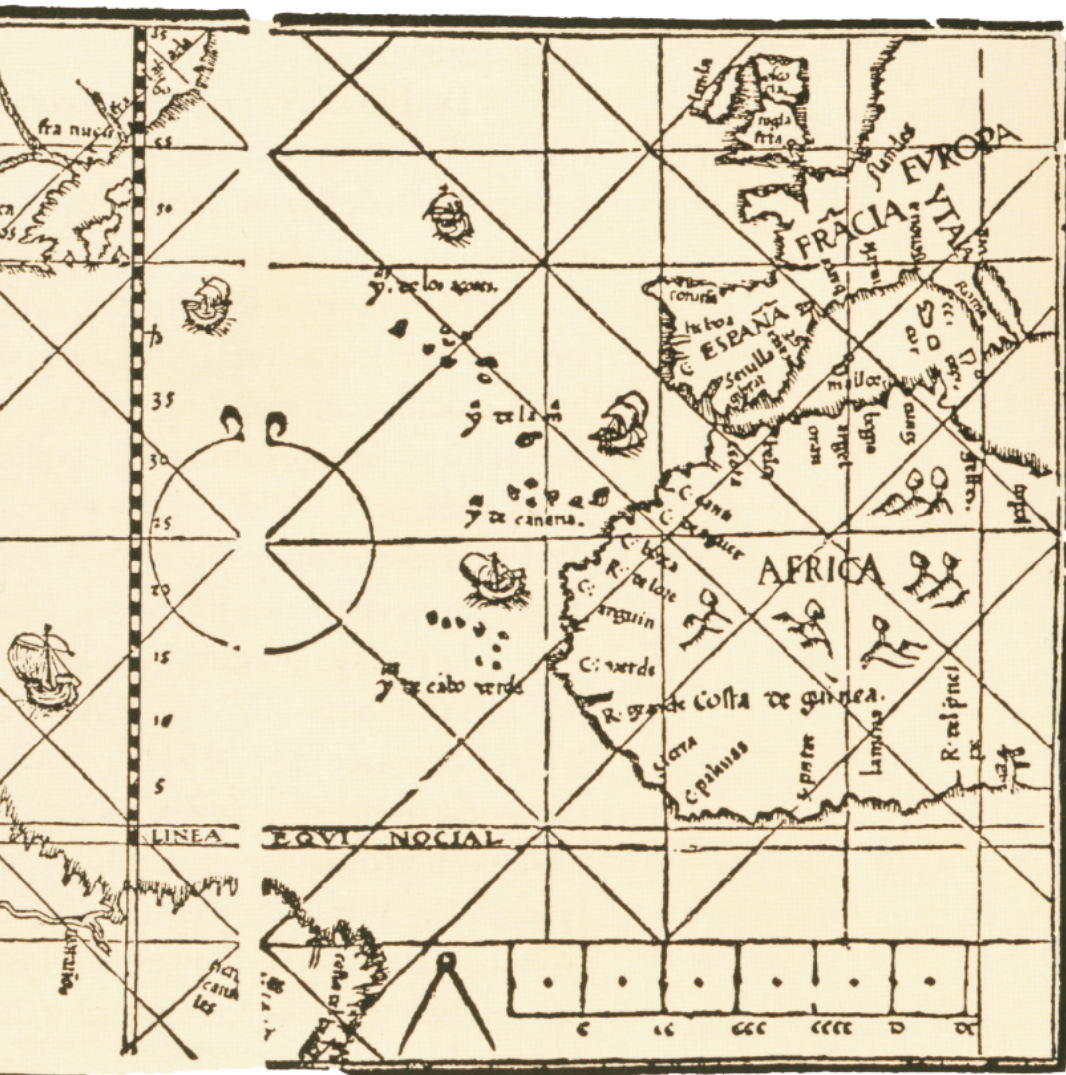




# HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ESPAÑA Y AMÉRICA

Jesus-M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez (Ed.)





# **HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ESPAÑA Y AMÉRICA**





# **HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA EN ESPAÑA Y AMÉRICA**

**Jesús-M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez (Ed.)**



**Universidad de León  
Secretariado de Publicaciones y M.A.  
2002**

HUMANISMO y tradición clásica en España y América / Jesús-  
M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez (ed.)- León: Secretariado de Publicaciones y Medios  
Audiovisuales, Universidad, 2002

537 p.; 24 cm.

Resultado de la VI Reunión Científica sobre Humanistas Españoles,  
celebrada en León y San Pedro de las Dueñas en 2001

ISBN 84-7719-535-8

1. Humanismo-Congresos. 2. Civilización griega-Influencia-  
Congresos. 3. Roma-Civilización-Influencia-Congresos. I. Reunión  
Científica sobre Humanistas Españoles (6<sup>a</sup>. 2001. León y San Pedro  
de las Dueñas, León). II. Nieto Ibáñez, Jesús-María. III. Universidad  
de León. Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales

009(460+7/8)(063)

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

©UNIVERSIDAD DE LEÓN

Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales

ISBN: 84-7719-535-8

Depósito Legal: LE-796-2002

Diseño y Maquetación: Ignacio Prieto Sarro

Impresión: Servicio de Imprenta. Universidad de León

A Gaspar Morocho Gayo, *In memoriam*

Cuando este libro colectivo estaba a punto de ser impreso, sobrevino la inesperada muerte del Profesor Gaspar Morocho Gayo, verdadero inspirador de gran parte de los trabajos aquí incluidos

Él presidió en la Universidad de León la *VI Reunión Científica sobre Humanistas españoles*, cuyas aportaciones se recogen en este libro, y supervisó la edición de esta publicación, que él mismo presenta. Los miembros del Proyecto de Investigación, que él dirigía, no podemos sino rendir en esta obra el homenaje al amigo, al compañero y al maestro de humanistas, con la esperanza de que los esfuerzos de toda una vida dedicados a la investigación interdisciplinar en los estudios y ediciones críticas del humanismo español fructifiquen en sus discípulos.

Como editor no puedo menos que emocionarme al poner broche a este volumen con el recuerdo de un humanista de nuestro tiempo.



## ÍNDICE

### Presentación

Gaspar Morocho Gayo <i>Humanismo y Humanistas: el encuentro con Bizancio</i> .....	11
---	----

### I. La tradición clásica en la literatura renacentista ..... 19

Antonio M <sup>a</sup> Martín Rodríguez <i>La actividad traductora de Pedro de Valencia</i> .....	21
Ángel Ruiz Pérez <i>Citas poéticas griegas en Fray Luis de León</i> .....	61
Germán Santana Henríquez <i>El teatro religioso y humanista en el siglo XVI: la figura de Cairasco de Figueroa</i>	87
José Antonio Caballero López <i>Año de Viterbo y la historiografía española del XVI</i> .....	101
Raúl López López y Antonio Reguera Feo <i>Los Hieroglyphicos en el Humanismo renacentista</i> .....	121
Francisco Garrote Pérez <i>La fórmula poética petrarquista: resumen ideológico y función lírica</i> .....	153

### II. La Biblia y la espiritualidad ..... 189

Melquiades Andrés Martín <i>Declaración de Pedro de Valencia sobre algunos lugares teológicos de Arias Montano</i> .....	191
Jesús-M <sup>a</sup> Nieto Ibáñez <i>La espiritualidad de los Padres griegos en Fray Luis de León</i> .....	217
M <sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano <i>Intertextualidad y singularidad de los Prólogos de la Biblia Regia de Arias Montano</i> .....	249
P. Francisco Rafael de Pascual <i>Nuevas aportaciones a los estudios sobre el Císter y proyectos para el futuro (consideraciones a la sombra del Humanismo del siglo XVI)</i> .....	279

### III. Humanistas, bibliotecas y libros ..... 293

Inmaculada Pérez Martín <i>El "Helenismo frustrado". El exilio interior de los helenistas españoles del siglo XVI</i> .....	295
M <sup>a</sup> Dolores Campos Sánchez-Bordona <i>Arte y cultura en la biblioteca de Juan del Ribero Rada</i> .....	311

Vicente Bécares Botas <i>La difusión de Erasmo en España hacia 1530</i> .....	333
<b>IV. El humanismo médico</b> .....	<b>365</b>
Eduardo Álvarez del Palacio <i>Los regimientos de salud en el Humanismo médico español: la obra de Álvarez de Miraval</i> .....	367
Elena Ronzón Fernández <i>Humanismo y antropología. La Coronica y historia general del hombre del doctor Plata</i> .....	395
<b>V. Los humanistas en América</b> .....	<b>413</b>
Jesús Paniagua Pérez <i>América en la obra de Alonso Remón</i> .....	415
M <sup>a</sup> Isabel Viforcós Marina <i>El olvido del indio en el teatro eclesiástico de González Dávila</i> .....	441
Isabel Arenas Frutos <i>La Ilustración y el nuevo universo cultural de México en la época del arzobispo Lorenzana</i> .....	463
Ana Gimeno Gómez <i>Consideraciones generales de la política lingüística de la Corona en Indias</i> .....	491
M <sup>a</sup> del Carmen Martínez Martínez <i>Promoción cultural y asistencia social: preocupaciones en la vida de Francisco Rodríguez Santos</i> .....	515

## **Presentación**

# **HUMANISMO Y HUMANISTAS: EL ENCUENTRO CON BIZANCIO**

*Gaspar Morocho Gayo*







**A**l dar comienzo a esta obra colectiva, que recoge veinte contribuciones interdisciplinarias de la *VI Reunión Científica sobre Humanistas Españoles*, celebrada en León y San Pedro de Las Dueñas del 29 de mayo al 1 de junio de 2001, deseo introducir el tema del Humanismo renacentista. Hoy día los vocablos Humanismo y humanista han adquirido significaciones casi mágicas y muchas veces no significan nada. La palabra Humanismo fue creada en Alemania a principios del siglo XIX para designar el movimiento literario, artístico y filosófico que iniciaron los humanistas italianos y neogriegos del siglo XV.

Los hombres de los siglos XIV al XVII utilizaron los términos “renacer”, “renovar”, “revivir”, etc. y los aplicaron a todas las manifestaciones de la cultura de su tiempo: sociales, políticas, literarias, morales, filosóficas, religiosas, artísticas, etc. El Humanismo es y puede considerarse como una parte del Renacimiento general, la que se interesa por el hombre. Para los humanistas la verdadera sabiduría es el conocimiento del hombre y el medio de lograrlo pasa por el estudio de las disciplinas que tratan del hombre.

La secularización de la cultura propia del modernismo y posmodernismo ha traído consigo nuevas visiones del hombre y de lo humano, completamente ajenas a los humanistas o cultivadores de los *studia humanitatis*. Para autores como Jean Paul Sartre “humanismo” es todo aquello que tiene relación con el hombre y sólo el hombre, sin ninguna referencia a Dios. Existen diversas formas de humanismo contemporáneo, que han dado lugar a las nuevas humanidades, las cuales nada o muy poco tienen que ver con las humanidades clásicas.

El humanismo renacentista, como hemos escrito en otro lugar, tuvo mucho más de continuidad y de evolución lógica de la Edad Media que de ruptura, la cual también existió, ya que los humanistas abrieron nuevos caminos a las creencias e interpretaciones religiosas. Muchos autores modernos niegan la existencia de un Humanismo español o americano en el siglo XVI. En defensa de su afirmación han acuñado el término de humanismo cristiano, por su especial

carácter religioso. Sin embargo, el pensamiento religioso está patente en la mayor parte de los humanistas de los siglos XV y XVI. En mi opinión, aquellos que hablan o escriben de un humanismo cristiano para referirse a humanistas como Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives o fray Bernardino de Sahagún parece que están disertando sobre las “calendas griegas” o el “sexo de los ángeles”. En efecto, judíos, protestantes y católicos tenían como presupuesto científico el hecho indiscutible de que la Biblia era un libro sagrado e inspirado por Dios y fueron muy pocos los humanistas que concibieron un mundo o un hombre sin Dios. El concepto de cultura secularizada es muy posterior.

Es más, aunque el hombre era el centro del universo, en la cosmovisión de los humanistas el estudio de la Biblia, como palabra de Dios dicha a los hombres, constituía la pirámide del saber humano. Al conocimiento de la palabra de Dios se encaminaban los *studia humanitatis* y a ella subordinan los humanistas el resto de los saberes. Así se comprueba en autores como Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Enrique Cornelio Agrippa, el Cardenal Cisneros y los filólogos de la Biblia Complutense, Erasmo y los erasmistas, Tomás Moro, Budé, etc. El Humanismo español o mexicano del siglo XVI cultiva las letras clásicas o estudia las lenguas amerindias, principalmente como vía de acceso al conocimiento de Dios.

Además, dado que la tradición medieval era fundamentalmente teológica, los humanistas tendrán que recuperar y renovar las enseñanzas del pasado, volverse a las tradiciones de la Antigüedad y, sobre todo, al estudio de los autores clásicos, pero también se estudian los autores antiguos en general: egipcios, persas, hebreos ..., así como los primeros escritores cristianos.

Para especialistas en la historia de la transmisión de los textos griegos como J. Irigoin, los distintos renacimientos culturales bizantinos están condicionados por una buena dosis de tradición griega<sup>1</sup>, ya que la lengua como principal vehículo de expresión del hombre bizantino continuaba siendo el griego, pero también influyeron en la transmisión del helenismo la sabiduría de los viejos pueblos de Oriente y Asia Menor, principal sustrato cultural de muchos habitantes del

<sup>1</sup> “Survie et renouveau de la littérature antique à Byzance”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 5, 1962, pp.290-291.

imperio, así como el marco cristiano. Es la “fortaleza teocrática de la civilización bizantina”, de la cual hablan estudiosos como J. Meyendorff.

Esta civilización durante mil años puede ser definida como una constante intensificación por la búsqueda y recuperación de un pasado cultural, al cual se interpreta, comenta y critica. Sin embargo sería erróneo pensar que en Bizancio no hubo evolución ni rupturas<sup>2</sup>. Aún reconociendo la continuidad cultural de la civilización bizantina como uno de sus rasgos característicos, no resulta adecuado, sin embargo, juzgarla desde una perspectiva occidental.

La Antigüedad que sirve de punto de referencia a los bizantinos tiene poco que ver con lo que de aquélla valoraban los humanistas occidentales y menos aún con lo que valoraron los filólogos de la “*Altertumswissenschaft*” o del positivismo filológico decimonónico y menos todavía nosotros, sus herederos. “El mundo bizantino -ha dicho R. Browning- no era el heredero directo del mundo del drama ático, de historiadores como Tucídodes y filósofos como Platón. Sus precedentes inmediatos eran los estoicos, epicúreos, cínicos y neoplatónicos, Plutarco, Luciano y Libanio...”<sup>3</sup> En una palabra, los diversos Renacimientos bizantinos se forjaron todos conforme al modelo de la segunda sofística, que fue la primera forma de Renacimiento.

Gracias a los estudios del P. Festugière y de J.-P. Mahé estamos bien informados sobre la historia de la transmisión de esta literatura. Los “hellenes” de finales de la Antigüedad atribuyeron a Hermes todos los saberes que los egipcios consideraban peculiares del dios Toth: astronomía, alquimia, magia, filosofía y teología. Una identificación religiosa que tiene su correlato en otras formas de sincretismo greco-egipcio: Los atributos de Neth pasaron a Atenea o Minerva y los del dios Horus a Apolo. La teología de los egipcios fue una de las novedades que costó el destierro en el Olimpo de Prusa a Miguel Pselós.

Convertir a Máximo Planudes, Manuel Moscópulo, Tomás Magister o Demetrio Triclinio, verdaderos precursores de la filología occidental de los últimos cinco siglos, en paradigmas de la erudición

<sup>2</sup> A. Kazdan-A. W. Epstein, *Change in Byzantine Culture in the 11th and 12th C.*, University of California Press, 1985, pp. 121-166.

<sup>3</sup> “The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality”, en *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, Londres, Variorum 1989, I, p. 112.

bizantina, por el hecho de que reeditaron a Plutarco y a los trágicos y a Píndaro, sería distorsionar la realidad. Por otra parte, acusar a los estudiosos bizantinos de no romper los principios esenciales de la civilización medieval, de “no revolutionize their times or the minds of their contemporaries”<sup>4</sup>, es juzgar la civilización medieval de la Europa oriental desde la perspectiva de los profundos cambios que vieron los siglos XIV y XV en Occidente<sup>5</sup>, y además olvidarse que las gentes de un imperio tienden a la conservación del mismo, rechazando la aventura de lo nuevo.

