La Universidad de Salamanca bajo Felipe II (1575-1598)*, Burgos, Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, 1998.
- P. Andrés *et alii*, “El original de imprenta”, en *La imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad y Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2000.

- Y. Arencibia Santana, “El despertar de la literatura”, en *Historia de Canarias, Volumen 2, Siglos XVI-XVII*, Valencia, Editorial Prensa Ibérica, 1991.
- J. Artiles e I, Quintana, *Historia de la literatura canaria*, Las Palmas de Gran Canaria, Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1978.
- J.B. Avalu-Arce, J.B, *La novela pastoril española*, Madrid, Ediciones Istmo, 2ª edición corregida y aumentada, 1975.
- R. Baehr, *Manual de versificación española*, Madrid, Gredos, 1981.
- V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, Salamanca, Universidad, 1966.
- A. Bernabé, *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.
- J. Blanco Montesdeoca, *Antología de Poesía Canaria I (siglos XV–XVII)*, Madrid, Editorial Rueda, 1984.
- A. Blecua, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983.
- C. Brito Díaz, *El ‘Libro del Mundo’ en la poesía de los Siglos de Oro en Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, Instituto de Estudios Canarios, 2000.
- A. Cabrera Perera, “Introducción” a la edición facsímil de *Ninfas y pastores de Henares*, Las Palmas de Gran Canaria, Biblioteca Pública Insular, 1978.
- A. Cabrera Perera, “Una visión del primer libro poético canario en el Siglo de Oro, *Ninfas y pastores de Henares* de Bernardo González de Bobadilla”, en *Philologica canariensis*, 1, invierno, Revista de la Facultad de Filología de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1995.
- A. Carabias Torres, 1999, “La Universidad de Salamanca en la Edad Moderna”, en *Historia de Salamanca, Tomo III, Edad Moderna* (dirigido por José-Luis Martín y coordinado por Ángel Rodríguez, Salamanca), Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 1999.
- J. Casaldueiro, “La Galatea”, en *Suma Cervantina*, Londres, Tamesis Books Limited, 1973.
- I. Castells, “Bernardo González de Bobadilla, *Ninfas y pastores de Henares* para los orígenes de la prosa insular”, en *Historia Crítica Literatura Canaria, Volumen 1, De los inicios al siglo XVII* (coordinado por Rafael Fernández Hernández), Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 2000.
- J. Catalina García, *Ensayo de una tipografía complutense*, Madrid, Imprenta y Fundación de Manuel Tello, 1889.

- A. Cayuela, *Le Paratexte au Siècle d'Or, Prose romanesque, livres et lecteurs en Espagne au XVII^e siècle*, Ginebra, Librairie Droz, 1996.
- M. Cervantes Saavedra, *La Galatea*, Madrid, Cátedra, 1995.
- A. Cioranescu, “Cairasco de Figueroa, Su vida, su familia, sus amigos”, en *Anuario de Estudios Atlánticos*, N^o 3, Madrid, 1957.
- B. Delgado Criado (Coord.), *Historia de la Educación en España y América, Tomo 2, La educación en la España moderna (siglos XVI-XVII)*, Madrid, SM, 1993.
- S. de Dios, *Fuentes para el estudio del Consejo Real de Castilla*, Salamanca, Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1986.
- J.A. Escudero, *Los secretarios de Estado y del Despacho (1474-1724)*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1976, 2^a edición.
- R. Fernández Hernández, “Panorama de la poesía canaria de los Siglos de Oro”, en *Historia Crítica Literatura Canaria, Volumen 1, De los inicios al siglo XVII* (coord. por Rafael Fernández Hernández), Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 2000.
- L. Fernández y Fernández de Retana, “España en tiempos de Felipe II, 1556-1568”, en *Historia de España, Tomo XXII, Volumen 2*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 4^a edición.
- D. Finello, “Una olvidada defensa de la poesía del siglo XVI”, en *Anuario de Letras*, XVI, México, 1978.
- D. Finello, *Pastoral Themes and Forms in Cervantes's Fiction*, Lewinsburg, Bucknell University Press, 1994.
- J. Forradellas, “Notas” a la edición de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, Barcelona, Crítica, 1998.
- L. Gálvez de Montalvo, *El pastor de Fílida*, Barcelona, Esteban Liberos, 1613.
- E. M. García Guerra, *Las acuñaciones de moneda de vellón durante el reinado de Felipe III*, Madrid, Banco de España, 2000.
- J. García Oro y M^a. J. Portela Silva, *La monarquía y los libros en el Siglo de Oro*, Alcalá de Henares, Centro Internacional de Estudios Históricos “Cisneros”, 1999.
- S. Garza Merino, “La cuenta del original”, en *La imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad y Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2000.
- G. Genette, *Palimpsestos*, Madrid, Taurus, 1989.
- G. Gil Polo, *Diana enamorada*, Madrid, Castalia, 1987.

- J. González Antón y M. Isac Martínez de Carvajal, “El libro antiguo en Canarias”, en *El libro antiguo español*, Actas del II Coloquio Internacional (coordinado por M^a Luisa López-Vidriero y Pedro M, Cátedra), Salamanca, Universidad, 1992.
- A. González de Amezúa y Mayo, “Cómo se hacía un libro en nuestro Siglo de Oro”, en *Opúsculos histórico-literarios, Tomo I*, Madrid, CSIC, 1951.
- B. González de Bobadilla, *Ninfas y pastores de Henares*, Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1587.
- P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1981.
- M. Herrero García, “Edición y comentarios” de *Viaje del Parnaso* de Miguel de Cervantes, Madrid, CSIC, 1983.
- J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.
- P. Jauralde Pou, *Manual de investigación literaria*, Madrid, Gredos, 1981.
- A. Lofrasso, *Los diez libros de Fortuna de amor*, Barcelona, Pedro Malo, 1573.
- B. López Enciso, *Desengaño de celos*, Madrid, Francisco Sánchez, 1586.
- F. López Estrada, *Los libros de pastores en la literatura española*, Madrid, Gredos, 1974.
- F. López Estrada, “Un autor canario de libros de pastores, Bernardo González de Bobadilla y las *Ninfas y pastores de Henares*”, en *Homenaje al profesor Sebastián de la Nuez*, La Laguna, Universidad, 1991.
- J. Martín Abad, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco Libros, 1991.
- R. Menéndez Pidal, *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951.
- A. Millares Carlo y M. Hernández Suárez, *Biobibliografía de escritores canarios (siglos XVI, XVII y XVIII), Tomo III, D-H*, Las Palmas de Gran Canaria, El Museo Canario y la Excma, Mancomunidad de Cabildos de Las Palmas, 1979.
- P. Molas Ribalta, *Consejos y Audiencias durante el reinado de Felipe II*, Valladolid, Universidad, 1984.
- J. Moll Roqueta, “Problemas bibliográficos del libros del Siglo de Oro”, en *Boletín de la Real Academia Española*, LIX, Madrid, RAE, 1979.

- J. Moll Roqueta, "Aproximaciones a la sociología de la edición literaria", en *La edición de textos, Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Londres, Tamesis Books Limited, 1990.
- J. Moll Roqueta, "Del libro español del siglo XVI", en *El libro antiguo español*, Actas del II Coloquio Internacional (coordinado por M^a Luisa López-Vidriero y Pedro M, Cátedra), Salamanca, Universidad, 1992.
- J. Moll Roqueta, *De la imprenta al lector, Estudios sobre el libro español de los siglos XVI al XVIII*, Madrid, Arco/Libros, 1994.
- J. Moll Roqueta, "El impresor y el librero en el Siglo de Oro", en *Mundo del libro antiguo* (dirigido por Francisco Asín Remírez de Esparza), Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- J. Moll Roqueta, "Portada y Preliminares", en la edición de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, Barcelona, Crítica, 1988.
- J. Moll Roqueta, "La imprenta manual", en *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*, Valladolid, Universidad y Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2000.
- J. Montemayor, *La Diana*, Barcelona, Crítica, 1996.
- O. Pedersen, "Tradición e innovación", en *Historia de la Universidad en Europa, Volumen II, Las Universidades en la Europa Moderna temprana (1500-1800)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1999.
- I. Pepe y J. M. Reyes, "Introducción" en su edición de *Anotaciones a la poesía de Garcilaso* de Fernando de Herrera, Madrid, Cátedra, 2001.
- M. Peset Reig y E. González González, "Las facultades de Leyes y Cánones", en *La Universidad de Salamanca, Tomo II, Atmósfera intelectual y perspectivas de investigación* (dirigido por Manuel Fernández Álvarez), Salamanca, Universidad, 1990.
- F. Reyes Gómez, *El libro en España y América, Legislación y Censura, (Siglos XV-XVIII)*, Madrid, Arco/Libros, 2000.
- L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Copistas y filólogos*, Madrid, Gredos, 1986.
- A. Rodríguez Cruz, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Congregación de Santo Domingo, 1990.
- L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, "Vida estudiantil en el Siglo de Oro", en *La Universidad de Salamanca, Ocho siglos de Magisterio*, Salamanca, Universidad, 1991.

- L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares y R. Martínez del Río, *Estudiantes de Salamanca*, Salamanca, Universidad, 2001.
- L. Romera Iruela y M^a. C. Galbis Díez, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Volumen VII, Madrid, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, 1986.
- L. Rubio y Moreno, *Pasajeros a Indias*, Madrid, Compañía Iberoamericana de publicaciones, 1920.
- A. Rumeu de Armas, “Los amoríos de doña Beatriz de Bobadilla”, en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 31, Madrid-Las Palmas, Patronato de la “Casa de Colón”, 1985.
- A. Sánchez Robayna, *Poetas canarios de los Siglos de Oro*, La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1990.
- T. Santander, *Escolares médicos en Salamanca (siglo XVI)*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte Piedad de Salamanca, 1984.
- J. Silés Artés, *El arte de la novela pastoril*, Valencia, Albatros Ediciones, 1972.
- J. Simón Díaz, *El libro español antiguo, Análisis de su estructura*, Kassel, Edition Reichenberger, 1983.
- M. R. Simone, “La admisión” en *Historia de la universidad en Europa, Volumen II, Las universidades en la Europa Moderna temprana (1500-1800)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad de País Vasco, 1999.
- F. Tomás y Valiente, *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- R. Wellek y A. Warren, *Teoría literaria*, Madrid, Gredos, 1981.
- E. Zerolo, *Legajo de varios*, París, Garnier Hermanos, 1897.

Consuelo Varela

**Las *Cortes de la Muerte*, ¿primera representación
del indígena americano en el teatro español?**

En 1557 se publicaba en Toledo una pieza dramática que llevaba por título *Las Cortes de la Muerte a las cuales vienen todos los estados, y por vía de representación dan aviso a los vivientes y doctrina a los oyentes*; según se ha sostenido tradicionalmente, es la primera pieza del teatro castellano en la que aparecen los indios del Nuevo Mundo.