La vuelta al mundo clásico que caracteriza los dos últimos siglos de Bizancio tiene su causa histórica en un imperio en descomposición, abrumado por las divisiones internas y amenazado por múltiples frentes, que opondrá a la realidad de un estado que va a la deriva no sólo la recuperación del pasado glorioso de Grecia sino también la mayor espiritualidad de la vivencia religiosa y un acercamiento de la divinidad al hombre<sup>6</sup>.

Así como en los círculos eruditos se vuelve la mirada a la época clásica, los monjes de comienzos del siglo XIV recurrirán de nuevo a las enseñanzas de los Padres del Desierto<sup>7</sup>: bajo este punto de vista, D. M. Nicol abunda en la idea de la unión íntima entre ortodoxia y erudición clásica y la actitud tolerante de la iglesia bizantina hacia la herencia helénica.

Una visión muy diferente es la de Meyendorff, para quien a lo largo de toda la civilización bizantina es posible distinguir una lucha interna entre un primer grupo de eruditos bizantinos que dedican devotamente sus vidas al estudio de la Antigüedad griega y un segundo grupo, predominantemente monástico, que ve en la literatura antigua y en la filosofía los productos de un paganismo peligroso para la cristiandad.

Sin embargo, es muy difícil deslindar los límites de esta polémica en la realidad de los hechos, porque está muy clara la participación de

<sup>4</sup> J.H. Jenkins, “Social Life in the Byzantine Empire”, *Cambridge Medieval History*, vol. IV. *The Byzantine Empire*, part 2. *Government, Church and Civilisation*, (Cambridge 1967), p. 82.

<sup>5</sup> El hallazgo de una labor original y revolucionaria no existe de hecho en Bizancio como ha puesto de relieve Nigel G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, (Londres 1983).

<sup>6</sup> A. Pertusi, “Storia del pensiero politico”, en *La Civiltà Bizantina dal XII al XIV secolo*, *Corsi di Studi della Univ.di Bari*, III, 1978, Centro di Studi Bizantini, Roma 1982, pp.31-33.

<sup>7</sup> A. Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, 1986, p.401.

la Iglesia en la supervivencia de la literatura clásica. Como ha puesto de relieve N. G. Wilson<sup>8</sup>, es imposible desimbricar la presencia eclesiástica en la erudición bizantina. De hecho, no es extraño encontrar eruditos laicos componiendo vidas de santos como hemos puesto de relieve en un trabajo reciente<sup>9</sup> o bien escribiendo tratados polémicos contra los latinos, al igual que hacían monjes como Manuel Moscópulo.<sup>10</sup>

En el siglo XIV, sin embargo, la emergencia de un nuevo movimiento espiritual, el hesicasmo o palamismo, reavivirá la polémica<sup>11</sup>. En realidad, la oposición entre culturas profana y cristiana es un “faux problème”: así, todos los eruditos, a la vez que son profesores, tienen una fuerte relación con la Iglesia y personajes apasionados por las ciencias exactas son a menudo clérigos, como es el caso de Máximo Planudes, Juan Pedíasimo y del astrónomo y copista del siglo XIV Jorge Crisococes.

La transición entre la época medieval y moderna fue preparada por pensadores como Nicolás de Cusa (1464), que comenzó a dudar de la autenticidad de algunos escritos del “corpus Dyonisiacum”. Lorenzo Valla, por su parte, acrecentó las críticas sobre otras obras supuestamente antiguas, como la famosa *donatio Constantini*, seguido por Erasmo y muchos teólogos protestantes.

Si los primeros pasos de la filología bíblica en su vertiente hebrea se dieron en España donde existe una evidente continuidad cultural con los grados gramáticos hebreos de la Sefarad medieval, es igualmente cierto que la introducción de la filología de raigambre alejandrina se debe al humanista italiano Lorenzo Valla, que diomayor importancia al texto griego original del Nuevo Testamento que a la versión Vulgata tradicional<sup>12</sup>

<sup>8</sup> “The Church and Classical Studies in Byzantium”, *Antike und Abenland*, 16 1970, pp.68-77.

<sup>9</sup> G. Morocho Gayo, “El paisaje utópico en la literatura hagiográfica bizantina. La Vida de Teoctista de Lesbos de Nicetas Magistro”, *Cuadernos del CEMYR (= Centro de Estudios Medievales y del Renacimiento)*, 1999, pp. 115-139.

<sup>10</sup> Moscópulo G. Morocho Gayo, “Manuel Moscópulo y la polémica religiosa de su tiempo”, en M. Morfakidis- M. Alganza Roldán (Eds.), *La Religión en el Mundo Griego. De la Antigüedad a la Grecia Moderna*, Granada, 1997, pp. 321-350 + 2 láms.

<sup>11</sup> A. Bravo García, “El monte Atos, faro de la Ortodoxia. Aspectos de la religiosidad oriental”, *Erytheia*, 10,2 (1990), pp.223-263, con amplia bibliografía

<sup>12</sup> Salvatore Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teología*, Florencia: Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.

El principio de *reversio ad fontes* aplicado por Lorenzo Valla<sup>13</sup> al texto Griego del Nuevo Testamento será asumido por Nebrija<sup>14</sup> y llevado a la práctica por los hebraístas como Santes Pagnini, que hizo una nueva versión hebrea del Antiguo Testamento o por los filólogos de la Biblia Complutense, que tradujeron al latín el texto del Trgum. Es opinión común que la actividad de los principales humanistas se orientó a finales del siglo XV a depurar el texto bíblico. Esta preocupación crítica se acrecienta en torno al año 1500 como resultado de haber multiplicado la imprenta por millares los ejemplares con pasajes corruptos. Ahora bien, la síntesis de una filología trilingüe, modelo de filología bíblica renacentista, con una programación y un plan prefijado, con una labor de equipo y unas tareas coordinadas, fue obra del franciscano español Francisco Ximénez de Cisneros, una de las personalidades más brillantes de la Historia de España.

Se ha dicho muchas veces que la gran diferencia entre el Humanismo italiano y el español consiste en que en Italia la filología durante los primeros cuarenta años tiene como objeto principal de estudio los autores grecolatinos, mientras que el Humanismo español está ligado al problema religioso y desde el primer momento dirige su atención al estudio del texto bíblico. Esta es una de las muchas caras del problema y negar la existencia de una filología de corte humanístico en autores de la antigüedad por gramáticos como Nebrija, el Comendador Núñez de Guzmán y otros muchos sería negar la evidencia.

<sup>13</sup> Sus obras fueron fundamentales para el estudio de la filología bíblica, cfr. *Collatio Novi Testamenti*, Alessandro Perosa, editor. Florence, 1970; *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione Annotationes cum primis utiles*, en Eugenio Garin (Ed.), L. Valla, *Opera Omnia*, I, pp. 803-895.

<sup>14</sup> Aelii Antonii Nebrissen. *Differentiae excerptae ex Laurentio Valla, Nonio Marcello, Servio Honorato*, Lyon: Juan Cleyn, 1508. Se hizo una segunda edición en Venecia en 1535.

# I

## LA TRADICIÓN CLÁSICA EN LA LITERATURA RENACENTISTA







*Antonio M<sup>a</sup> Martín Rodríguez*

---

**La actividad traductora de Pedro de Valencia**



**E**n<sup>1</sup> los últimos años, la reflexión teórica sobre la traducción ha dejado de ser, si se nos permite reutilizar las metáforas empleadas por Ulmann y Greimas para describir el estado de la semántica al comienzo de la década de los 60, la cenicienta o el pariente pobre de los estudios lingüísticos. Si durante siglos el único requisito que parecía necesario para convertirse en traductor era un conocimiento aceptable de la lengua de salida, y la actividad traductora se consideraba casi como una ocupación menor a la que podía uno dedicarse en sus ratos libres,<sup>2</sup> el auge de la traductología en estos últimos años ha sido tan espectacular, que la bibliografía al respecto empieza a ser inabarcable. Ahora bien, el hecho de que la traductología, en cuanto estudio científico de los problemas planteados por la actividad traductora, sea una ciencia joven no implica necesariamente que la reflexión sobre ésta no haya existido hasta nuestros días, ni ha impedido la existencia de excelentes traductores ... aunque la traductología no se hubiera aún inventado. Nos proponemos en las páginas que siguen analizar la actividad traductora del humanista Pedro de Valencia, uno de los mejores intelectuales de nuestro Siglo de Oro, injustamente olvidado hasta fechas muy recientes. Esbozaremos, en primer lugar, los hitos más destacados en su vida, para contextualizar su actividad traductora, y precisaremos, a continuación, en qué consistió básicamente ésta, tratando de responder a las preguntas clásicas del *qué, cuándo, para qué* y, finalmente, *cómo*. Se trata, pues, de enumerar sus traducciones, formular una hipótesis sobre sus fechas de composición y posible finalidad, y por último,

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación BFF2000-1279-C03-03, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

<sup>2</sup> Ya Diego Gracián, por ejemplo, en el prólogo a su edición de 1571 de los *Moralia* de Plutarco, afirmaba: "Y como yo he tomado el trabajo en este libro de *Morales* de Plutarco ... que he traducido a ratos desocupado de los negocios de mi cargo"; tomamos la cita de J. García López, "Diego Gracián de Alderete, traductor de los *Moralia* de Plutarco", en *Los Humanistas españoles y el humanismo europeo* (ed. F. Moya del Baño), Murcia, Universidad, 1990, 155-164, p. 155 n.1. Véanse las amenas páginas con las que ilustra esta cuestión J. C. Santoyo, *El delito de traducir*, León, Universidad, 1996<sup>3</sup>, pp. 35 ss.

estudiar el método de traducción de nuestro humanista, poniéndolo en relación con las ideas más difundidas en su época sobre la tarea del traductor.

### 1. Breves notas sobre la peripecia vital de nuestro humanista<sup>3</sup>

Los datos principales sobre la vida de Pedro de Valencia los suministra una no muy extensa relación biográfica que se conserva en la Biblioteca Nacional (Ms 5781, ff.135-136), de autoría incierta,<sup>4</sup> incompleta, y de escasa precisión cronológica, pero muy rica en informaciones significativas, cuya veracidad han corroborado investigadores posteriores. También los restos del epistolario del humanista suministran datos de primera mano sobre algunos momentos de su vida.<sup>5</sup> Pedro de Valencia nació en Zafra el 17 de noviembre de 1555, hijo de Melchor de Valencia y de Ana Vázquez, y murió en Madrid el 10 de abril de 1620. Comenzó sus estudios de latinidad en la escuela de Zafra, donde fue su maestro Antonio Márquez, pariente suyo y buen poeta latino.<sup>6</sup> Hacia 1568 la familia se trasladó a Córdoba, de

<sup>3</sup> Para esta breve sinopsis sobre la vida del humanista nos hemos basado principalmente en F. Croche de Acuña, "Datos ordenados para una biografía de Pedro de Valencia", *Revista de Estudios Extremeños* 40 (1984) 35-99, L. Gómez Canseco, *El Humanismo después de 1600. Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad, 1993, G. Morocho Gayo, "Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Primera parte (1555-1587)", en *Pedro de Valencia. Obras Completas. Volumen V/I*, León, Universidad, 1993, 17-60, y "Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Segunda parte (1588-1620)", en *Pedro de Valencia. Obras Completas. Volumen V/II*, León, Universidad, 1995, 17-64, y J. Paradinas Fuentes, "Estudio introductorio", en *Pedro de Valencia. Obras Completas. Volumen IV/1*, León, Universidad, 1994, XXI-XXXV. Estos trabajos, bien documentados, aprovechan a su vez artículos más antiguos, pero aún valiosos, que hemos utilizado también de manera puntual. Una revisión crítica de la bibliografía sobre Valencia puede verse en G. Morocho, "El humanismo español en Pedro de Valencia: tres claves de interpretación", en *El Humanismo Extremeño* (eds. Marqués de la Encomienda et al.), Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1997, 115-142.

<sup>4</sup> Una edición reciente del texto puede verse en F. Moya del Baño, "Don Juan de Fonseca y Figueroa y la biografía de Pedro de Valencia del Manuscrito Biblioteca Nacional 5781", *Myrtia* 3 (1988) 9-17.

<sup>5</sup> Las cartas más numerosas son las que el humanista cruzó con el Padre José de Sigüenza, prior del monasterio escurialense; son un total de 18, que se conservan en el manuscrito escurialense L.I. 18 ff.17-40, y han sido editadas por G. Antolín, "Cartas de Pedro de Valencia al Padre Sigüenza", *La Ciudad de Dios* 41 (1896) 341-350 y 490-503; 42 (1897) 127-135 y 292-296; 43 (1897) 364-368 y 437-441; 44 (1897) 354-358. Para las cartas a Pablo de Céspedes, durante el periodo 1604-1605: J. Martínez Ruíz, "Cartas inéditas de Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes", *BRAE* 59 (1970) 371-379; L. de Cañigral, "El humanista Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes. Tres cartas", *Stylus* 2 (1987-89) 231-262, y J. Rubio Lapaz, *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Barroco*, Granada, Universidad, 1993, 401-411.

<sup>6</sup> Cf., por ejemplo, J.F. Domínguez Domínguez, "*Barbaros ... vocítant*: Dos poemas (cont.)

donde era originario su padre, y allí nuestro humanista prosiguió sus estudios de Artes en el Colegio de la Compañía. Durante este periodo cordobés recibió clases de Francisco Gómez, que seguramente le infundiría interés y afición por los estudios bíblicos. Aunque se inclinaba a la Teología, tal vez por la influencia de sus primeros años de formación en centros en los que había dejado su impronta espiritua- lista el maestro Ávila, se decantó, a instancias de sus padres, por los estudios de Leyes, que cursó en la Universidad de Salamanca, donde lo encontramos matriculado en 1573, permaneciendo probablemente hasta 1576.<sup>7</sup> Durante este periodo universitario empezó a aficionarse al griego, y, de creer al autor de la biografía matritense, el conoci- miento de una edición de los poetas heroicos griegos que se vendía a la sazón en las librerías salmantinas despertó en él el deseo de aprender la lengua de Homero, para lo que solicitó la ayuda del Brocense. También en estas fechas empezó a aficionarse a Montano,<sup>8</sup> cuyos salmos en verso latino había comprado. De vuelta a Zafra, su activi- dad principal será la lectura de libros clásicos, latinos y griegos. Du- rante este periodo se hizo con un ejemplar de la Biblia Regia, que le suministró Sebastián Pérez, profesor de Teología escurialense, y luego obispo de Osma, quien le facilitó el contacto con Montano, con quien nuestro humanista estuvo en la Peña, presumiblemente, entre los años 1578-79, aprendiendo Sagrada Escritura y hebreo.<sup>9</sup> En septiem- bre de 1579 Montano fue reclamado a la Corte. No sabemos si Va- lencia acompañaría al frexnense, pero parece más verosímil que volviera a Zafra. En 1587 casó con Inés Ballesteros, su prima, que le daría varios hijos.<sup>10</sup> Entre 1590 y 1607, probablemente imparte ense-

inéditos de Antonio Márquez dedicados a Arias Montano", *La Ciudad de Dios* 211 (1998) 153-178.

<sup>7</sup> No hay constancia de sus títulos de bachiller o licenciado en la universidad salman- tina. En la partida bautismal de su hijo Melchor figura como bachiller (1588) y en la de su hija Beatriz (1594) como licenciado. Es posible que obtuviera el grado de licenciado en otra universidad, por motivos económicos o de origen familiar; cf. Paradinas, "Estudio introductorio" ..., XXIV-XXV.

<sup>8</sup> Sobre la relación entre Valencia y su maestro: J.A. Jones, *The relationship between Benito Arias Montano (1527-1598) and Pedro de Valencia (1555-1620)*, Tesis doctoral inédita, University of Leeds, 1970, y "El humanismo en la segunda mitad del siglo XVI. Arias Montano y Pedro de Valencia", en *Humanismo y Cister. Actas del I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles* (F.R. de Pascual et al. eds.), León, Universidad, 1996, 225-235.

<sup>9</sup> "introdújole Montano en la lección de la Sagrada Escritura y enseñóle la lengua hebrea" (BN Ms. 5781, f.135).

<sup>10</sup> Cinco, según la biografía de la Nacional: Melchor, el primogénito, que acabaría siendo catedrático de Leyes en Salamanca, Beatriz, Benito, graduado en Cánones y Leyes, (cont.)

ñanzas de griego y otras materias en la escuela ducal de Zafra, ayuda a Montano en los lugares de algunas de sus obras, le sirve de amanuense,<sup>11</sup> prologa o se encarga de la publicación de algunos de sus libros, y publica él mismo *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (Amberes, 1596),<sup>12</sup> única de sus obras editada en vida. Tras la muerte de Montano, Valencia se constituye en su albacea literario, y continúa, por otra parte, componiendo diversos escritos sociales, políticos y económicos.<sup>13</sup> En 1607 es nombrado Cronista Real, cargo que supondrá un desahogo económico para su maltrecha hacienda, pero que lo abrumará, sin duda, con una serie de cargas anexas: censuras de

Juan, que sería gentilhomme del Duque de Feria, y Pedro, estudiante de Cánones y Leyes (Ms. BN 5781, f.136); pero se conserva la partida bautismal de un sexto hijo, Pablo Gonzalo, y sabemos por una carta del humanista a Pablo de Céspedes de enero de 1605 que Doña Inés acababa de dar a luz otra hija; cf. Paradinas, "Estudio introductorio"..., p. XXVI, con el detalle de las fuentes.

<sup>11</sup> Tarea no siempre grata para nuestro humanista, que se queja de ella con frecuencia en el epistolario: "... prosigue (sc Montano) el cuerpo de su obra y el comentario de Isaías y a mí me ocupa mucho con el copiar, de manera que no me dexa tiempo para otras cosas en que parar..." (carta a Sigüenza de 15 de noviembre de 1593: Ms.RBME L.I.18 f.9r-u; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 344-346); "... no hago más en estos días que copiar lo que nuestro amigo escriue" (carta de 5 de septiembre de 1594: Ms.RBME L.I.18 f. 26r-27v; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 347-349).

<sup>12</sup> Hay edición moderna de J. Oroz Reta, *Pedro de Valencia. Académica. Introducción, traducción y notas*, Badajoz, Diputación, 1987. El P. Oroz se ha ocupado también de elucidar las relaciones entre nuestro humanista y sus fuentes: J. Oroz, "De Tullianae philosophiae vestigiis in Academicis Petri de Valentia", en *Acta Conventus Neo-latini Turonensis* (ed. J.C. Margolin), París, Vrin, 1980, 219-228, y "Presencia de Cicerón en los *Academica* de Pedro de Valencia", *Helmantica* 35 (1984) 5-50. Cf. además A. Rodríguez Bachiller, "El filósofo Pedro de Valencia y su estudio sobre la verdad", *REE* 17 (1971) 261-276.

<sup>13</sup> Los escritos económicos, sociales y políticos han sido editados recientemente en la Colección Humanistas Españoles de la Universidad de León: *Pedro de Valencia. Obras Completas. Volumen IV/1. Escritos sociales. I. Escritos económicos*, estudio introductorio por J.L. Paradinas Fuentes, y edición crítica, texto e introducción filológica por R. González Cañal, León, Universidad, 1994, y *Pedro de Valencia. Obras Completas. Volumen IV/2. Escritos sociales. 2. Escritos políticos*, estudios introductorios por R. González Cañal, R. Carrasco y G. Morocho Gayo, edición crítica y notas por R. González Cañal e Hipólito B. Riesco Álvarez, León, Universidad, 1999. Cf. además A. Viñas y Mey, *Pedro de Valencia. Escritos sociales*, Madrid, 1945, y, para el tratado acerca de los moriscos, J. Gil Sanjuán, *Pedro de Valencia. Tratado acerca de los moriscos de España (Manuscrito del siglo XVII)*. Estudio preliminar de J. Gil Sanjuán, Málaga, Alzazara, 1997. Estudios teóricos sobre esta faceta del humanista pueden consultarse en J. A. Maravall, "Reformismo social agrario en la crisis del siglo XVII: tierra, trabajo y salario según Pedro de Valencia", en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, 247-303; J.L. Paradinas Fuentes, *El pensamiento socioeconómico de Pedro de Valencia*, Tesis inédita, Universidad de Salamanca, 1986, L. Gómez Canseco, *op. cit.*, pp. 185-247; J.L. Suárez Sánchez de León, "El humanismo de Pedro de Valencia. Entre la ética religiosa y la teoría económica", *La Ciudad de Dios* 209 (1996) 5-48, y *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el humanismo español*, Badajoz, Diputación, 1997, y G. Morocho, "El humanismo español en Pedro de Valencia ...".

libros, elaboración de una historia de Felipe III,<sup>14</sup> Relaciones de Indias<sup>15</sup> ... El humanista, por otra parte, se ve implicado en una serie de polémicas y conflictos que se encadenan en este periodo final de su vida: defensa de la ortodoxia de su maestro, tras la denuncia a la Inquisición Romana de las obras de Montano,<sup>16</sup> firme oposición a los partidarios de la autenticidad del pergamino y láminas de Granada,<sup>17</sup> informe sobre los excesos cometidos en el auto de fe de Logroño (1610), en relación con la represión de la brujería<sup>18</sup>

Es posible que todas estas preocupaciones acabaran minando la salud del humanista; lo cierto es que, habiendo gozado de muy buena salud durante toda su vida, según su anónimo biógrafo, durante su último año: "... se fue enflaqueciendo y melancolizando, de manera que passava con desconsuelo i desaliento, que fue creciendo hasta que murió". El 25 de marzo de 1610, en efecto, otorgó testamento,<sup>19</sup> y apenas dos semanas después, el 10 de abril de 1620, falleció en Madrid.

<sup>14</sup> Cf. G. Morocho Gayo, "Una historia de Felipe III escrita por Pedro de Valencia", en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, Universidad, 1987, 1141-1151.

<sup>15</sup> Cf. *Pedro de Valencia. Obras Completas, volumen V. Relaciones de Indias. 1. Nueva Granada y Virreinato de Perú*, estudio introductorio y notas históricas por J. Paniagua Pérez, edición crítica por F.J. y J. Fuente Fernández, León, Universidad, 1993, y *2. México*, estudio introductorio y notas históricas por J. Paniagua Pérez, edición crítica por R. González Cañal, León, Universidad, 1995. Véase, además, J. Paniagua Pérez, "Pedro de Valencia, cronista e historiógrafo oficial de las Indias (1607-1620)", *Anuario de Estudios Americanos* 53,2 (1996) 231-249.

<sup>16</sup> Cf. J.A. Jones, "Pedro de Valencia's defence of Arias Montano. The Expurgatory Index of 1606 (Rome) and 1612 (Madrid)", *BHR* 40 (1978) 121-136, "Las advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la *Paraphrasis Chaldaica* de la *Biblia Regia*", *Bulletin Hispanique* 84 (1982) 328-346, y "Censuras acerca de la impresión de la *Paraphrasis Chaldaica* de Andrés de León: Un aspecto de la amistad entre Benito Arias Montano y Pedro de Valencia", en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, FUE, 1986.

<sup>17</sup> Para los apócrifos del Sacromonte: J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (1868), edición facsímil y estudio preliminar de O. Rey Castelao, Granada, Universidad, 1999, 44-128, y C. Alonso Vañes, *Los Apócrifos del Sacromonte de Granada. Estudio histórico*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1979. Sobre el papel de Montano y Valencia en la polémica del Sacromonte: G. Morocho, "Pedro de Valencia en la historia de la tradición del Pergamino y Láminas de Granada", *Livius* 2 (1992) 107-137, y "Estudio introductorio del discurso sobre el pergamino y láminas de Granada", en *Pedro de Valencia. Obras completas. IV.2 ...*, pp. 143-426.

<sup>18</sup> *Pedro de Valencia. Obras Completas, volumen VII. Discurso acerca de los cuentos de brujas*, estudios introductorios, notas y edición crítica por M.A. Marcos Casquero y H.B. Riesco Alvarez, León, Universidad, 1997.

<sup>19</sup> Cf. G. Morocho, "El testamento de Pedro de Valencia, humanista y cronista de las Indias", *REE* 44 (1988) 9-47.

## 2. La actividad traductora de Pedro de Valencia.

Como afirmaba el maestro B. de Céspedes en su *Discurso de las letras humanas*, "Es también obra del humanista no menos principal que las otras y de muy grande utilidad el traducir a los authores de una lengua en otra".<sup>20</sup> Según suele admitirse, a partir del Renacimiento se distinguen en la práctica traductoria dos etapas sucesivas, una primera en la que se traduce principalmente del griego al latín, para poner al alcance de la comunidad ilustrada unos saberes de otro modo inaccesibles, y una segunda etapa caracterizada por la conciencia de madurez de las lenguas vernáculas, acicateada por los inicios del sentimiento nacional, en la que se traduce del latín (y, en menor medida, del griego) al romance. No quiere ello decir, sin embargo, que se trate de dos periodos estancos sucesivos, aunque sí es cierto que hay autores, en un primer momento, que sólo traducen del griego al latín,<sup>21</sup> y otros que no podrán, por su desconocimiento del griego, sino traducir del latín a las lenguas vernáculas, y en muchos casos ni siquiera directamente. En el caso de nuestro humanista, su actividad traductora se materializa tanto en traducciones del griego al latín, o al romance, como del propio latín a la lengua castellana.

### 2.1. La traducción de textos griegos.

#### a) Autores antiguos, con finalidad didáctica.

Como testimonio de la actividad traductora de textos griegos de nuestro humanista nos han llegado, en primer lugar, diversas versiones de autores literarios antiguos, realizadas en su mayoría, probablemente, con una finalidad escolar, entre las que podemos destacar traducciones de Lisias, Demóstenes, Tucídides, o Teofrasto. De Lisias se conserva un fragmento del discurso *Sobre la muerte de Eratóstenes*, texto muy leído en las escuelas, hasta hoy; la traducción, según Morochó, es extremadamente fiel, y presenta las características propias de

<sup>20</sup> G. de Andrés, *El maestro B. de Céspedes, humanista y salmantino, y su Discurso de las letras humanas. Estudio biográfico y edición crítica*, Real Monasterio de El Escorial, 1965, p.250; tomamos la cita de F. Calero, "La teoría de la traducción del maestro Baltasar de Céspedes", *Epos* 6 (1990) 455-462, p. 456.

<sup>21</sup> Es el caso, por ejemplo, de Leonardo Bruni: M. Pérez González, "La traducción literaria según Leonardo Bruni", en *La recepción de las artes clásicas en el siglo XVI* (ed. E. Sánchez Salor et al.), Universidad de Extremadura, 1996, 377-384, p. 377 n. 2.



los manuscritos escolares de la época.<sup>22</sup> Esta tipología cuasi escolar se documenta también en la traducción de Demóstenes, realizada seguramente en un periodo posterior, y por razones distintas, que se titula *Discurso en materia de guerra y estado, compuesto de sentencias y palabras de Demóstenes, juntas y traducidas del griego*, y se dedica a D. García de Figueroa el 20 de junio de 1606, en Zafra.<sup>23</sup> De Tucídides tradujo algunos capítulos del libro I, tomando como punto de partida la traducción de Valla; según Morocho, los cambios respecto a ésta apuntan, por una parte, a una mayor fidelidad al original griego, y por otra, a facilitar y vulgarizar el texto latino que le sirve de contraste.<sup>24</sup> De Teofrasto, en fin, tradujo al latín el tratado *De igne*, que concluyó, según se deduce del epistolario, el 2 de Junio de 1591.

La realización de estas traducciones debe ponerse en relación con la presumible actividad docente de nuestro humanista en Zafra, que abarcaría la última década del XVI y los primeros años de la centuria siguiente; en todo caso, antes de su nombramiento como cronista en 1607, que supuso su traslado a la Corte. Ya Ben Rekers, en su conocido estudio sobre Montano, se refería a este supuesto periodo docente del humanista, y hasta le atribuía la fundación de una escuela de Latinidad en Zafra:

"En 1590 fundó Valencia en Zafra una Escuela basada en el pensamiento de Montano. Su *curriculum* incluía el *Humanae Salutis Monumenta*, así como el *Dictatum Christianum*, gran número de cuyos ejemplares fueron pedidos a Amberes"<sup>25</sup>

Pero, como ha señalado G. Morocho,<sup>26</sup> los indicios en los que se basa Rekers, la existencia de dos cartas de Montano a Moreto pidiendo ejemplares del *Dictatum*, por haberse adoptado como libro de texto en un instituto de la Bética, y la realización de una traducción del *Dictatum* por parte de Valencia, son poco concluyentes; en primer lugar, parecería sorprendente que Pedro de Valencia hubiera fundado

<sup>22</sup> G. Morocho, "Trayectoria humanística de Pedro de Valencia: su actividad en la escuela de Zafra", en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, Gredos, 1989, vol. III, 607-612, p. 610. La traducción, incompleta, se conserva en el Ms. BN 5585, f. 95v.

<sup>23</sup> G. Morocho, "Trayectoria ...", p. 610.

<sup>24</sup> *Ibid.* 611.

<sup>25</sup> B. Rekers, *Arias Montano*, trad. de A. Alcalá, Madrid, Taurus, 1973, p. 167.

<sup>26</sup> G. Morocho, "Trayectoria ...", p. 609.

una escuela de gramática en Zafra, donde existía ya una fundada por el Maestro Ávila, en la que el propio humanista había estudiado de pequeño. En segundo lugar, las cartas de Montano a Amberes pidiendo ejemplares del *Dictatum*, que se utilizaba como libro de texto en una escuela de la Bética, podrían igualmente referirse a cualquier otra de las muchas existentes en la zona, y en particular a la escuela fundada por el propio Montano en Aracena, en cuyas reglas figuraba la obligación de leer el *Dictatum* al menos una vez al año:

"El primer libro en prosa que se leyere a los estudiantes que hubiesen suficiencia para oír construcción seguida sea el que se intitula *Dictatum Christianum*, en lengua latina, escrito por mí el dicho Arias Montano, fundador de esta cátedra, y por lo menos se lea en cada año una vez"<sup>27</sup>

Sí es cierto que de la correspondencia de Valencia parece inferirse que el humanista, en efecto, ejercía la docencia en su pueblo:<sup>28</sup> en una carta al padre Sigüenza, por ejemplo, Valencia habla de un coloquio que hizo representar a unos estudiantes de su localidad en la festividad del *Corpus*,<sup>29</sup> en otra carta le anuncia que su hijo Melchor aprenderá allí griego y astrología, y, como tercer indicio, Valencia dice haber compuesto sus *Academica* en veinte días, lo que se explicaría bien si pensamos en un profesor que imparte la materia. Según Morocho, se trataría de una actividad docente por pasatiempo, aunque también es pensable que el humanista enseñara particularmente a su hijo, y quizá también a algunos otros niños, pero no necesariamente en el marco de una enseñanza reglada ni escolar.

*b) Autores antiguos, con finalidad artística.*

Otro grupo de traducciones, en cambio, apunta a una finalidad más bien literaria, como las de Epitecto, de quien tradujo algunos fragmentos con el nombre *Sobre los que pretenden vivir con quietud*, y Dión de Prusa,<sup>30</sup> de quien tradujo el discurso XX, sobre la vida retirada, y

<sup>27</sup> J. Paradinas, "Cronica de la Cátedra de Latinidad fundada por Arias Montano", *La Ciudad de Dios* 221 (1998) 127-151, p.132.

<sup>28</sup> G. Morocho, "Trayectoria ...", p. 610.

<sup>29</sup> "Diome Juan Ramírez un coloquio o comedia al sacramento en que está un juego de colores ... y deseo saber el poeta ... que este coloquio hize representar a unos muchos estudiantes y agradó grandemente" (carta de 5 de septiembre de 1594: Ms.RBME L.I.18 f. 26r-27v; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 347-349).