El argumento

Retomando el viejo tema de las "danzas de la muerte" medievales, en este auto o farsa se combinan motivos de ascetismo religioso con una feroz crítica social y sátira antieclesiástica. Mas, a diferencia de las anteriores danzas como la *Farsa llamada Danza de la Muerte* del segoviano Juan de Pedraza, o la *Farsa de la Muerte* del extremeño Diego Sánchez de Badajoz, sencillas en su composición, ésta presenta mayor complejidad. No solo porque la nómina de actores es mucho más elevada y mayor el artificio escénico -cada personaje será anunciado por trompetas y ángeles que descienden del cielo- y porque hay numerosas partes que debían de ser cantadas, sino porque la sátira, aún más mordaz, toca muchos y variados asuntos.

La obra, escrita en quintillas de ocho sílabas, se compone de 23 escenas independientes. A la llamada de un ermitaño comparecen diversos estamentos que, disgustados por la brevedad de la vida terrenal, pleitean ante la Muerte que ha convocado Cortes generales. Y, al igual que en otras obras de estas características, junto a los personajes reales, o a sus procuradores, desfilan figuras alegóricas y simbólicas que intervendrán decisivamente en la trama apoyando o atacando a los infelices mortales que han acudido a la convocatoria.

Con toda clase de aparato escénico, trompetas y atabales, un ángel se complace del éxito de la convocatoria:

Sabemos cómo a tus manos / y cortes han de venir
judíos, moros y cristianos, /indios, gentiles, paganos,
para cosas te pedir.

La invocación del ángel anuncia la presencia de los indios del Nuevo Mundo que, aparatosamente vestidos, hacen al punto su aparición junto con el resto de los personajes que forman el elenco.

A partir de este momento comienza propiamente la obra. Al procurador general que solicita, en nombre de sus representados, que les sea devuelta la merced de la longevidad responde la Muerte, sorprendida, que no comprende semejante petición ya que ella, sumo representante del bien, les puede hacer la gran merced de sacarlos de la Babilonia en la que viven. A continuación desfilarán una serie de estados o de naciones, de diversas clases sociales que, en abigarrada mezcolanza, presentaran sus quejas y solicitarán remedio.

A un obispo, que acude como procurador de todo el estamento eclesiástico, se le recomendará vestir adecuadamente y ocuparse más de practicar las virtudes propias de su oficio; un pastor (escena V) se entremete en la acción buscando una oveja descarriada; el procurador que en nombre de los reyes, emperadores y el estado militar pedirá más años de vida para sus representados recibirá una buena reprimenda y un consejo: que su estamento arremeta contra los herejes, en clara alusión a Lutero, que anda mezclándose con unos y con otros como un personaje más de la trama (escena VI); los ricos (escena VII) salen mal parados, siendo San Francisco de Asís quien les ha de recordar que es más fácil engarzar una sogá en una aguja que que ellos entren en el reino de los cielos; a los pobres (escena IX), que deseaban morir pronto, les recomendará Santo Domingo que tengan resignación; dos frailes capuchinos son acusados por dos ladrones de “mendigones y bigardones” (escena VIII); a las monjas, que envían a una procuradora para quejarse de las “doscientas cirimonias” que tienen que soportar cada día y de la abadesa, “necia, loca y desgraciada”, se las acusará de desertar del coro y de charlatanas; a los casados (escena XI), que se quejan de la dureza de su vida conyugal, se les recordará la herencia de Eva; las viudas (escena XII) son acusadas de vestirse lujosamente; los jueces y los letrados (escenas XIII y XIV) no son del agrado de la Muerte, que llega a decirles que el mundo sería más feliz sin ellos; los médicos (escena XV), “revolvedores de orinales”, son atacados por San Francisco que les considera “gente maligna... y homicidas del mundo” y, por supuesto, se les quita la vida porque matan aún más que la propia Muerte. Satanás atacará a los labradores (escena XVI) asegurando que son perezosos y ladrones; el

parloteo entre dos rufianes y una mujer de mundo (escena XVII) servirá a la Muerte para criticar la lujuria; un filósofo triste y uno alegre (XVIII), Heráclito y Demócrito, rememorarán la Edad de Oro, la vuelta a los orígenes; no podía faltar una pelea dialéctica entre judíos y moros (escena XX) que mantendrán sus controversias teológicas; por último, los viejos y los mozos piden alargar sus vidas (escenas XXI y XXII), mas de nada les valen sus razonamientos.

En la última escena la Muerte anuncia la llegada del Anticristo, nacido en Babilonia, el descenso de Elías y Enoch, la muerte de ambos en lucha con el Anticristo y la derrota final de éste por las huestes de San Miguel. Satanás y Caronte llevan a Lutero al quemadero.

Cuando parece que la obra toca a su fin comparece el autor que pide los aplausos y la benevolencia del público. Acto seguido hace su entrada la Muerte que, sin contemplaciones, se lo lleva con ella.

En la escena XIX, que comentaremos más adelante, comparecen los indígenas americanos.

Los autores

En el encabezamiento de la primera edición de las *Cortes de la Muerte* se advierte al lector que la obra fue comenzada por Michael de Carvajal, natural de Plasencia, y terminada por Luis Hurtado de Toledo. Y, como en muchas de las obras publicadas por Luis Hurtado, la autoría queda en entredicho.¹ ¿Qué hay de la mano de uno y otro?

Ateniéndonos a la fecha en la que se publicó, 1557, todo parece indicar que Luis Hurtado –entonces muy joven– se limitó a dar la obra a la imprenta, eso sí, añadiendo de su cosecha un poema introductorio, como acostumbraba a hacer y como hizo cuando publicó y/o terminó la *Comedia Tibalda* del comendador Perálvarez de Ayllón. En

¹ No faltó entre sus contemporáneos quien formulara contra Luis Hurtado acusaciones de plagio. Así, por ejemplo, Pedro de Cáceres y Espinosa en su biografía de Gregorio Silvestre, acusa al poeta toledano de haberse apropiado el *Hospital de Amor* del licenciado Jiménez. Como ya señaló Menéndez Pelayo, "En todas sus obras [Hurtado] anda mezclado lo ajeno con lo propio, y no siempre pueden discernirse bien. Dotado de más estilo que inventiva, gustaba mucho de continuar y remendar obras ajenas, como hizo con las *Cortes de la Muerte* de Miguel de Carvajal y con la *Comedia Tibalda*, de Perálvarez de Ayllón".

aquellos años juveniles, como ya señaló Menéndez Pelayo, Hurtado era tan solo un corrector de imprenta con aspiraciones.²

El problema radica no tanto en la autoría de la obra como en averiguar quién era ese Miguel o Michael de Carvajal que había nacido en Plasencia a fines del XV y que había publicado en 1535 la *Tragedia Josephina*. En un reciente libro, Carlos Jáuregui ha tratado de desvelarnos el misterio aunque complicando aún más las genealogías ya que, según ha demostrado, a fines del XV vivían en Plasencia dos personajes que atendían al nombre de Miguel de Carvajal; cualquiera de los dos podría ser nuestro autor.³

El primero, que era hijo de Hernando de Carvajal y de Isabel Almaraz, casó con Teresa Núñez que le dio una hija, Josefina, que profesó de monja en el convento de Santa Clara de Plasencia. De su disoluta vida apenas sabemos por los pleitos que tuvo con su madre que le desheredó y con ocasión del divorcio que, en 1556, solicitó su mujer, harta de que su marido hubiera dilapidado la herencia familiar pues, al parecer, sus bienes estaban hipotecados y Miguel se había dado a la fuga.⁴ El personaje se ajusta, como se ha venido considerando tradicionalmente; al menos tenía una hija que se llamaba Josefina.

Del segundo, Miguel de Carvajal Arnalte, hijo natural de Alvaro de Carvajal y de Juana García de Gargantaolalla, también desconocemos el año de su nacimiento y la fecha de su muerte. De su vida tan solo sabemos que en el año de 1525 estaba al servicio de Diego López Pacheco, conde de Santiesteban y marqués de Moya, y que entre 1534 y 1544 había acudido a las Indias, a Santo Domingo, para hacerse cargo de la herencia que allí le había dejado su tío Hernando de Carvajal.⁵ La presencia de esos indígenas americanos en *Las Cortes* nos

² El mismo año y bajo el mismo volumen Hurtado publicó una obra suya, las *Cortes de casto Amor*. Entre sus obras merecen destacarse la *Égloga Silvana*, el *Teatro pastoril*, el *Hospital de necios*, el *Espejo de gentileza*, el *Hospital de galanes enamorados*, el *Hospital de damas beridas de amor*, los *Esponsales de amor y sabiduría*, amén del inestimable *Memorial de las cosas de Toledo*, escrito en 1576 para contestar al célebre interrogatorio de Felipe II.

³ Querrela de los indios en las "Cortes de la Muerte", UNAM, 2001.

⁴ *Ibidem*, p. 18. Hasta 1575 no logró Teresa recuperar su dote.

⁵ *Ibidem*, pp. 19-23. No me ha sido posible identificar a este Hernando de Carvajal ya que no figura en las listas de pasajeros a Indias, ni en las cartas de los cabildos de Santo Domingo. Tan solo en una ocasión, en marzo de 1532, aparece junto a otros regidores un Fernando de Carvajal, del concejo de la ciudad, solicitando a Carlos V que

podría indicar la mano de éste segundo Miguel de Carvajal, que debió de ser un hombre culto y que se desenvolvía en un ambiente social elevado. Aunque, bien es verdad que para mediados del siglo XVI cualquier autor avisado los podría haber incluido en su obra sin necesidad de haber viajado al Nuevo Mundo. El misterio aún está por resolver.

La imagen del indio y de las Indias

Casi al final de la obra, en la escena XIX, los indios del Nuevo Mundo presentan sus quejas a la Muerte. Nada menos que 14 personajes intervendrán en la misma. Junto a cinco indígenas precedidos por un cacique, aparecerán sucesivamente la Muerte, el Demonio, el Mundo y la Carne y San Agustín, San Francisco y Santo Domingo, los tres santos patronos de las principales ordenes religiosas establecidas por entonces en el Nuevo Mundo.

Quizá la primera característica que habría que anotar en el tratamiento dado a los indios es la naturalidad con la que aparecen nuestros personajes, trufados entre otros, dando así a entender que son tan familiares como los monjes, los médicos o los letrados. Los indios son en *Las Cortes* otro estamento más de la sociedad española. Hablan como los españoles y ni una sola palabra indígena desentona o aligera el texto; en contraste con otros personajes del auto, como los moros, a los que se presenta aspirando exageradamente las eses:

Tené, tené; que en saber/ que voy donde está la Muerte/ Por el Dio
podéis creer/ que aquí me puedo caer/

o el portugués que habla en su lengua.

Vasco Figueira me chamo/ Muyto servidor das damas /y muito as
preço y amo

el vocabulario de los indios y su cacique es tan erudito como el de los filósofos e, incluso, se ponen en sus bocas parábolas que reflejan las prédicas de los evangelizadores:

¡Cómo! ¿Por haber venido / a la viña del Señor / a la tarde, es permitido/ que a los que él hubo querido / roben, maten sin temor? (121-125).

La alusión a los clásicos es también un recuerdo de los sermones de los frailes:

¡Oh Partos, cuán bien curastes / a Craso, aquel capitán/ que por la boca le echastes / tanto oro, que matastes / aquella sed y alquitrán” (144-145).