<sup>30</sup> Sobre el influjo de Dión de Prusa en Pedro de Valencia: G. Morocho "Dión de  
(cont.)

cuyo influjo se observa también en algunos tratados del humanista, como el *Ejemplos de Príncipes, Prelados y otros varones ilustres que dejaron oficios y dignidades y se retiraron*, o el *Discurso contra la ociosidad*. La traducción se conserva en los Mss. 5585 (ff.90r-93u) y 5586 (ff.1-17) de la Biblioteca Nacional; la primera versión es un autógrafo, mientras que la segunda es una copia, realizada seguramente por Mayans, que editaría, por lo demás, el discurso en 1739. G. Morocho, tras comparar la traducción con la latina de Naogeorgius, que pudo servirle de ayuda, demuestra que el humanista tradujo directamente del griego.

c) *Autores antiguos, con finalidad demostrativa.*

Traduce también el humanista algunos fragmentos de la literatura griega en su conocida carta censoria al poeta Luis de Góngora.<sup>31</sup> El de Zafra dice traducir a la letra, pero la versión parece elegante y fluida. Así, la carta, en su presumible primera versión,<sup>32</sup> comenzaba:

"Quando fuera grande culpa i tan acrecentada con réditos como v.m. la representa, bastava la confesión tan humilde i tan encarecida para entera paga y satisfazióñ"

y en el margen se lee:

"Es tan a propósito deste principio i de el de la carta de v.m. el de una oda de Píndaro, Xª de las Olympicas, que me pareció trasladarlo aquí a la letra",

y sigue, en efecto, una bonita traducción de los primeros 9 versos de la olímpica décima:

Del vencedor de Olympia,  
del hijo de Arcestrato,  
leedme aquí en que parte de mi alma  
el nombre tengo escrito;

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 ...*, 203-210, de donde tomamos los datos que siguen.

<sup>31</sup> Cf. Ms. BN 5585, ff.165-168. Hay edición moderna de M. Mª Pérez López, *Pedro de Valencia, primer crítico gongorino. Estudio y edición anotada de la Carta a Góngora en censura de sus poesías*, Salamanca, Universidad, 1988. Según Mª Rosa Lida, Valencia dio a conocer posiblemente al poeta cordobés el discurso VII de Dión de Prusa, cuyos ecos se encuentran en las *Soledades* ("El hilo narrativo de las *Soledades*", en *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, 241-251 pp. 247-248).

<sup>32</sup> M. Mª Pérez López, *op. cit.*, p. 59.

que siéndole deudor de dulce hymno,  
tardado è por olvido de pagarle.

Pero tú, o Musa,  
i la verdad, que es hija  
de Júpiter, con mano derecha  
defendedme de dichos mentirosos.

Porque el tiempo, corriendo,  
a profundado i hecho vergonçosa  
mi deuda; mas la usura  
puede satisfazer por la tardança  
i deshacer la nota de los hombres

Y algo más adelante afirma:

"pondrè todavía, traducidos a la letra, algunos egemplos; i para que sean a la letra, también sin consonantes y aun sin metro"

y siguen traducciones de la *Odisea* XI, 315-318, y la *Iliada*, III, 55 ss., que figuran ya en el *De sublimitate* que sirve de guía al humanista a lo largo de la carta. Pero que el traductor actúa en todos los casos como consumado filólogo lo prueban los ejemplos que siguen. En la p.67 de la edición de M. M<sup>a</sup> Pérez, Valencia traduce, a partir del *De sublimitate*, un texto de *La república de los lacedemonios* como sigue:

"menos les oiréis palabra que si fuesen hechos de piedra; menos les haréis torcer los ojos, que si de bronce; pareceros an más vergonçosos que las mismas doncellas (niñas) de los ojos"

y en el margen anota:

"Nótese que en los egemplares que oi ai de Xenophon no se lee *ophthalmois*, que es *oculis*, sino *Thalamois*, que es: *más vergonçosos que las doncellas que están en los thálamos*, i contra esto no tiene lugar la reprehensión"

Y en la p. 71 de la citada edición se traduce un fragmento de Simónides transmitido por Dionisio de Halicarnaso, sobre el mito de Dánae, que comienza: "Quando dentro del arca artificiosa". En nota marginal, a propósito de *artificiosa*, se especifica: *Dedalea*, adjetivo que se corresponde con el original griego.

#### d) *Literatura ascética*

Atrajeron también su interés como traductor del griego los textos

patrísticos, y en especial la obra de san Macario.<sup>33</sup> Tres son las traducciones que nos han llegado: la traducción al castellano de las homilias V y IX, y la versión al latín de los *Opuscula* y las *Homiliae Spirituales* I-XXXIV.<sup>34</sup> Las primeras traducciones de la obra atribuida a san Macario vieron la luz a mediados del XVI, en el marco de un renovado interés por la literatura ascética. De las cuatro colecciones distintas en las que se transmitió el corpus macariano, la que comprende las *Cincuenta Homilias Espirituales* fue la primera en editarse. En 1559, en efecto, Johannes Picus edita separadamente, en París, el texto griego y una traducción latina, que vuelve a editarse tres años después, y se incluiría más tarde en la *Bibliotheca Sanctorum Patrum*. Treinta y cinco años después de la edición príncipe, Zacharias Palthenius publica una edición bilingüe en griego y en latín (Francfort 1594); y en 1698 y 1699, en fin, J.G. Pritius publica una nueva edición bilingüe (Leipzig), que se convertirá en la base para la *Patrología* de Migne. En cuanto a las traducciones en romance, sabemos de la existencia de dos traducciones inéditas al francés en el XVI, y Fray Luis de León tradujo al castellano algunos fragmentos.<sup>35</sup> Dentro de este contexto de creciente interés por el asceta egipcio, sabemos que nuestro humanista tradujo al castellano al menos ocho homilias, de las que sólo nos han llegado dos, la quinta y la novena, conservadas en versión apógrafo en el Ms. Ç.III.15 de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ff.259r-267v.<sup>36</sup> La versión de las ocho homilias estaba concluida el 7 de mayo de 1603, según se deduce de una carta del humanista al Padre Sigüenza fechada ese día:

"En la otra decía a V.P. cómo leía con mayor gusto i provecho a

<sup>33</sup> La compleja transmisión de la obra atribuida al santo egipcio, sus ediciones, los factores que explican el interés que despierta en la época, y concretamente, en Pedro de Valencia han sido bien estudiados en una serie de trabajos de J. M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez: "A Latin Translation of the Homilies of Saint Macarius in the *Codex Graecus Upsaliensis* n<sup>o</sup> 3", *Le Muséon* 111 (1998) 359-376, "La tradición de san Macario en la Grecia moderna: ediciones, traducciones y estudios", *Erytheia* 19 (1998) 145-162, y "San Macario de Egipto, traducido en *De Los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios* 211 (1998) 553-571. Cf. ahora su introducción al volumen XI de las Obras Completas de Pedro de Valencia en la Colección *Humanistas Españoles*, León, Universidad, 2001.

<sup>34</sup> Cf. *Pedro de Valencia. Obras Completas. Volumen IX. Escritos espirituales. 1. San Macario*, estudio introductorio por J.M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez; edición crítica y notas por A.M<sup>a</sup> Martín Rodríguez, León, Universidad, 2001.

<sup>35</sup> J.M<sup>a</sup> Nieto, "San Macario de Egipto ...".

<sup>36</sup> Una descripción del manuscrito puede verse en J. Zarco, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1924, vol. I, pp. 90-92.

Sant Macario en griego ... He traducido en castellano 8 homilias; aquí va una dellas ... De las siete restantes embié las tres al señor García de Figueroa; a él le pedirá v.P. copia si la deseare, i si quiere también estotras cinco mándele a Juan Ramírez que las copie"<sup>37</sup>

Pese a la pérdida de las seis restantes, cabe conjeturar que Pedro de Valencia tradujo las nueve primeras homilias, excluyendo la octava, que consideraba espuria y no atribuible al santo egipcio. Así lo indica, explícitamente, en una anotación autógrafa de la traducción de los *Opuscula*:

Ex homilia octava, quae no(n) est Sa(n)cti Macarii, sed pii cuiuspiam viri, qui tame(n) no(n)dum cognoverat que(m)admodu(m) eum oporteret cognoscere, ut ait Apostolus<sup>38</sup>

Y no menos significativa es la traducción latina de las XXXIV homilias; al llegar a la octava, el traductor se limita a escribir un breve encabezamiento, y pasa, sin más, a traducir la novena. Se diría, pues, que el de Zafra se disponía a traducir la colección completa de las cincuenta *Homiliae Spirituales*, con excepción de la octava, pero su tarea se detuvo habiendo concluido solamente la novena, probablemente, como veremos, porque su atención se desplazó a un nuevo centro de interés.

Diez meses después de la carta en que se comunicaba la conclusión de las ocho homilias, otra carta, fechada el 22 de marzo de 1604, nos hace saber por primera vez de la traducción de un segundo florilegio de la obra macariana, compuesto por 150 capítulos que contienen paráfrasis de diversos escritos macarianos, que el humanista, en medio de sus ocupaciones, parece traducir casi febrilmente, y del que tiene ya listos 60 capítulos:

"ya he dicho que este libro de santto Macario no lo e de embiar sino con propio, por lo que sé que vale. Mil ocupaciones he tenido y tengo, pero no dejo de proseguir la versión. Hasta 60 capítulos están ya traducidos. No ai quien copie si no somos yo i mi ermano. Haré por embiarlo a v.P. presto ... "<sup>39</sup>

De la traducción castellana de las homilias, en cambio, no vuelve a

<sup>37</sup> Ms. BRME L.I.18, ff. 30r-31v; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 129-135.

<sup>38</sup> Ms. 149 BN, f.237v.

<sup>39</sup> BRME L.I.18, f. 18ru; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 295-296.

hablarse. Parece probable, por tanto, que el humanista hubiera decidido inicialmente verter al castellano las homilias de san Macario, de la que existían ya dos buenas traducciones latinas, pero ninguna en nuestra lengua. En consecuencia, el humanista se puso manos a la obra, y tradujo, en efecto, las ocho primeras homilias, sin contar, como dijimos, la octava, que consideraba espuria. Pero, en algún momento, que debemos situar entre el 7 de mayo de 1603 y el 22 de marzo de 1604, Pedro de Valencia tuvo seguramente conocimiento de la existencia en la biblioteca escurialense de un manuscrito de san Macario que recogía no las Homilias, sino un segundo florilegio, para el que no existía aún versión latina impresa: los 150 capítulos *De perfectione in spiritu*, la primera traducción latina se editó, en efecto, casi un siglo después. En consecuencia, el humanista abandonó presumiblemente su designio inicial, y se decidió a traducir al latín lo que aún no había sido traducido, dejando de lado la versión de las Homilias que, al fin y al cabo, podían ya leerse en la lengua internacional de cultura.

Dos meses después, el 27 de mayo de 1604, Valencia se queja al padre Sigüenza de la tardanza en la copia de los siguientes capítulos, aunque envía un primer pliego de los mismos.<sup>40</sup> Y transcurridos otros dos meses, el 14 de agosto, se le anuncia el envío de un segundo pliego,<sup>41</sup> y el de un tercero el 20 de octubre.<sup>42</sup> En mayo del año siguiente el humanista informa a Fray José de que Juan Ramírez está acabando de copiar los capítulos del florilegio, y vislumbramos las esperanzas del traductor de ver publicada su obra:

"(Juan Ramírez) ha empezado en el acabar de copiar los capítulos de San Macario que restan; dize lo hará de que v.P. esté de asiento i se le puedan encaminar sin riesgo de perderse. Lo que me dize v.P ... que el Señor D. Juan (sc. de Idiáquez) habla todavía de impresión, aunque veo que es fría esperanza, me dejo engañar de buena gana i me alegro con ella, i assí confiando en Dios escribo ahora al Sr. Don Juan alentándolo".<sup>43</sup> Un año después, el 1 de marzo de 1606, Pedro de Valencia declara

<sup>40</sup> "Los capítulos de San Macario no se pueden loar pro dignitate; aquí no ai quien copie i Juan Ramírez hácelo de espacio; aquí va un pliego; sufrá V.P. la tardança" (Ms. RBME L.I.18 f.22rv; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 364-366).

<sup>41</sup> Ms. RBME L.I.18 f.12rv; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 367-368.

<sup>42</sup> Ms. RBME L.I.18 ff.38r-39r; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 437-441.

<sup>43</sup> Ms. RBME L.I.18, f.24rv; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 354-355.

a su amigo haber terminado totalmente la traducción de los opúsculos.<sup>44</sup>

La traducción latina de los Opúsculos se nos ha conservado en el manuscrito 149 de la Biblioteca Nacional, ff. 207r-260v.<sup>45</sup> Se trata de una versión autógrafa, que no puede ser la que el humanista envió al Padre Sigüenza, ya que en la correspondencia citada Valencia se queja de la tardanza en el copiar de sus amanuenses, y se precisa que Juan Ramírez copió el final de la traducción; la versión que se nos ha conservado, es, por tanto, el borrador original del autor. El motivo por el cual nuestro humanista enviaba a Sigüenza las partes ya traducidas, pasadas a limpio, no está del todo claro. Se ha pensado que el segedano realizó la traducción a instancias del padre jerónimo, pero es igualmente probable que el humanista enviara sus escritos al prior escurialense en busca de una última mano, en cuyo caso Sigüenza desempeñaría con Valencia el papel que el propio Valencia había desempeñado con Montano. Así parece inferirse, como señala G. Morocho,<sup>46</sup> de una carta de Valencia al P. Sigüenza de julio de 1605:

"De 29 de junio es la última que e recibido de VP escrita dende Valladolid i antes avia recibido otra por la via de Toledo con los papeles del santto Macario y del *Dictatum*"<sup>47</sup>

Tampoco es descartable que, simplemente, el humanista enviara sus escritos a Sigüenza en función de su amistad y de sus intereses y aficiones compartidos, no con otro criterio que con el que nosotros repartimos hoy día nuestras primeras versiones de artículos, o nuestros libros y separatas. Es posible, además, que fuera el propio Sigüenza quien hiciera conocer a nuestro humanista el manuscrito de los opúsculos. Pedro de Valencia, en cualquier caso, tradujo los opúsculos de un original manuscrito griego que se conserva hoy en la universidad de Upsala, el *Codex Upsaliensis Graecus n<sup>o</sup> 3*, al que nos referiremos más adelante, que cotejó seguramente con el Ms. escuria-

<sup>44</sup> J.M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez y A.M<sup>a</sup> Martín Rodríguez, "Humanismo y literatura monacal antigua: la traducción de San Macario por Pedro de Valencia", en *Humanismo y Cister ...*, 531-538, p. 533.

<sup>45</sup> Una descripción puede verse en el *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, vol.I, Madrid, 1953, pp. 123-124.

<sup>46</sup> G. Morocho, "Introducción a una lectura de Pedro de Valencia. Segunda parte ...", p. 44, n. 137.

<sup>47</sup> G. Antolín, *op. cit.*, pp. 356-358.



lense Y.III.2 (ff. 320r-356v).<sup>48</sup>

Sabemos, por último, que Pedro de Valencia tradujo además al latín las 34 primeras *Homilias Espirituales*, si bien omitió, como dijimos, la octava, y dejó incompleta la trigésimo cuarta. Puesto que no hay mención alguna en el epistolario de esta versión, hay que deducir que Valencia comenzó la traducción, y hasta concibió la idea de realizarla, después de la muerte del padre Sigüenza, es decir, a partir de 1606. Parece verosímil que, tras haberse familiarizado con la obra del santo egipcio, y de haber leído y releído las versiones latinas de las *Homilias*, en las que había encontrado errores, como señala en la carta de 7 de mayo de 1603, en que anunciaba la conclusión de la versión castellana de ocho homilias,<sup>49</sup> Valencia concibiera el plan de realizar una nueva traducción latina, de la que, en efecto, llegó a completar casi las tres cuartas partes. Y es que, antes como ahora, la verdad es que unos trabajos llevan a otros. La traducción latina de las Homilias se conserva, en versión autógrafa, en el Ms. *Upsaliensis* Gr.3 (ff.71r-122r), cuya primera parte (ff. 1-70) contiene, como dijimos, el texto del que partió Valencia para su traducción de los *Opúsculos*. El excelente estado de la cuestión que sobre el citado manuscrito ha publicado recientemente J.M<sup>a</sup> Nieto,<sup>50</sup> del que tomamos las líneas que siguen, nos permite ser muy breves sobre este asunto. El manuscrito fue legado a la Universidad de Upsala en 1705 por el aristócrata sueco Johann Gabriel Sparvenfeldt. Si bien los catálogos reconocen el origen hispano del manuscrito, nada se dice sobre la identidad del traductor, como no sea que se trata, probablemente, de un español. J.M<sup>a</sup> Nieto ha probado convincentemente que no pudo ser otro que Pedro de Valencia, basándose en tres argumentos: la letra es claramente la de nuestro humanista, las abundantes notas marginales emplean los mismos signos y sistemas de referencia que utiliza Valencia en otros manuscritos<sup>51</sup>, y no se traduce, como dijimos, la homilía

<sup>48</sup> G. Morocho y J.M<sup>a</sup> Nieto, "Opuscula of Saint Macarius in the Escorial Library", *Le Muséon* 108 (1995) 335-341.