Además, estos indios saben hasta geografía, lo que les permite, en primer lugar, increpar a Ptolomeo:

di, ¿cómo nos nos pusistes/ en tu registro y minuta? (214/215); ¿Y como nos olvidastes / (os pregunto) en el tintero? /¿Cómo no distes noticias de nuestras tierras? (os pido) (219/223)

para, en segundo lugar, hacer su presentación ante el público:

Los indios occidentales / y estos caciques venimos/ a tus cortes triunfales, / a quejarnos de los males/ y agravios que recibimos (1-5)

En efecto, ellos son los indios occidentales y no se han de confundir con los otros, los orientales, que Ptolomeo había situado en su mapa. Sin embargo, al contrario que el resto de los personajes que son nombrados por su nombre, éstos son, pura y simplemente, un cacique, un indio, otro indio....

Nuestros indios van vestidos de una manera peculiar, que desconocemos, pero no son en absoluto “salvajes” y, además, son cristianos. Ya no se trataba de representar al indígena como una figura fea, ridícula y exótica, la que se había convertido en objeto decorativo, esculpiéndose en numerosas fachadas de edificios de la época, sino de alabar, siguiendo a Platón, las virtudes del “buen salvaje” (Tóxaris, Anacarsis), el hombre educado fuera de los vicios del mundo supuestamente civilizado y que vivía inocente en una Edad de Oro. Y así nuestros indios se quejan de los españoles que habían destrozado su comunismo feliz, su India. Lo que da paso al autor para establecer una dualidad, distinguiendo un *aquí*, Castilla, y un *allá*, el Nuevo Mundo. Una dualidad que se repite a lo largo de toda la escena y que permite comparar los dos mundos para señalar desigualdades y para presentar las subsiguientes quejas, pues tan súbditos de la Corona son los indios como los castellanos.

Así pues, en el auto se reconoce la capacidad del indígena como ser racional al que se permite, en igualdad, presentar alegaciones en las Cortes.

Las quejas

Con un lenguaje claro y descarnado los indígenas presentan sus quejas basándose en una justificación que, por supuesto, no han esgrimido los otros estados y que ellos repiten machaconamente a lo largo de sus intervenciones. Ellos son cristianos que han sido evangelizados “por sola predicación” (v.14) y no comprenden cómo los cristianos de *acá* permiten que los cristianos de *allá* cometan tamañas tropelías.

Ante esa situación, injusta, los indígenas recuerdan la felicidad precristiana en la que no ocurrían esas atrocidades ya que, cuando adoraban a “rudos dioses”, ninguno de los que pasaron por sus tierras les guerrearon (26-34) y denuncian a los invasores, a quienes se ven obligados no solo a proveer de vituallas, sino a enriquecerlos (51-52; 57-60), pese a que con lo poco que poseían, apenas podían alimentar a sus familias.

Ellos, gente sencilla que vivían en una India “simple” (96) no estimaban el oro⁶; mas, “por robar hacienda y fama”(101-102), los cargaban como a bestias (135) y los aperreaban (54), sucediéndose una ristra de “homicidios, fuegos, brasas” (v.42), tanto que sus campos estaban regados con la sangre de inocentes indios y sus hijas, hermanas y mujeres estaban siendo prostituidas (106-110).

Para sacar los anillos/ ¿qué dedos no se cortaron?/ ¿qué orejas para zarcillos /no rompieron con cuchillos? (111-112); incluso los invasores llegaban a cortarles orejas y brazos (113-115) y a traspasar sus vientres con espadas (116-117).

A las maldades de la soldadesca se unía el mal gobierno de los españoles (82) y los desmanes de jueces y alguaciles (301-310).

Ante esa situación tan solo les quedaba a los infelices nativos una solución: abandonar a su hijos y sus tierras para asentarse donde “justicia y clemencia puedan tener libertad” (195); una libertad y una justicia que no podrán encontrar en la Península pues ya habían

⁶ Porque allá no lo estimamos / en tanto ni reputamos (94-95)

podido observar que "todos los males de acá, nos fueron y están presentes [allá]" (244-45).

La sentencia

La respuesta a tan terribles alegaciones no se hace esperar. La Muerte consuela a los infelices indios que, por el hecho de ser cristianos, no deberían padecer esas calamidades. Mas, así es la vida, no les queda más remedio que resignarse en la esperanza de que el Señor, que les liberó de males mayores, les librerá "destos lobos robadores" (340).

Mientras que San Agustín les recomienda rezar y San Francisco conformidad, Santo Domingo, en un ataque terrible, achaca su situación a las propias Indias: la culpa española se ha convertido en la culpa americana:

India, abismo de pecados/ India rica de maldades/ India de desventurados / India que con tus ducados / entraron las torpedades (406-410).

Los indios serán absueltos y la sentencia condenatoria caerá sobre el Nuevo Mundo donde se coge el oro a raudales, donde los hombres pueden vivir como si fueran reyes y libres de sus mujeres y de sus hijos pues: el vivir allá es vivir/ que pocos verás venir/ que no mueran por volverse /446-50)

Algunos comentarios

La lectura de esta escena, de apenas 450 versos, riquísima, plantea muchos problemas y nos asaltan muchos interrogantes. Veamos algunos de ellos.

1. ¿La primera aparición del indio en la escena española?

Como decía más arriba, se ha sostenido que es ésta la primera ocasión en la que aparecen indígenas americanos en la comedia castellana. Una aseveración que nos parece un tanto arriesgada pues, para 1557, los indios americanos ya estaban presentes en muchas comedias, farsas o representaciones tanto en el Nuevo Mundo como en la Península.

Los cronistas de la conquista no dejaron de reflejar en sus *Historias* la intervención de indígenas formando parte de gran variedad de representaciones. En ocasiones, como figurantes en las fiestas del Corpus o en los actos que se celebraban a la llegada de un nuevo

Virrey; pero también, y como representantes de su nación, en ocasión de las fiestas de "moros y cristianos" que los españoles trasladaron al Nuevo Mundo. Como nos recuerda Berta Ares, "¿qué mejor escenario para representarlos que allí donde se estaba luchando contra pueblos paganos en nombre de la fe, y donde el apóstol Santiago había vuelto a reaparecer entre sus filas para conducirles a la victoria?".

En la Nueva España, con anterioridad a 1557, encontramos al menos dos ejemplos en los que aparecen indios en representaciones dramáticas.⁷ Bernal Díaz del Castillo⁸ narró con detalle cómo en la ciudad de México, en 1538, se representó la *Toma de Rodas* para celebrar el tratado de paz entre Carlos V y Francisco I en Aigües Mortes (Rosellón) en la que el propio Cortés representó el papel del Gran Maestre de la isla al frente del bando cristiano. Por su parte, fray Toribio de Benavente en su *Historia de los indios de Nueva España* recogió la noticia, dada por un franciscano anónimo e inserta en su crónica, de una representación de la *Conquista de Jerusalén* en la ciudad de Tlaxcala en 1539. Según el informante de Motolinía, fueron los propios indios quienes montaron esta representación, en la que figuraban Cortés, el virrey Mendoza y Pedro de Alvarado, después de haber visto la que españoles e indios habían protagonizado un año antes en ciudad de México y que "por la hacer más solemne acordaron de la dejar para el día del Corpus Cristi".

En la primera, la de ciudad de México, los indios tan pronto hacen el papel de "indígenas", cazando unas animalias que previamente habían soltado para tal efecto, como aparecen disfrazados de frailes dominicos que, desde unos barcos, bien pelan gallinas o pescan. En la segunda, en la de Tlaxcala, siempre figuran como representantes de las diversas naciones que integraban su territorio: mexicanos, tlaxcaltecas, huastecas, cempoaltecas, mixtecas, colhuaques, tarascos, gualtecas, y "unas capitánías que se decían del Perú e islas de Santo Domingo y Cuba".

Se trata de dos autos o representaciones dramáticas en las que los indios formaban parte integrante del paisaje habitual del Nuevo

⁷ En Perú, Pedro Gutiérrez de Santa Clara dejó constancia de un combate entre moros y cristianos que organizó en Lima Gonzalo Pizarro para entretener a sus huestes.

⁸ t. II, pp. 311 y ss.

Mundo, como también formaban parte del paisaje en muchas ciudades de la Península. Y es más que probable que también en España los indígenas americanos participaran en representaciones de este tipo con anterioridad a 1557. Aunque hoy desconocemos los "guiones" de estas piezas, éstos debieron de existir dada la complejidad de las representaciones.

Otro caso más significativo y que por ello hemos dejado para el final de este apartado, es el que nos proporciona el teatro de evangelización.⁹ En 1533, nueve años después de que desembarcaran en Vera Cruz los doce apóstoles franciscanos, se representaba en Tlatelolco *El juicio final*. Una obra que impresionó tanto a los indígenas que no dejaron de recoger su estupor en sus crónicas, y así se expresaban los informantes de Bernardino de Sahagún: "Don Juan Quaviconoc... fue el cuarto gobernador de Tlatilulco, y gobernó siete años, siendo gobernador de Tecnochtitlán don Pablo Xochiquen y, en tiempo de éste se hizo algo milagroso, un ejemplo de cómo acaba el mundo".

En este drama no hay sátiras contra los estamentos coloniales, ni se les censura ni se hace mofa de nadie. El problema central sobre el que cae el peso de la condena del Dios vengador es el de la bigamia, y así lo anuncia el arcángel San Miguel al iniciarse la obra "Vivid vuestras vidas rectamente en cuanto al séptimo sacramento, porque ya viene el día del Juicio". Como es natural, el texto exhorta a los presentes a cumplir otros mandamientos, pero una y otra vez se vuelve sobre el tema del matrimonio. Junto a la Santa Iglesia, los Demonios, el Tiempo, la Confesión o el Anticristo solo hay un actor de carne y hueso, la india Lucía, que ha caído en el pecado de la bigamia nada menos que 400 veces y que, tras ser azotada por los demonios, es arrojada violentamente al infierno. La obra concluye con la intervención del sacerdote que advierte al público: "Que lo que sucedió en este lugar no os vaya a pasar. Este ejemplo nos lo ha ofrecido Dios".

Pese a este texto, que se conserva en una copia tardía de comienzos del siglo XVII, lo que sin duda es cierto es que es en las *Cortes de la Muerte* de Carvajal cuando el indio americano aparece por primera vez en una comedia, o en un auto, impreso, conservado. Sin embargo, nada nos impide suponer que los franciscanos de la Nueva España

⁹ Othón Arróniz, *Teatro de evangelización en Nueva España*, Universidad Autónoma de México, 1979.

imprimieran éste u otro texto evangelizador que no ha llegado hasta nosotros. Empero, y en el caso de la Península, la imagen de los indios americanos que llegó a los españoles que acudían a ver comedias fue la que este texto presentaba.