<sup>49</sup> "En la otra dezía a V.P. cómo leía con mayor gusto i provecho a Sant Macario en griego, i hallava cosas que emendar en la versión: que erró el intérprete más por inorancia de las cosas que del lenguaje, que es muy sencillo i claro el del santto": Ms. BRME L.I.18, ff. 30r-31v; G. Antolín, *op. cit.*, pp. 129-135.

<sup>50</sup> J. M<sup>a</sup> Nieto, "A Latin Translation of the Homilies of Saint Macarius ...".

<sup>51</sup> Cf por ejemplo, para el Ms. 149 de la Biblioteca Nacional, J. M<sup>a</sup> Nieto y Antonio M<sup>a</sup> Martín, "Humanismo y literatura monacal antigua ...", p. 535, y Antonio M<sup>a</sup> Martín,

octava, que el humanista de Zafra consideraba espuria.

Pedro de Valencia tradujo también el tratado *Sobre las doce piedras del racional del sacerdote hebreo*, de san Epifanio, que se conserva en el Ms. 5585 de la Biblioteca Nacional, ff.192r-195v.<sup>52</sup>

#### e) Traducciones 'oficiales' del griego moderno

Para concluir con este apartado de las traducciones desde el griego, sabemos, además, que el de Zafra tradujo para el Consejo Real dos cartas en griego moderno, que se remiten al Presidente de dicho Consejo acompañadas de una carta fechada el 23 de mayo de 1610.<sup>53</sup>

### 2.2 La traducción de textos latinos.

Tradujo también nuestro humanista el *Dictatum Christianum* de su maestro Benito Arias Montano, traducción que se conserva en versión autógrafa en el manuscrito 5585 de la Biblioteca Nacional, folios 1-89r.<sup>54</sup> La traducción, que permaneció inédita durante más de un siglo, conoció dos ediciones en el siglo XVIII, bajo los auspicios de Gregorio Mayans, la *editio princeps*, que apareció en Madrid, en la imprenta de Juan de Zúñiga (1739), y la edición valenciana de 1771, impresa por Salvador Fauli. Más recientemente, M. Andrés Martín publicó una edición facsímil en la que aparecen enfrentados los textos de la edición príncipe latina (Amberes, 1575) y castellana (Madrid, 1739).<sup>55</sup>

Muchos son los problemas que plantea esta traducción del tratado ascético de Montano. El primero, la autoría, dado que en la versión que se nos ha conservado no figura explícito el nombre del traductor. Es cierto que la letra es la de nuestro humanista, pero ya Nicolás Antonio sugirió la posibilidad de que el verdadero traductor fuera el propio Montano, a quien nuestro humanista servía con frecuencia de

"Sobre el orden de palabras en latín humanístico: la traducción latina de San Macario por Pedro de Valencia", en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al Prof. Luis Gil* (ed. J. M<sup>a</sup> Maestre et al.), Cádiz, 1997, 1015-1022.

<sup>52</sup> G. Morocho, "El humanismo español en Pedro de Valencia ...", p. 121.

<sup>53</sup> Cf. J. M. Floristán Imízcoz, *Fuentes para la política oriental de los Austrias*, León, Universidad, vol. II, pp. 730-731.

<sup>54</sup> Una descripción del manuscrito puede verse en el *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1984, vol. X, pp. 417-418.

<sup>55</sup> M. Andrés Martín, *Arias Montano, Dictatum Christianum, trad. Pedro de Valencia*, Badajoz, Institución Pedro de Valencia, 1983.

amanuense.<sup>56</sup> Sin embargo, ya el anónimo autor del prólogo de la edición príncipe castellana, bajo el que se adivina la pluma de Mayans, presentó una batería de argumentos con los que impugnaba la hipotética autoría montaniana, y ratificaba la del zafrense. Resultaría extraño, en efecto, que el autor de la traducción fuera Montano, porque, en primer lugar, los autores no suelen traducirse a sí mismos; además, no hay testimonio positivo de que sea el autor de la traducción; el excesivo prurito por la fidelidad literal, por lo demás, es más propio de un intérprete que del autor original, y el traductor alaba en el margen en alguna ocasión a éste, lo que se compadece poco con la conocida modestia de Montano. Y, puesto que el traductor no parece que fuera el propio Montano, ni se explicita en parte alguna, y la letra es la de Pedro de Valencia, ¿por qué dudar de la autoría del zafrense? Más aún si reparamos en lo que dice el propio humanista en una carta a Sigüenza fechada el 20 de julio de 1605, citada *supra*:

"De 29 de junio es la última que e recibido de v.P. escrita dende Valladolid i antes avía recibido otra con los papeles de santto Macario i del *Dictatum* ..."

Tres, son, en efecto, las conclusiones que parecen poder extraerse de esta carta, que Pedro de Valencia es el autor de la traducción del *Dictatum*, que la versión se realizó en los primeros años del XVII, a la vez que el humanista estaba traduciendo los opúsculos macarianos, y que Pedro de Valencia, como apuntamos, enviaba sus traducciones al padre Sigüenza para que las revisara.

La carta recién aducida es, pues, decisiva para la fecha de la traducción, por lo que parece que pueden desecharse las hipótesis avanzadas por otros estudiosos. Así, D. Domenichini, en su edición del *Dictatum*,<sup>57</sup> había propuesto una fecha temprana, a principios de los 80, pocos años después de la publicación del tratado, hipótesis verosímil ante el apremiante deseo de Montano de ver traducido pronto su tratadito a las lenguas modernas: Plantino, en efecto, lo tradujo al francés, Moreto había de hacerlo al holandés, y el frexnense quería que el cardenal Caraffa lo tradujera al italiano. La versión española, según el estudioso italiano, se habría encomendado a Valencia, el

<sup>56</sup> N. Antonio, *Biblioteca Hispana Nova*, Madrid, Visor, 1996, vol. I, p. 209.

<sup>57</sup> D. Domenichini (ed.), *Dictatum Christianum*, Pisa, Giardini, 1984.

discípulo predilecto, y se habría realizado en poco tiempo, y bajo la supervisión del propio Montano.<sup>58</sup> Valencia y Montano, en efecto, estuvieron juntos a fines de los 70 en la Peña de Alájar, estudiando Escrituras y lenguas orientales, pero parece improbable que la traducción se realizara entonces. Aun impugnando como argumento decisivo la carta de 20 de julio de 1605, alegando que Valencia pudo traducir a principios de los 80, y mantener guardada la traducción hasta después de la muerte de Montano, momento en que se decidiría a revisarla, con vistas quizá a su publicación, y la envió para su corrección a Sigüenza, ¿cómo explicar las constantes dudas que asaltan al humanista de Zafra, y que le hacen ofrecer versiones diversas a cada paso, si estaba en comunicación constante con Montano? Si aceptamos, por otra parte, esta composición temprana, debemos explicar por qué Montano, tan interesado en la divulgación de su tratado en las lenguas modernas, no parece haber mostrado interés alguno en su publicación en castellano, sobre todo si la traducción estaba ya hecha a principios de los 80. Domenichini aduce dos posibles razones, la autocensura a que el poder intimidatorio de la Inquisición llevaba a muchos escritores hispanos, y la condición esotérica del tratadito, dirigido más bien, dentro del contexto español, a la supuesta célula familista del Escorial o a los amigos sevillanos del frexnense,<sup>59</sup> explicación esta última poco convincente, porque el autor, al contrario, quiso que se divulgara lo más posible en Francia, Italia y Flandes.

G. Morocho, por su parte, prefiere ubicar la traducción en la década de los 90, periodo fecundo en traducciones de nuestro humanista, realizadas con una finalidad didáctica y escolar, en relación con la supuesta docencia del humanista en su Zafra natal. Ello se avalaría por el carácter didáctico y escolar del tratadito, que, de creer a Rekers, se utilizaba como lectura en la escuela de Zafra. Pero, como libro de texto, el *Dictatum* había de leerse en latín, como se dice claramente en el reglamento de la Cátedra de Latinidad fundada por Montano en Aracena el año anterior a su muerte, que ya hemos citado *supra*. Y que es un texto latino el que requería la enseñanza se confirma por la petición de Montano a Moreto en carta de 3 de agosto de 1597, en el que le pide el envío de los últimos ejemplares disponibles de la edi-

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

ción de 1575.<sup>60</sup>

Recapitulando, todo apunta a una elaboración tardía. El que no se pida la corrección al propio autor, sino a Sigüenza, y ello en 1604, sólo puede significar que la traducción se realizó tras la muerte de Montano, más de 30 años después de la edición del original latino. Una serie de factores ayudan a comprender por qué es entonces cuando se elabora la traducción que nos ocupa: en primer lugar, la muerte de Montano aminoraba los peligros de una hipotética denuncia a la Inquisición. Por otra parte, la edición latina se había agotado hacia 1598. Incluso no es descartable un interés propagandístico y panegírico, en un momento en que podrían tal vez vislumbrarse los primeros nubarrones que amenazarían pronto la obra y el pensamiento del Frexnense.

### **3. Pedro de Valencia, traductor.**

Dos son los enfoques posibles para evaluar la actividad traductora de nuestro humanista, analizar su modo de traducir desde el punto de vista actual, o hacerlo en función de las ideas sobre la traducción de su época.

Cuando se acerca uno al mundo intrincado de la traductología, se obtiene a veces la impresión de que los primeros intentos sistemáticos y logrados de reflexión sobre la actividad traductora son fruto del Renacimiento. Parece haber, en verdad, una cierta afinidad entre periodos de crecimiento cultural y actividad traductora; si renacimiento cultural y actividad traductora parecen ir normalmente de la mano, no tendría que resultarnos extraño que fuera precisamente en el periodo que por antonomasia llamamos Renacimiento cuando empiece seriamente el interés teórico por la traducción. El redescubrimiento de los clásicos, entendido no sólo en su vertiente material y literal de descubrimiento de nuevos textos, sino también en cuanto mirada nueva sobre los autores antiguos, trajo consigo, por una parte, una actividad erudita de fijación e interpretación del texto auténtico, deturpado por la incuria y barbarie medievales, y, por otra, un afán divulgador, que lleva implícito el deseo de hacer llegar a un público

<sup>60</sup> Bien es verdad que la traducción castellana podría tener también la función de complemento del texto latino, como ayuda para los alumnos menos aventajados, aunque sus características estilísticas se avienen mal con una traducción para uso escolar.

cada vez más amplio el mensaje enriquecedor y vivificante de los antiguos.<sup>61</sup> Este afán divulgador se materializa, por un lado, en la versión al latín de textos griegos, cuya lectura original estaba al alcance sólo de unos pocos, y por el otro, en la traducción de los textos clásicos a las lenguas vernáculas. En cuanto a esta traducción o vulgarización, son dos los tipos de traductores que pueden encontrarse: por una parte, el traductor riguroso, que pretende traducir lo más fielmente posible el texto original; por otra, el que más específicamente podríamos llamar el traductor-divulgador, que no vacila en apartarse del texto para acercarlo y aclimatarlo a la mentalidad y vivencia del presumible receptor. Los ejemplos de este segundo tipo son muy abundantes. Ya en el siglo XV, por ejemplo, en un Alfonso de Cartagena se valora más la comprensión del texto y su transmisión a los nuevos lectores que el mayor prurito de literalidad de un, p.e, Leonardo Bruni.<sup>62</sup> Y, por no poner más que algunos ejemplos del XVI, tres traductores de los *Moralia* de Plutarco, Diego Gracián de Alderete, Diego de Astudillo y, tal vez, Alonso Ruiz de Virués, pese a su mayor

<sup>61</sup> He aquí cómo lo explica C. Chaparro: "Ahora bien, en absoluto el mérito de los humanistas se reduce simplemente a las tareas de recuperar manuscritos ignotos, de depurar con métodos rudimentarios los textos antiguos o de proceder a su más correcta exégesis. Los propósitos de los humanistas y, por supuesto, sus logros, van mucho más allá. Las actividades antes citadas sólo son los estadios previos, necesarios, pero previos, a una empresa de mucha más envergadura. Me refiero al esfuerzo colosal que supone pretender trasladar toda esa cultura, producto de la reflexión ininterrumpida durante siglos, al mundo que entonces les rodea" ("Traducción y humanismo", en *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum* (ed. A. Ramos Guerreira), Salamanca, Universidad, 1991, 45-54, pp. 45-46).

<sup>62</sup> A. A. Nascimento, "Traduzir, verbo medieval: as lições de Bruni Aretino e Alonso de Cartagena", en *Actas II Congreso Hispánico de Latín Medieval* (ed. M. Pérez González), León, Universidad, 1998, vol. I, 133-156, p. 149. Sobre las ideas contrapuestas sobre la traducción de Cartagena y Bruni puede verse ahora T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero, *Humanismo y teoría de la traducción. Edición, versión española y estudio de la controversia alphoncina (Alfonso de Cartagena vs. Leonardo Bruni y P. Cándido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000. Sobre Alfonso de Cartagena, como traductor, cf además: M. P. Garcés Gómez, "Notas sobre la traducción del tratado de la *Rhetorica* de Marco Tulio Cicerón hecha por Don Alfonso de Cartagena", en *Actas del VII CEEC*, Madrid, Gredos, 1989, vol. III, 475-481; M. Morrás, *Alfonso de Cartagena. Edición y estudio de las traducciones de Cicerón*, Bellatera, UAB, y "Latinismos y literalidad en el origen del clasicismo vernáculo: las ideas de Alfonso de Cartagena (ca.1384-1456)", *Livius* 6 (1994) 35-58; M. Gurruchaga Sánchez, "Algunas observaciones acerca de los tratados de Séneca traducidos por don Alfonso de Cartagena (Ms. 37 B.M.P.)", *Faventia* 19 (1997) 131-140, y J. Fernández López, "Alonso de Cartagena como traductor: su actitud frente a obras técnicas y obras filosóficas", en *Humanismo y pervivencia ... Homenaje al Prof. L. Gil*, 1005-1013. Sobre L. Bruni, M. Pérez González, "La traducción literaria según Leonardo Bruni" ... y "Leonardo Bruni y su tratado *De interpretatione recta*", *CFCLat* 8 (1995) 193-233.

o menor dependencia de un texto griego original,<sup>63</sup> y a su mayor o menor grado de fidelidad, documentan un predominio análogo de la intención didáctica sobre la acribía filológica, que se materializa en la supresión o aclimatación de elementos culturales extraños, cristianización, eliminación de elementos temáticos escabrosos, como la homosexualidad, recurso a eufemismos ...<sup>64</sup> Y hasta el propio Lorenzo Valla podría haber sucumbido a la tentación de la autocensura, omitiendo en su traducción latina de Heródoto (Venecia, ca. 1490) dos pasajes escabrosos del libro primero.<sup>65</sup> El prototipo del otro tipo de traductor del humanismo, el riguroso, lo encontramos, por ejemplo, en Pedro Juan Núñez, autor de una traducción de las *Quaestiones* de Plutarco (Valencia, 1554), en la que, en palabras de A. Morales:

"...se caracteriza nuestro humanista por la literalidad con la que traduce y por su afán de reproducir con exactitud y economía el texto griego. En efecto, parece acudir a amplificaciones sólo cuando no es posible verter de otro modo el original"<sup>66</sup>

Naturalmente, no quiere decirse que ese afán divulgador de los saberes antiguos, y su correlato evidente de la actividad traductora, no existieran en la Edad Media. También la Edad Media tradujo, y se ocupó de transmitir y divulgar, en la medida que le cupo, los saberes antiguos; el cambio no consiste en la aparición de la traducción, sino

<sup>63</sup> Aunque la pretensión de Diego Gracián de haber traducido directamente del griego, según, M. Rodríguez-Pantoja, "debe ponerse al menos en cuarentena" ("Traductores y traducciones", en *Los Humanistas españoles y el humanismo europeo*, Murcia, 1990, 91-124, p. 95). Como señala J. García López (*art. cit.*, p. 156), es curioso que Gracián, a quien dicen no gustarle las traducciones latinas que circulaban, traduce sólo tratados de los que ya existen versiones latinas. Ya J.S. Lasso de la Vega demostró que su traducción de las *Vidas Paralelas* estaba basada en realidad en una versión francesa: "Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco", *EClés* 6 (1961-62) 431-514, y la dependencia de versiones latinas en sus traducciones de Díon de Prusa la ha señalado G. Morocho, "Diego Gracián y sus versiones de los clásicos griegos", en *Fidus Interpres* (ed. J.C. Santoyo *et al.*), León, Universidad, Vol. II, 1989, 353-363.

<sup>64</sup> A. Morales Ortiz, "La adaptación de Plutarco en el humanismo español por medio de las traducciones: algunos ejemplos de *Moralia*", en *Humanismo y pervivencia ... Homenaje al Prof. L. Gil*, pp. 97-104. Otros autores, sin embargo, no retroceden en sus traducciones ante este tipo de pasajes desasosegadores; es el caso, por ejemplo, de Vicente Mariner: D. Castro de Castro, "La traducción de los escolios a los *Idilios* de Teócrito de Vicente Mariner: algunas consideraciones", *Myrtia* 11 (1996) 71-85, p. 79.

<sup>65</sup> Cf. E. Blanco Gómez, "La omisión deliberada en las traducciones humanistas", *Livius* 3 (1993) 31-40, p. 33.

<sup>66</sup> A. Morales Ortiz, "Pedro Juan Núñez, traductor de Plutarco", en *Actas del IX CEEC*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, VII, 253-257, p. 254.

en la nueva mentalidad del traductor. El traductor medieval era con frecuencia un hombre de competencia limitada en la lengua de salida, normalmente el latín, que actuaba las más de las veces por encargo, con los posibles inconvenientes, para el buen éxito de la traducción, de un nulo interés por la obra traducida, y el deseo de acabar cuanto antes; se trata normalmente de un traductor que sigue el manuscrito que se le ha dado, sin preocuparse por problemas textuales o de interpretación, ni por la resolución de los mismos, que deja al lector, y que no sentía empacho en alterar el texto de salida de acuerdo con sus inquietudes o saberes. El traductor del Renacimiento, en cambio, es persona normalmente competente en la lengua de salida, que traduce para difundir un texto que considera valioso, que se preocupa por la calidad del texto de partida, cotejando variantes, y que explica a menudo los pasajes difíciles.<sup>67</sup> Paradigmático es el caso de Diego Gracián de Alderete en su traducción citada de los *Moralia* de Plutarco, quien afirma identificarse con la doctrina vertida, partir de textos originales, y traducir impulsado por el deseo de ser útil a sus lectores.<sup>68</sup> Para este tipo de traductor el texto de partida no es ya un bien mostrenco que pueda alterarse a conveniencia, y se ocupa no sólo de traducir, en el sentido más general del término, sino de, en la medida de lo posible, traducir bien.

Ahora bien, en qué consiste el traducir bien no es cosa, ni antes ni

<sup>67</sup> Esta didáctica contraposición entre los traductores prototípicos medieval y renacentista la explica con detalle J. Fernández López, "Alonso de Cartagena como traductor ...", pp. 1005-1006, que se basa parcialmente en J. Wittlin, "Les traducteurs au Moyen Âge: Observation sur leurs techniques et difficultés", en *Actes du XIII Congrès Int. de Ling. et Philol. Rom.*, Quebec, 1976, II, pp. 601-611. Sobre la traducción en la Edad Media pueden verse también los trabajos de M. Morreale, "Apuntes para la historia de la traducción en la Edad Media", *Revista de Literatura* 15 (1959) 3-10, y C. Buridant, "Translatio medievalis: théorie et pratique de la traduction médiévale", *TraLiLi* 21 (1983) 81-136; carácter misceláneo tienen *Traduction et traducteurs au Moyen Âge* (ed. G. Contamine), París, CNRS, 1989, y *The medieval translator. Traduire au moyen âge* (eds. R. Ellis & R.T. Ixier), Bruselas, 1996. Para el traductor del humanismo: G. P. Norton, "Fidus interpres: a Philological Contribution to the philosophy of translation in Renaissance", en *Neo-Latin and the Vernacular in the Renaissance France* (ed. G. Castor y T. Cave), Oxford, Clarendon Press, 1984, 227-251, y *The Ideology of Translation in Renaissance France and their Humanist Antecedents*, Ginebra, 1984; M. Cortesi, "La tecnica del tradurre presso gli umanisti", en *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance* (ed. C. Leonardi y B. Munk Olsen), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1995, 143-168. Para el caso concreto de España: M. Andrés Martín, "En torno a la teoría del traductor en España a principio del siglo XVI", *Carthaginiensia* V, 7-8 (1989) 101-113, o J.C. Santoyo, "Aspectos de la reflexión traductora en el Siglo de Oro español", en *Moratori di Babele* (ed. M<sup>a</sup> G. Profeti), Milán, 1989, 263-273.

<sup>68</sup> J. García López, *art. cit.*, p. 160.



ahora, que pueda establecerse de manera intuitiva. Aunque, como dijimos, se obtiene a veces la impresión de que el Renacimiento supone *también* una revolución en la teoría de la traducción, lo cierto es que, en el plano teórico, no era demasiado lo que se había avanzado desde san Jerónimo,<sup>69</sup> cuya Epístola a Pamaquio suele considerarse la carta fundacional de la traductología.<sup>70</sup> La distinción entre la traducción *ad sensum* y *ad verbum*, que recogía la contraposición ciceroniana entre la manera de traducir del *orator* y del *interpres*,<sup>71</sup> aplicándola en función del tipo de texto, y reservando la traducción *ad verbum* para el caso de la Escritura,<sup>72</sup> se mantiene,<sup>73</sup> y se hace notar en los prólogos

<sup>69</sup> Sobre ello ha insistido recientemente M. Pérez González: "La reflexión traductora desde la Antigüedad romana hasta el s. XVIII: una propuesta de interpretación", *Minerva* 10 (1996) 107-124, p.124, y "La traducción en el siglo XVII según Salmasio", en *Humanismo y pervivencia ... Homenaje L. Gil*, 1033-1042, p.1042. Sobre las ideas y la práctica traductoria de san Jerónimo, cf. P. Zanetti, "Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e S. Girolamo", en *Atti del 1º Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma, Centro di Studi Ciceroniani, 1961, vol. II, 355-405; P. Chiesa, "Ad verbum o ad sensum? Modelli e coscienza metodologica della traduzione tra tarda antichità e alto medioevo", *Medioevo e Rinascimento* 1 (1987) 1-51; M. Banniard, "Jérôme et l'*elegantia* d'après le *De optimo genere interpretandi*", en *Jérôme entre l'Occident et l'Orient* (ed. Y. M. Duval), París, Études Augustiniennes, 1988, 305-322; M. A. Vega Cernuda, "La labor traductográfica y la filosofía traductológica de san Jerónimo en su marco biográfico", *Hermeneus* 1 (1999) 167-185, o X. Ballester, "San Jerónimo: la letra que da muerte, el espíritu que da la vida", *Hermeneus* 1 (1999) 21-46.

<sup>70</sup> Sobre la epístola a Pamaquio: A.A. Nascimento, São Jerónimo. Carta a Pamaquio sobre os problemas da tradução, introdução, revisão de edição, tradução e notas, Lisboa, Cosmos, 1995.

<sup>71</sup> Cf. sobre todo Cic. *opt. gen.* 13-14 y *fin.* 3,15. Para las ideas de Cicerón sobre la traducción: R. Poncelet, *Cicéron, traducteur de Platon*, París, Boccard, 1957; D.M. Jones, "Cicéron as a translator", *BICS* 6 (1959) 22-34; P. Zanetti, *art. cit.*, V. García Yebra, "¿Cicerón y Horacio, preceptistas de la traducción?", *CFC* 16 (1979-80) 139-54 y Ch. Nicolas, "La néologie technique par traduction chez Cicéron et la notion de *verbum ex verba-lité*", en *La création lexicale en latin* (M. Fruyt & Ch. Nicolas eds.), París, PUPS, 2000, 109-146.

<sup>72</sup> Sus palabras al respecto son conocidas: Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu (ep. ad Pam.5). Pese a esta distinción, Jerónimo trató de conjugar la literalidad y la fluidez, ofreciendo en la práctica un nivel medio, entre literario y libre, para verter el texto bíblico; cf. X. Ballester, *art. cit.*, y A. López Fonseca, "Traduco, ergo intellego. La traducción como proceso de comunicación interlingüística", *CFC(Lat)* 18 (2000) 77-114, pp. 84-85. El propio Jerónimo lo reconoce en la introducción a su traducción del libro de Job: nunc uerba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit; cf. M. A. Vega, *art. cit.*, p. 184.

<sup>73</sup> Con alguna pequeña variación; así, G. Manetti, partidario ferviente de la traducción *ad sensum*, válida para la poesía, la retórica y la historia, defiende la traducción literal no sólo para los textos teológicos, sino también para los filosóficos: cf. M. Pérez González, *Manetti y la traducción en el siglo XV. Edición crítica del Apologeticus, libro V*, León, Universidad, 1999, p. 68. Para las ideas sobre la traducción de Manetti puede verse también A. De Petris, "Le theorie umanistiche del tradurre e l'*Apologeticus* di Giannozzo Manetti", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 37 (1975) 15-32.

de los traductores. La mayoría se decanta, en las traducciones literarias, por la versión *ad sensum*, y relega la traducción *ad verbum*, pero, en realidad, casi todos se inclinan en la práctica por un sabio justo medio:<sup>74</sup> traducir *ad sententiam*, pero respetando, siempre que sea posible, el estilo y la fraseología del original.<sup>75</sup> Es lo que propugnaban, por ejemplo, Juan Luis Vives, para quien, pese a su preferencia por la traducción *ad sensum*, la mejor traducción es la que reproduce con idéntica perfección sentido y palabras,<sup>76</sup> o el Brocense, que defiende la necesidad de traducir de acuerdo con el sentido, pero manteniendo, en la medida de lo posible, la traducción de las palabras.<sup>77</sup> Raros son los defensores de la traducción literal, aunque tampoco faltan, como fray Luis de León.<sup>78</sup> También A. Llul, por ejemplo, insistía en el

<sup>74</sup> P. Russell, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1440-1550)*, Barcelona, Universidad Autónoma, 1985, pp. 38 y 44.

<sup>75</sup> He aquí cómo lo expresaban P. Bracciolini, en el preámbulo a su versión latina del Iuppiter confutatus: *Converti autem non solum ut traductor verborum, sed etiam sententiarum interpres. Nam ubi linguae latinae dignitas permisit, verba transtuli, ubi vero durius id atque asperius fieri videbatur, more meo locutus sum, ita ut sensus integer salvaretur; y el propio Bruni, a propósito de su versión del Fedón: primo igitur sententias omnes ita conservo, ut ne vel minimum quidem ab illis discedam. Deinde si verbum verbo sine ulla inconcinnitate aut absurditate reddi potest, libentissime omnium id ago: si autem non potest, non equidem usque adeo timidus sum, ut putem me in crimen lese maiestatis incidere, si servata sententia paulisper a verbis recedo, ut declinem absurditatem; tomamos las citas de M. Cortesi, art. cit., pp. 148 y 157.*

<sup>76</sup> C. Chaparro, *art. cit.*, p. 50. Sobre la teoría de la traducción en Vives: E. Coseriu, "Vives y el problema de la traducción", en *Tradicón y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977, 86-102; P.E. García, "Luis Vives y la traducción", en *Fidus Interpres. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción* (ed. J. C. Santoyo et al), León, Universidad, 1987, vol. I, 172-176; F. Calero, "Sobre la teoría de la traducción de Luis Vives", en *Homenatge a J. Esteve Forriol* (ed. I. Roca & J. L. Sanchís), Valencia, Universidad, 1990, 39-46.

<sup>77</sup> C. Chaparro, *art. cit.*, p. 52. Sobre el Brocense como traductor puede verse también: M. C. Rosa Cubo, "El Brocense, un traductor del siglo XVI", en *Actas del VII CEEC*, Madrid, Gredos, 1989, vol. III, 677-683.

<sup>78</sup> Recuérdense sus conocidas palabras en el prólogo a su traducción del *Cantar de los Cantares*: "El que traslada ha de ser fiel y cabal, y si fuere posible contar las palabras para dar otras tantas y no más ...". Sobre fray Luis y la traducción: C. Casanova, *Luis de León como traductor de los clásicos*, Barcelona, 1936; E. L. Rivers, "Fray Luis de León: traducción e imitación", *Edad de Oro* 4 (1985) 107-115; R. Cao Martínez, "El que traslada ha de ser fiel y cabal. Observaciones sobre algunos textos citados por fray Luis de León", *Revista Agustiniiana* 32 (1991) 989-1028; F. Calero, "Teoría y práctica de la traducción en fray Luis de León", *Epas* 7 (1991) 541-558; L. Schwartz, "Fray Luis y la traducción de los clásicos: la elegía II, III de Tibulo", *Edad de Oro* 11 (1992) 175-186; O. García de la Fuente, "Fray Luis de León, traductor del *Cantar de los Cantares*", en *Actas del VIII CEEC*, Madrid, Gredos, 1994, vol. III, 433-438; J. M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez, "San Macario de Egipto, traducido en *De Los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León", *La Ciudad de Dios* 211 (1998) 553-571, y *Espiritualidad y patristica en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, León, Universidad de León-Ediciones Escorialenses, 2001, pp.65-80.

necesario sometimiento del traductor al texto original.<sup>79</sup> Solamente con el Protestantismo, y especialmente con la figura de Lutero,<sup>80</sup> encontraremos un verdadero cambio radical, al rechazar la traducción literal *también* en la versión de las *Escrituras*.<sup>81</sup>

El caso es que, con independencia de esta aridez en el campo de las innovaciones, poco a poco fueron tomando cuerpo una serie de principios y normas, en los que todos parecían estar de acuerdo. En primer lugar, conocimiento de las lenguas de salida y llegada. Pero, como ya advertía el Tostado, este conocimiento no es, de por sí suficiente: hay también que dominar la materia.<sup>82</sup> Y, por último, es también importante la adaptación al estilo, para lo que se requiere el dominio de los procedimientos retóricos y estilísticos. Estas tres ideas básicas se encuentran ya en el *De interpretatione recta* de Bruni (1420), primer tratado de traducción tras la epístola a Pamaquio, de amplio influjo en los traductores posteriores. Por su parte Manetti (1396-1459) exigirá del traductor conocimiento de las dos lenguas, de la retórica, y buen oído.<sup>83</sup> Los tres principios básicos, conocimiento de las dos lenguas, dominio de la materia y mantenimiento del estilo, se encuentran también, más cerca ya de la época de nuestro humanista, en B. de Céspedes (1583-1615).<sup>84</sup> Sin embargo, poco a poco, el énfasis va pasando del mantenimiento del tenor del texto de partida a la adecuación a la fraseología propia de la lengua de llegada. Esta insistencia es notable, por ejemplo en J.G. Schottel (1612-1676), en lo que

<sup>79</sup> C. Chaparro, *art. cit.*, p. 51.

<sup>80</sup> Sobre Lutero y la traducción: V. García Yebra, "Lutero, traductor y teórico de la traducción", *Arbor* 399 (1979) 323-334.

<sup>81</sup> Bien es verdad que teóricos posteriores insistieron en la existencia de un nuevo ámbito reservado a la traducción literal, el de las lenguas técnicas; es el caso de Salmasio: M. Pérez González, "La traducción en el siglo XVII según Salmasio", ... p. 1041.

<sup>82</sup> P. Russell, *op. cit.*, p. 31. En el Tostado se encuentran, de hecho, los principios básicos para la buena traducción que figuran en los tratamientos teóricos del Renacimiento: perfecto conocimiento de las dos lenguas y de la materia, así como del conjunto de la obra del autor, mantenimiento del sentido y de la calidad del texto fuente, y correspondencia entre los dos textos: E. Fernández Vallina, "Del Tostado sobre la traducción", en *Actas Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento* (M. Pérez González ed.), León, Universidad, 1998, vol.I, 319-329. Sobre el Tostado y la traducción puede verse también R. Recio, "Alfonso de Madrigal (El Tostado): la traducción como teoría entre lo medieval y lo renacentista", *La Corónica* 19,2 (1991) 112-131, y "El concepto de belleza de Alfonso de Madrigal (El Tostado). La problemática de la traducción literal y libre", *Livius* 6 (1993) 59-68.

<sup>83</sup> M. Pérez González, Manetti y la traducción en el siglo XV ..., p. 66.