Todo parece indicar que *Las Cortes* fue una de las obras más famosas y más representadas en la segunda mitad del siglo XVI y a ella se alude en un episodio del Quijote (segunda parte, capítulo 11), en el que se relata el encuentro de D. Alonso con una compañía de comediantes, la de Angulo el Malo que, en compañía de sus actores, vestidos con los trajes de sus personajes, recorrían la Península en una carreta. Es de suponer el susto de D. Quijote cuando se topó con aquellos personajes aparatosamente vestidos y su ansia por emprender la lucha en solitario contra tan desigual caravana. Como en otras ocasiones, tuvo que ser Sancho quien le convenciera de no entrar en disputas con un argumento indestructible: entre los figurantes no había ningún igual a su patrón; en efecto, ningún caballero andante conformaba, como hemos visto, tan cumplida nómina¹⁰.

2. La influencia de la Brevísima de Las Casas

Desde el inicio de la escena XIX se observa la influencia de la *Brevísima* de Las Casas. Los indios, bautizados por la persuasión y no por la fuerza, como quería el dominico, presentan unas quejas que nos recuerdan muy de cerca las atrocidades que nos narra fray Bartolomé. Al igual que en la *Brevísima*, el cacique evoca aquella edad de oro, de paz y de prosperidad en la que vivían hasta la llegada de los españoles que les habían llevado a la miseria. Los indios de *Las Cortes* relatan con crudeza cómo eran aperreados, sus orejas cercenadas para arrancarles los zarcillos, sus vientres destripados... e incluso aparece en una ocasión el calificativo de "lobos" con el que el dominico tildaba a los castellanos, nombre que, por cierto, no aparece nunca en *las Cortes*, donde se evita señalar la nacionalidad de los tiranos.

Como es sabido, la *Brevísima* fue publicada en Sevilla en 1552, aunque el texto había sido redactado unos años atrás. El libro que el dominico dio a la imprenta aprisa y corriendo (quizá por ello carezca de licencia de impresión, con objeto de que sirviera de lectura "edifi-

¹⁰ Se discute si la obra a que se refiere Cervantes era la de Carvajal u otra de Lope de Vega en la que no figuran indios, personajes que sin duda, le hubieran dado más juego a Cervantes

cante" a un grupo de frailes dominicos que se apresuraban a viajar a la Nueva España), tuvo poquísima circulación. Al igual que hiciera Las Casas, Carvajal debía de pensar que la defensa del indio debía de hacerse en la Península; pero, en contra de Las Casas, condena a las Indias y, precisamente, poniendo en boca de Santo Domingo los vicios del Nuevo Mundo.

Las Casas había dedicado la *Brevísima* al todavía príncipe Felipe. Luis Hurtado se la dedicó al ya rey Felipe II que había subido al trono un año antes. Hurtado, que hacía pocos años que se había ordenado sacerdote, editó la farsa de Carvajal en uno de los momentos en el que, como señaló Benjamin Keen, las doctrinas a favor del indio que defendía Las Casas habían decaído y estaba en plena ebullición la polémica sobre la naturaleza de las Indias. El momento, en cuanto a esta escena se refiere, era el más adecuado. Como también lo eran las críticas a Lutero y al protestantismo. Apenas dos años más tarde de la publicación de *Las Cortes*, en 1559, se llevaron a cabo las terribles represiones antiluteranas en Valladolid y Sevilla.

La autocrítica a la conquista es un rasgo característico de nuestra sociedad del Siglo de Oro y, en ese marco, las *Cortes* contribuyeron a la divulgación y vulgarización de la imagen del indio americano a lo largo de nuestra geografía. Para todos los que, en los más apartados rincones de la Península, vieron la representación quedó bien claro que la atracción de una tierra viciosa hizo que los españoles se convirtieran en otros hombres, en hombres diferentes nada más pisar aquella Babilonia. La corrupción se debía a la abundancia de riquezas y ello hizo posible la ferocidad en los combates entre indígenas y españoles. Se salvaba, empero, la responsabilidad, la culpa española. Y también se salvaban los indios que, sin rechistar, se habían hecho cristianos. Como seres racionales se expresaban con esmero y, en lenguaje perfectamente articulado, acudían a la Península a luchar por sus derechos en igualdad con otros estamentos.

Las Indias, que en un principio se habían mostrado paradisíacas, se fueron trocando en la antítesis convirtiéndose en tierras demoníacas y negativas. Estos claroscuros del Nuevo Mundo pregonados en los corrales de Comedias hubieron de causar honda impresión en el público. Mientras que a unos se les despertaría el ansia por acudir rápidamente a la búsqueda de las riquezas, que allí se prometían tan fácilmente, a otros, tal vez, se les quitaría de la cabeza aquel sueño.

3. Otra imagen del indio americano: Lope de Vega

Pese al éxito inicial del auto, su puesta en escena hubo de cesar en el primer cuarto del siglo XVII cuando las obras de Lope de Vega acapararon la atención del público. Seis Comedias dedicó Lope al Nuevo Mundo, *La conquista de Cortés*, *El marqués del Valle*, *El Arauco domado*, *La Araucana*, *El Brasil restituído* y *El Nuevo Mundo descubierto por Colón*. De todas ellas *El Nuevo Mundo descubierto por Colón*, compuesta entre 1592 y 1603 y que fue representada por primera vez en 1614, parece que tuvo mejor acogida. En ella se daba una imagen del indio y de lo americano mucho más atractiva y menos falsa que en *Las Cortes*, y, además, mucho mejor escrita.

Para empezar, Lope presentaba a los indios como él y tantos otros los habían visto en las calles de sus ciudades y pueblos. Los indios de sus Comedias son seres reales, con sus diferentes nombres y con su propia lengua, lo que les hace más verdaderos. Se llaman Autel, Tacuana, Palca, Tapirazú.