<sup>84</sup> F. Calero, "La teoría de la traducción del maestro Baltasar de Céspedes" ...

se ha visto un influjo de las ideas de Lutero,<sup>85</sup> pero ya nuestro Pedro Simón Abril, en el prólogo a su traducción de las *Cartas* de Cicerón, afirmaba:

"La traducción yo la procuro que sea tan castellana que no huelga nada a la lengua latina, de donde se tomó, como deben hacer los que quieren traducir algún libro de una lengua en otra bien y fielmente. Porque este es el mayor agravio que se puede hacer a la propiedad y elegancia de las lenguas: hablar en latín al modo castellano y en castellano a la manera del latín"<sup>86</sup>

Y este mismo autor, en el prólogo a su segunda edición de la obra terenciana (1583), explica el cambio de criterio respecto de la primera edición de 1577, con un estilo no tan *arrimado* al original latino, y una traducción hecha "más a la sentencia que a la letra". En esta evolución puede verse un abandono del criterio didáctico de la literalidad en favor de una versión que no desdiga de la propiedad de la lengua castellana.<sup>87</sup>

Algunos de estos principios, con todo, se habían defendido ya en la Edad Media; así, Roger Bacon había exigido ya en el traductor un conocimiento suficiente en las dos lenguas, y el dominio de la materia.<sup>88</sup>

A la vista de los criterios que los autores de la época consideran prioritarios para una buena traducción, podemos preguntarnos si nuestro humanista los cumplía. Empezaremos por la primera condición: el conocimiento de la lengua de salida. Pedro de Valencia tradujo sobre todo del griego; pero muchos humanistas decían también traducir directamente de los originales griegos, aunque con mucha frecuencia se basaban en realidad en versiones intermedias, normalmente latinas, o incurrían en una serie de errores que delatan el escaso

<sup>85</sup> Cf. O. G. García, "J. G. Schotelius, teórico de la traducción", *Livius* 3 (1993) 89-96.

<sup>86</sup> Citado por M. Rodríguez-Pantoja, "Traductores y traducciones" ..., p. 113.

<sup>87</sup> Sobre todo ello: J. C. Miralles Maldonado, "Pedro Simón Abril: sus traducciones de los *Adelphoe* de Terencio", en *Teatro Clásico en traducción. Texto, representación, recepción* (eds. A. L. Pujante & K. Gregor), Murcia, Universidad, 1996, 209-218. Para las ideas sobre la traducción de este humanista pueden verse también los trabajos de M. Breva, "La traducción en la pedagogía de Pedro Simón Abril", en *Fidus interpres ...*, vol. I, 283-289, y L. de Cañigral, "Pedro Simón Abril, teórico de la traducción", *Ibid.*, 215-221, y "Fidus interpres: Pedro Simón Abril y la traducción", en *Actas de las Jornadas de Traducción*, Ciudad Real, 1988, 137-152.

<sup>88</sup> M. Pérez González, "Rogerius Bacon, teórico de la traducción", *Estudios Humanísticos. Filología* 14 (1992) 269-277, p. 272.

conocimiento de la lengua de Homero. ¿Es éste el caso de nuestro humanista? Sabemos, en primer lugar, de su interés por los libros griegos, suscitado en sus años mozos, de creer a su biógrafo, tras ver un ejemplar de los poetas heroicos griegos en los anaqueles de una librería salmantina:

"Ocupose desde sus primeros años a la leccion de todos buenos autores i assi era mui conocido entre los demas estudiantes i los libreros, cuyas librerias el frecuentaba mucho, conocian su aficion a estos estudios i assi aviendole venido a Cornelio Bonardo entre otros libros, los poetas heroicos griegos en un tomo que imprimió Henrico Stephano el año de 1566 le dijo que se le comprasse i el se agrado tanto de el libro que saliendo de alli encontrandosse luego con el Maestro Francisco Sanchez le dijo que quisiera saber griego por comprar aquel libro<sup>89</sup>

Que este interés por la literatura griega no fue efímero lo atestiguan también los pedidos a la imprenta de Plantino, por mediación de Arias Montano, que se conservan en el archivo plantiniano.<sup>90</sup> Por otra parte, Pedro de Valencia tenía fama de excelente helenista. La biografía de la Nacional precisa que se le alabó muchas veces "por la lección que tenía de todos los autores griegos". Sabemos que el Brocense lo elogió también como helenista,<sup>91</sup> y no menos significativo es el elogio de Lope a su hijo Juan de Valencia, con ocasión de las justas poéticas por la canonización de San Isidro (Madrid, 1622):

"Y pues don Juan de Valencia  
viene a honraros, juntad luego  
vuestras dulcisonas liras,  
tomad los arcos y plectros.  
Mirad que es hijo del sol  
de aquel tan heroico Pedro  
que las griegas y latinas  
letras hoy le lloran muerto".<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Ms. 5781, f. 135r Biblioteca Nacional.

<sup>90</sup> Sobre este punto debe consultarse la monografía de V. Bécares, *Arias Montano y Plantino. El libro flamenco en la España de Felipe II*, León, Universidad, 1999.

<sup>91</sup> De acuerdo con el testimonio de Juan de Robles en su *Diálogo entre dos sacerdotes* (1642): "I esto lo entendió bien el insigne Doct. Pedro de Valencia (con cuyo discípulo dizen que se gloriava el M. Sánchez Brocense, diziendo que demás de sus ciencias, sabía tanto hebreo como S. Hierónimo i más griego que Erasmo)" Tomamos la cita de L. Gómez Canseco, *op. cit.*, p. 64.

<sup>92</sup> C. A. Barrera y Leirado, Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo  
(cont.)

La misma universidad salmantina, en fin, le ofreció una cátedra de griego, a la que hubo de renunciar para tomar posesión de su cargo de cronista.<sup>93</sup>

En cuanto a la competencia en la lengua de llegada, era también considerado nuestro humanista, entre sus contemporáneos, como un consumado latinista. Y de la opinión en que se tenía su dominio y buen gusto en nuestra lengua puede ser un indicio claro la conocida censura a las poesías de Góngora, teniendo en cuenta, sobre todo, que el poeta cordobés parece que corrigió los cuatro pasajes que el de Zafra le había recomendado.<sup>94</sup> Y de su dominio de la materia, hay sólo que recordar el transcurrir de su vida, entregada casi por entero al estudio.

Pedro de Valencia no es un teórico de la traducción, de modo que sería sorprendente que encontráramos en su obra precisiones sobre cómo debe o no traducirse. Sin embargo, sí podemos espigar algunas expresiones que permiten vislumbrar su opinión sobre algunos de los puntos que preocupaban a quienes reflexionaban sobre ello. Sabemos que consideraba una fuente importante de errores para los intérpretes la complejidad o el desconocimiento de la materia de la que trata un texto; es lo que observamos a propósito de los traductores latinos de las *Homilias* macarianas:

"la version de santto Macario procuro que sea fiel i clara. La que anda en las Homilias tiene algunas faltas en estas dos cosas, porque en el griego no tiene dificultad ninguna el estilo del Santo que es mui sencillo i familiar: en las cosas si tiene dificultad en algunas partes, o por la grandeza dellas o por nuestra pequeñez, o por ambas cosas"

Y, con respecto a la controversia sobre la traducción literal o libre, nuestro humanista se confiesa, en el caso particular que le ocupa, esto es, las traducciones macarianas, partidario de la fidelidad, que debe ir acompañada de la claridad: "la version de santto Macario procuro que sea fiel i clara". En este doble principio encontramos por una parte la sujeción al criterio tradicional de que los textos de temática religiosa

español desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII, Madrid, Gredos, 1969 (1860), s.v. Juan de Valencia.

<sup>93</sup> L. Gómez Canseco, *op. cit.*, pp. 21-22 y 73.

<sup>94</sup> Cf. D. Alonso, "Góngora y la censura de Pedro de Valencia", en *Estudios y ensayos gongorinos*, Madrid, Gredos, 1965, 286-310.

han de reproducirse de la manera más fiel posible, pero, por otra, el protagonismo que, cada vez más, va adquiriendo la lengua de llegada. Y, puesto que la traducción se quiere sencilla y clara, y sencilla es también la lengua del original macariano, debemos ver en esta confesión de fe traductora del zafrense su acatamiento al principio de que el texto de llegada debe adecuarse a las propiedades elocutivas del de salida.

Ahora bien, sería una simplificación atribuir este prurito de fidelidad a la materia religiosa de sus traducciones mayores, las *Homilías* y *Opúsculos* de san Macario y el *Dictatum Christianum* de Montano. El mismo afán de literalidad se observa en sus traducciones de autores clásicos. G. Morocho la ha atribuido, en algunos casos, a su finalidad didáctica, pero la causa última la explica bien J.A. Jones, a propósito de las relaciones de nuestro humanista con su maestro:

"En efecto, este respeto hacia las obras de Montano formaba parte del respeto general de Pedro de Valencia hacia la integridad y pureza de todos los textos, paganos como cristianos, hebreos como latinos, los cuales tenían que ser preservados en su original pureza como base de todo verdadero estudio"<sup>95</sup>

Presentamos, por último, algunas notas sobre la forma de traducir de Pedro de Valencia en sus traducciones mayores: traducciones latinas de *Homilías* y *Opúsculos*, y castellana del *Dictatum*. Puesto que se trata en los tres casos de autógrafos, plagados de segundas versiones, glosas, correcciones, etc., su estudio nos permite hacernos una idea del proceso de traducción *in fieri*.

Dos son, como dijimos, los objetivos que perseguía en su traducción el humanista de Zafra, la fidelidad y la claridad. Lo primero se consigue ciñéndose al máximo a la letra del texto, de manera que la doctrina del santo egipcio pierda lo menos posible en su trasvase a la lengua de llegada; lo segundo, apartándose de la literalidad siempre que la comprensión del lector medio de la lengua de llegada pueda verse perturbada. El texto que nos ofrece el manuscrito de las *Homilías*, por ejemplo, contiene numerosas indicaciones marginales o intratextuales que dan fe de este deseo de nuestro humanista. Debemos señalar, en primer lugar, las numerosas glosas griegas al margen, que

<sup>95</sup> J.A. Jones, "El humanismo en la segunda mitad del siglo XVI ...", p. 229.

señalan la expresión original, y evitan que el lector se deje llevar más allá del sentido originario por la irradiación connotativa del término latino que lo vierte. El estudio de las glosas griegas en los *Opúsculos* llevó a J.M<sup>a</sup> Nieto<sup>96</sup> a señalar el profundo conocimiento del vocabulario técnico de la ascética por parte de nuestro humanista. Otro tanto puede decirse de las *Homilias*, pero un análisis detallado de las mismas nos permite ofrecer otro dato no menos sugerente; de los casi 70 ejemplos de glosas griegas anotadas al margen, que reproducen la expresión original, sólo 10 reciben una traducción igual o muy próxima en las versiones de Valencia y Paltenio, de la que se sirvió ampliamente nuestro humanista. Puesto que en la mayor parte de los casos ambas versiones difieren, no parece descartable que la explicitación de la forma griega del texto fuente sea en muchos casos un procedimiento justificativo de la propia traducción. Un ejemplo palmario encontramos en el f. 79v, donde Valencia se ve obligado a traducir el verbo griego ἐνοπτρίζεσθαι mediante una larga perífrasis: *intra se velut in speculo exceptam contineant et intueantur*, mientras que Paltenio había salido del paso mediante un simple *intueatur*. Ello motiva la siguiente anotación al margen: *omnibus his vix reddo verbum unum* ἐνοπτρίζεσθαι, en la que es difícil no ver un reproche irónico de la versión palteniana.

En catorce pasajes, la anotación marginal griega se precisa por uno o varios sinónimos latinos. Curiosamente, en ocho de ellos, casi un 60%, la versión de Paltenio coincide con la de nuestro humanista. En estos casos, por tanto, no puede postularse como finalidad de la aclaración el contraste con la versión palteniana, sino más bien la aceptación de ésta, pero con una precisión que evite confusiones en el lector, acotando la polisemia del término empleado. Así, en 71r se traduce ἀλαλήτων por *arcanis*, pero en el margen se precisa *indicibilibus*. La anotación marginal no consiste siempre en un parasinónimo; a veces encontramos verdaderas perífrasis explicativas, que desarrollan el sentido de un término demasiado impreciso o de una mera transliteración. Es el caso, para la primera posibilidad, de la anotación marginal del f. 102v: *interioris admissionis vir*, que corresponde al término *interior*, traducción literal de ἐσώτερος; Paltenio había vertido

<sup>96</sup> J.M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez, "El vocabulario ascético griego en Pedro de Valencia (anotaciones marginales al manuscrito *Matritensis* BN 149)", en *Humanismo y pervivencia ... Homenaje L. Gil*, 105-111.



*internus*. De la segunda posibilidad hay un ejemplo en el f.100v, donde συμμύσται se vierte *symmistae*, cuyo sentido se explicita al margen: *iisdem cum illo mysteriis initiati*; Paltenio había traducido *secretarii*, posibilidad que Valencia desechó, seguramente para evitar equívocos con su derivado castellano.

Cuando se trata de alternativas en la traducción, el autor puede hacerlo explícito mediante las conjunciones *vel* y *sive*. En cambio, cuando se trata de explicación del sentido del texto, la intención del traductor se hace explícita utilizando *id est*, normalmente en abreviatura (*.i.*).

Si la mayor parte de las aclaraciones que acabamos de citar son testimonio de la voluntad de claridad, el prurito de fidelidad al original de nuestro humanista destaca, en cambio, cuando la anotación marginal se hace preceder de la abreviatura de *ad verbum*. En 85v, por ejemplo, la expresión griega εἰς τὴν ἀνθρωπότητα se traduce *in humanitate*, versión que ya resulta más literal que la de Paltenio: *in homine*, pero en el margen todavía se precisa: *ad verb. in humanitatem*.

Ahora bien, si hemos destacado el prurito de fidelidad al texto fuente, está actitud no debe calificarse de servil. Nuestro humanista, en efecto, se permite en determinados pasajes enmendar el texto griego de la edición que sigue (Palthenius, Francfort, 1594), y el margen, entonces, se convierte en aparato crítico.<sup>97</sup> En algún caso se ofrece al margen la lectura griega original, que el autor ha respetado en su traducción, seguida de una conjetura. En 80v, por ejemplo, el autor, en coincidencia con Paltenio, traduce τρυφήν por *delicias*, pero en el margen aclara: τρυφήν, *sed libentius legam τροφήν, .i. cibum sive alimoniam*. En 98v, en cambio, tras la lectura original figura la que subyace en la traducción de los *interpretes*, que el traductor no sigue, pero considera plausible: ἐνυπόστατον, *interpretes ἀνυπόστατον, non subsistens, legunt, non male*. Puesto que sólo existían dos traducciones, estos *interpretes* no pueden ser sino Pico y Paltenio, lo que implica que Valencia cotejó también la traducción de aquél; ambos ofrecen, en

<sup>97</sup> Como ha señalado E. Montero, "una traducción es una interpretación o una edición: una interpretación personal de los puntos problemáticos de distintas posibles resoluciones, y una edición, porque el traductor a menudo tiene que convertirse en editor, al menos en determinados pasajes, y rebelarse contra la edición estándar, cuyo texto no comparte": "Problemática y traducción de la literatura técnica latina", en *La traducción de textos latinos. Cinco estudios* (ed. M. Rodríguez-Pantoja), Córdoba, Universidad, 1997, 19-32, p. 32.

efecto una traducción negativa, mientras que el de Zafra vierte *subsistens*. En otros casos, en fin, el traductor adopta una lectura distinta de la de su fuente, justificando a veces su traducción divergente mediante el conector *nam*. En 73v, por ejemplo, Valencia traduce *non subiecto* donde Paltenio vierte *subiecto*, de acuerdo con la lectura de su edición griega; Valencia justifica su discrepancia en el margen: *Nam lego* οὐχ ὑποστασσομενον. De cuanto precede se deduce, creo, que Pedro de Valencia trabajaba directamente sobre el griego, consultaba más de una versión del texto original, y cotejaba su traducción con la de otros humanistas.

Además de estas anotaciones marginales, que comentan, explican o discuten el texto de la traducción, en el propio contexto se localizan lo que más propiamente deberíamos llamar correcciones. Entre éstas se encuentran las tachaduras, con las que se sustituye una palabra por otra de contenido cercano escrita inmediatamente después; en unos casos, la palabra sustituida se corresponde con la que emplea Paltenio, lo que sería indicio de que nuestro humanista partía con frecuencia de la traducción palteniana; así, en 76v, para traducir λεπτὰ el humanista había ya escrito el adjetivo *subtilia*, empleado también por Paltenio, que a continuación tachó y sustituyó por *tenuia*. Sin embargo, son más frecuentes los casos en que ocurre justamente lo contrario, es decir, que es la segunda versión, que sigue a la tachadura, la que se corresponde con la traducción de Paltenio.