El texto de *El Nuevo Mundo*, por ejemplo, está plagado de las palabras indígenas que ya comenzaban a formar parte del léxico de los españoles como *cacique*, *bubío*, *mandioca*, *hamaca*, *cazabe*, *cocos*, *chiles* y de nombres de animales que cada vez eran menos exóticos como "el vistoso guacamayo".

Los indios no solo aparecen en feroces luchas contra los españoles, sino que se presentan en facetas mucho más agradables e, incluso, simpáticas. Así, la primera escena en la que hacen su entrada en *El Nuevo Mundo* se inicia con un areíto, del que se dice que es la canción y el baile de los indios antillanos. La llegada de los españoles interrumpe bruscamente las celebraciones de una boda y la pelea entre dos caciques que se disputaban a la novia.

En las Comedias de Lope se narra el asombro del indio a la vista de los españoles, que son barbudos, o el temor que les produce la visión del hombre a caballo, o que los papeles "hablen": "Esto me han dado que darte", le dice un nativo a fray Buil al entregarle una carta, "pero dime, ¿éste ha de hablarte?", para terminar diciéndose, totalmente perplejo, "Qué extraños prodigios veo! / ¡Por el sol, que el papel habla!".

En las Comedias de Lope ya no existe la culpa americana sino la española y, a pesar de su nacionalismo exaltado, no puede por menos que reconocer la razón que asistía a los indígenas en su lucha contra

los españoles, especialmente en el caso de los araucos, y así se decantó a su favor en *El Arauco domado*. En su visión de la conquista, Lope critica la codicia de los españoles y la brutalidad de los métodos empleados, a la vez que alaba la cristianización, que considera el mayor logro de España en las Indias.

La imagen que nos presenta del indio y de las Indias, aunque dulcificada, se acerca mucho a la realidad de entonces, como señaló en su día Menéndez Pelayo. Otros autores, empero, han lanzado contra el Fenix sus más feroces críticas. Así, por ejemplo, Azorín que en su *Retrato de algunos malos españoles* se preguntaba: “¿Por qué es un mal español Lope? ¿Por qué tiene, principalmente, un puesto en esta galería? Por su comedia *El Nuevo Mundo descubierto por Colón*. En esta obra está condensado cuanto se ha estado pensando durante mucho tiempo de nuestra conducta en América..... un consenso universal ha condenado nuestra conquista americana. Lope marcha en compañía, entre otros, de Voltaire, Montaigne, Herder, Andrés Chenier...”

Hora es ya de concluir.

La visión que *Las Cortes de la Muerte* presentaron de los indios americanos y del Nuevo Mundo no pudo calar muy hondo en el imaginario colectivo de los españoles, pese a que un episodio de El Quijote recogiera su existencia. Simplemente su vigencia duró poco tiempo: otras obras -con más arte- vinieron pronto a hacerle la competencia. Lo mismo le hubiera ocurrido a la *Brevísima*, censurada y retirada de la circulación muy pronto, si no hubiera sido por el empleo político que de su texto hicieron unos y otros.

De todas formas no conviene que mitifiquemos. La desproporción entre la magnitud del descubrimiento de las Indias y su reflejo en el espejo de la literatura coetánea es evidente. Nuestros autores de teatro del Siglo de Oro demostraron poquísima atención por el Nuevo Mundo y sus habitantes. Baste recordar que un Juan Ruiz de Alarcón, mexicano, no escribió ninguna comedia de tema americano y sólo en el *Semejante a sí mismo* mencionó de pasada a México al recordar la crecida de 1605.

Tirso de Molina, que estuvo en Santo Domingo de 1618 a 1619, solo dedicó a América su trilogía de los Pizarro, *Todo es dar en una cosa*, *Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia*, publicada en 1635. Se trata de tres comedias de circunstancia hechas con objeto de reivindicar la mal parada fama de los hermanos Pizarro. Cuatro años antes,

en 1631, se había restaurado el título de marqués de la Conquista para Juan Hernando Pizarro, renovándose la polémica sobre la actitud de los hermanos en el Perú, y Tirso tomó partido. El mercedario defiende la licitud de la conquista, incluso con sus brutalidades y los intereses de los encomenderos. No hay el más mínimo eco de la doctrina de Las Casas. Todos los excesos se justifican en nombre del cristianismo y el celo por destruir todo vestigio de idolatría.

En 1651, un siglo después de la publicación de *Las Cortes*, Calderón de la Barca daba a la prensa el auto sacramental *La Aurora en Copacabana*. A diferencia de las obras de Lope o Tirso, de aspecto épico, ésta, sin olvidarlo, pone todo el énfasis en la conversión del Nuevo Mundo. *La Aurora* es el amanecer de un nuevo día y un nuevo reino, el de la Virgen María. Así se suceden los milagros que van interrumpiendo, una por una, las diferentes idolatrías de los indígenas desde el inicio de la obra, cuando la llegada a Túmbez de los españoles interrumpe una fiesta para honrar a Huáscar, hijo del sol.

Mientras que en *Las Cortes...* los indígenas del Nuevo Mundo son un estamento más de la sociedad española del momento y cómo tal son presentados ante el público, en el resto de las obras dramáticas producidas a lo largo del siglo siguiente los indios americanos, sus países, sus costumbres, sus vicios y sus virtudes apenas sí serán tratados de pasada. Los dramas históricos del ciclo americano tanto de Lope como de Tirso o de Calderón, pese a sus nombres y a su localización geográfica, tenían otro objeto ya fuera la exaltación de algún personaje, Colón, Cortés, los Pizarro, o la justificación de la conquista. Poco importaba, en esas circunstancias, la imagen del indio.



UNIVERSIDAD DE LEÓN
Secretariado de Publicaciones y M.A.



Caja España 