Otro tipo de corrección se ejecuta en sobreescrito, entre líneas, tachando la palabra correspondiente en el contexto. Se trata de una rectificación realizada normalmente después de la traducción, y no en la propia traducción *in fieri*. Su tipología es semejante a la de los otros tipos de correcciones ya estudiados. A veces la palabra tachada se corresponde con la traducción de Paltenio, como en 90r, donde Valencia había traducido ἀνεκκλαλήτω por *ineffabili*, como Paltenio, versión que luego corrigió en *inenarrabili*. Pero otras veces es la segunda lectura, entre líneas, la que se corresponde con la versión palteniana; así, en 87r, donde σκοτεινοῦ se tradujo primero *obscurus*, para sustituirlo luego por *tenebrosus*, lectura que ofrece también Paltenio. En algunos casos la rectificación interlineal no va acompañada de la tachadura de la palabra correspondiente en el contexto, lo que parece indicar que el traductor no acabó de decidirse por una versión o la otra. Una indecisión semejante se documenta en cinco pasajes en los

que, para traducir un solo término, comparecen yuxtapuestos dos sinónimos, el primero de los cuales aparece subrayado; así, en 71v leemos: *mundum illustrare praecepit mandavit*, donde *praecepit mandavit* corresponde al gr. προσέταξε. La iteración se debe posiblemente al cotejo de la traducción de Paltenio, que ofrece *iussit ac praecepit*.

Fruto de una segunda lectura son también las transposiciones, que afectan al orden de palabras, y se señalan mediante el signo \_\_\_/--, que se extiende a lo largo del sintagma cuyo orden se desea alterar. La tendencia básica parece ser la adecuación al orden de palabras que se siente como normativo del latín clásico; así, se procura colocar el verbo detrás de sus complementos, corrigiendo normalmente una primera traducción que se acercaba más al orden de palabras del original griego. Una segunda tendencia consiste en colocar el sustantivo al final de un sintagma nominal.

Como ya hemos señalado, parejo al afán de literalidad corre el de claridad; ambos se dan la mano en glosas, explicaciones, etc., pero el afán de claridad destaca sobre todo en el recurso frecuentísimo a adiciones que completan expresiones elípticas o poco claras del original, pero que el traductor considera necesario incluir, y que se señalan con el signo [ ]. La primera posibilidad es que la adición sea un parasinónimo de la expresión que precede; así, en el f.72r, por ejemplo, leemos: *operationem* [efficacitatem], que corresponde al griego ἐνέργειαν. En un par de ejemplos encontramos la precisión de un término griego transliterado mediante su traducción latina: *Apocalypsis* [revelatio] (83r); o, a la inversa, la explicitación del término griego original: *sensu* [φρονήματα] (79v), o de su transliteración latina: *lucta* [athlesis] (100r). En algunos pasajes, en lugar de un sinónimo se emplean dos o más, yuxtapuestos: *sigilla* [effigiunculas, emblemata] : ζώδια (99v); o unidos mediante las conjunciones disyuntivas *aut* o *sive*: *olus* [germen aut radix] : λάχανον (98v). Una palabra puede también explicitarse por una parafrásis que se acerca casi a una definición de diccionario: *cauterium* [characterem quo oves proprias impresso inurit] (89r). A veces, la explicitación va introducida por conjunciones disyuntivas, sobre todo *sive*: *paret* [sive adornet] (71r), y también puede actuar de introductor la abreviatura .i. (*id est*): *est mortificata* [.i. per mortem liberata] (72r). La tipología de explicitaciones mediante el signo [ ] es muy semejante, pues, a la descrita para las anotaciones marginales. Se trataría, por tanto, de un mismo procedimiento, pero

realizado en dos momentos distintos: el signo [ ] apunta a explicitaciones realizadas al hilo de la traducción, es decir, en la traducción *in fieri*, mientras que las anotaciones marginales corresponden a un momento posterior, el de la revisión de la traducción ya elaborada.

Pero la expresión encerrada entre [ ] no es siempre equivalente a un sinónimo de la que precede. En otros casos se trata más bien de hacer explícita la carga connotativa del texto fuente, pero respetando a la vez la literalidad, para lo que se recurre a la conjunción copulativa: *circumfusam* [et luminibus obstruentem] *sylvam* : *subiectam* Palthenius : περικειμένην (81v). Esta técnica de doblete era usual en el humanismo,<sup>98</sup> pero el empleo particular de Pedro de Valencia permite al lector hacerse una idea de qué figura en el original, y qué ha amplificado su intérprete.

Una tercera función de estas adiciones con el signo [ ] es la explicitación léxica, en sentido pleno, o con simples marcadores pronominales, de diversas funciones sintácticas implícitas en el texto fuente, pero fácilmente restituibles por el contexto (y que Paltenio normalmente restituye, sin hacer constar que la palabra o sintagma en cuestión no están en el texto griego), con la finalidad última de hacer más claro el sentido, manteniendo, a la vez el mayor grado posible de literalidad: *unumquodque enim* [ipsorum] : *unumquodque enim horum* Palthenius : ἕκαστον (76v).

De cuanto hemos expuesto se desprende que Pedro de Valencia era un traductor cuidadoso, que no se ceñía ciegamente a su texto fuente, cuando la lectura ofrecida le parecía poco satisfactoria, que cotejaba su propia versión con otras ya impresas, y que sometía a su traducción a innumerables y sucesivas correcciones y revisiones. Todo su empeño traductor se dirige a lograr sus dos objetivos básicos: una versión fiel, y a la vez clara, procurando, además, reproducir la elegancia y la sobriedad que descubría en el texto macariano. Hay que decir, con todo, que el texto está falto de una última mano, lo que explica determinadas deficiencias que no empecen al juicio globalmente positivo que esta traducción nos merece. Paradójicamente, el afán de literalidad es, con frecuencia, la causa de algunas de ellas. Así,

<sup>98</sup> Cf., por ejemplo, D. Castro, *art. cit.*, pp. 81 ss., y J. Solana Pujalte, "Una traducción castellana inédita atribuida a Juan Ginés de Sepúlveda, la homilía *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* de san Juan Crisóstomo: ¿traducción original?", en *Humanismo y pervivencia ... Homenaje L. Gil*, II.2, 1043-1047, p. 1045, y la bibliografía que se cita.

en 81v, καὶ ἐπὶ τοῦ Μωσέως se vierte *et in Mose*, traducción menos afortunada que la de Paltenio: *et temporibus Moysis*. En otros casos, en cambio, se trata de simples despistes, como cuando en 72v: ... *non cibum, potum et vestimenta ...*, se omite un término de la serie griega: τὴν θρῶσιν, καὶ τὴν πόσιν, καὶ τὰ ἐνδύματα καὶ τὰ ὑποδήματα, que aparece completa en Paltenio: *neque ... cibum, potum, indumenta et calceamenta*.

En lo que se refiere a la traducción latina de los *Opúsculos*, la técnica de traducción es muy semejante a la de las *Homilías*. En este caso, con todo, las dificultades eran mayores, pues no había traducción latina impresa; es cierto que amplios fragmentos se corresponden temáticamente con algunas de las homilías, pero se trata más bien de paráfrasis que de correspondencias exactas. Las abundantes glosas griegas, estudiadas por J. M<sup>a</sup> Nieto, como dijimos, desde un punto de vista doctrinal, confirman, en todo caso, que nuestro traductor partía del texto griego, frente al que muestra una actitud crítica y filológica muy acorde con las técnicas filológicas del humanismo. Así, en 215r se señala la existencia de una laguna en el original, que consiste en la elisión del final de una cita: *Nihil deest praeter loci Apostolica recitationem per aliquot quattuor versus*. En el f. 220r leemos, a propósito del sintagma *quas omnibus partibus constantes: corruptum in Graeco, potest etiam verti, quas nec imperfectas quidem*. En el f. 227r, a propósito de *vult enim anima corporis membra ab iniuria sensus tueri*, se señala: *obscurus locus*. En el f. 232v, a propósito de *Non quod vitii pars adoriri eos hostiliter posset*, leemos: *Vide Graeca*. Y de nuevo en el cap. 79 (ff. 232v-233r) se comenta: *locus aliqua(n)to obscurus*.

También de la traducción de los *Opúsculos* se deduce que Pedro de Valencia es un traductor cuidadoso, que intenta reflejar de la manera más clara y directa posible el original del que parte, sin renunciar por ello a una expresión elegante y cuidada que no desdiga de la lengua de llegada. El traductor no parece nunca del todo satisfecho con su obra, sino que elabora y reelabora su texto de una manera paciente y exhaustiva, que nos es dado seguir en el autógrafo que conservamos, y no deja de aclarar y comentar problemas de interpretación o de lectura en los márgenes del manuscrito, que le sirven de incipiente aparato crítico. En su traducción de los opúsculos macarianos Pedro de Valencia se revela, pues, no sólo como un consumado helenista, sino también como un excelente filólogo y latinista.

La traducción castellana de las dos homilias, por su parte, ilustra, como contraste, la diferencia entre la traducción original, tal y como queda plasmada en el primer borrador del traductor, y la versión definitiva. A diferencia de las traducciones conservadas en manuscrito autógrafo, las dos castellanas, conservadas en copia apógrafo, están casi por completo libres de glosas, alternativas marginales o intralíneas, correcciones, transposiciones, etc. Cabe conjeturar, por tanto, que se copiaron no del original o borrador del humanista de Zafra, sino de la versión definitiva.

Sí debemos plantearnos la cuestión de si nuestro humanista tradujo al castellano estas dos homilias partiendo de un texto fuente en griego, o de las traducciones latinas existentes. Del cotejo de los textos parece poder afirmarse que nuestro humanista tradujo directamente del griego, lo que no quita que aquí y allá consultara también las versiones latinas. Que se sigue directamente el texto griego parece desprenderse claramente de la traducción, en la homilía V (259v) del sintagma: κλονῶν καὶ δελεάζων, que se vierte: *reuoluiendo y engañando*, mientras que Paltenio había traducido: *perturbans et delens*, dejándose llevar, sin duda, del parecido formal de δελεάζων y *deleo*. Pero no quiere ello decir que el intérprete se ciña de manera inexorable a la letra. En ocasiones amplifica el texto, para precisar conceptos que podrían no haber quedado claros; en 260v, por ejemplo, leemos:

"... son cosa inefable, que no se puede decir con palabras"

cuyo final traduce un simple ἀλόγητος, que Paltenio vierte *ineffabiles sunt*. En 262r, por su parte, leemos:

"y así para todas las ánimas qua aman a Dios es el primer mes *el que los Macedones llaman Xántico*, el que *los Latinos llaman Abril*"

cuyo final es amplificación del griego: Μῆν πρῶτος Ζανθικός, ὀκαλούμενος Ἀπρίλλιος

En cuanto a la calidad y exactitud de la traducción, podemos afirmar, sin caer en la exageración, que se trata de una versión ajustada, correcta y elegante, si bien no exenta del todo de algún descuido.

En lo que se refiere a la versión castellana del *Dictatum*, lo más llamativo parece el deseo de una fidelidad casi ciega a la letra del original, plasmado en una enorme cantidad de correcciones, y hasta de versiones alternativas. Este deseo de ceñirse al original, con todo,

vacila un poco en lo que se refiere a la disposición del texto. El traductor, en efecto, parece haberse dado cuenta, como cualquier lector atento, de la mejor organización del texto latino en su segunda parte, por medio de titulillos que se sitúan al margen, y procede a una división análoga de la primera parte en 39 capítulos,<sup>99</sup> señalados al margen. Pedro de Valencia, tan cuidadoso en el verter lo más literalmente posible las palabras del maestro, no duda, en cambio, en someter la estructura del texto a un verdadero proceso de *ordinatio*,<sup>100</sup> que facilite su lectura y la comprensión de sus partes.

<sup>99</sup> Alfonso de Cartagena actuó de manera semejante en su traducción del *De Senectute*, y explicó gráficamente sus razones en el prólogo: "E partile con capítulos porque asi como en la jornada ha plazer el que camina de fallar lugares o ventas, así en el estudio relieva mucho el reposo e distinción de razones"; tomamos la cita de A. A. Nascimento, "*Traduzir*; verbo medieval ...", p. 149.

<sup>100</sup> Sobre la *ordinatio*. M.B. Parkes, "The influence of the concepts of *ordinatio* and *compilatio* on the development of the book", en *Medieval Learning and Literature. essays presented to R.W. Hunt* (eds. J. J. G. Alexander & M. T. Gibson), Oxford, Clarendon Press, 1976, 115-141.





*Ángel Ruiz Pérez*

---

**Citas poéticas en Fray Luis de León**



**D**esde la edición de Quevedo de la obra poética de fray Luis, los estudiosos han dedicado sus esfuerzos a completar este corpus poético, distinguiendo por una parte en las poesías originales las auténticas de las espurias y completando por otra en las traducciones de textos sagrados y profanos las que aparecen diseminadas en su obra en prosa, incluyendo además las citas que no quedaron recogidas en la *editio princeps*.

Es lo que han hecho las últimas ediciones, las de García (1991<sup>5</sup>), Blecua (1990) y sobre todo la de Cuevas (1998), que no han desdeñado los fragmentos poéticos clásicos y bíblicos. Es aquí, creemos, donde todavía hay que afinar los datos, puesto que de algunos de esos fragmentos todavía no se ha identificado el original del que se tradujeron.

Quizá lo primero sea mostrar una lista completa de ellos, unificando también las referencias a los autores clásicos de acuerdo con las ediciones actuales más fiables. Resaltamos con un subrayado las que hemos identificado personalmente y también señalamos (sin detallarlas) las referencias a autores griegos en prosa y a los autores latinos, con las muy aisladas citas de autores modernos (españoles e italianos), aunque las inidentificadas hasta ahora también las aclaramos en su lugar. Consideramos citas poéticas las que fray Luis traduce tanto en verso como en prosa, pero que tienen un origen antiguo poético.

### **1. Lista de citas y referencias clásicas en la obra en prosa de fray Luis.**

*Cantar de los cantares* (ed. Blecua 1994)

- Poesía griega:  
Ninguna referencia.
- Prosa griega:  
Dioscórides (p. 82, 84, 153, 154), Galeno (p. 82, 153, 222),  
Aristóteles (p. 222), Flavio Josefo (p. 84).
- Poesía latina:  
Virgilio (p. 114), Ovidio (p. 290).

- Prosa latina:
  - Plinio (p. 82, 84, 154).
- Otros:
  - Ausias March (p. 103), Petrarca (p. 185: *Rime CC*).
  - De los nombres de Cristo* (ed. Cuevas 1977)
- Poesía griega:
  - \*1. p. 429: Sófocles, TrGF F 755.3.
  - Referencias generales a Teócrito (p. 222) y Homero (p. 401, 422).
- Prosa griega:
  - Platón (234, 401, 422), Aristóteles (p. 594), Epicteto (p. 237).
- Poesía latina:
  - Virgilio (p. 222, 526), Horacio (p. 410-11, 428), Ausonio (p. 433), Ovidio (p. 441), Terencio (p. 442), Séneca (p. 376).
- Prosa latina:
  - Cicerón (p. 429).
  - La perfecta casada* (ed. S. José Lera 1992a)
- Poesía griega:
  - p. 82: Eurípides, Hécuba, 1178-80 (Stob. IV, 22, 144, p. 552).
  - p. 84-5: resumen de Focílides IEG<sup>2</sup> F 14 y preterición de Semónides IEG<sup>2</sup> F 7 en (Stob. IV, 22, 192 y 193, p. 561-66) [cf. De la Huerga in Iob, Miguélez 1994, XIV, p. 274].
  - p. 94: Hesíodo, Op. 405 (en Erasmo Christiani Matrimonii Institutio p. 577).
  - p. 109-10: Referencia genérica a Homero.
  - \*2. p. 133: Agatón TrGF F 29.
  - p. 134: Eurípides, Andrómaca, 943-53 (Stob. V, 23, 4, p. 569).
  - p. 143-4: Naumaquio, GDRK I<sup>2</sup> F 29, 57-8, 63-9 (Stob. IV, 23, 7 p. 573, 1-9).
  - De la traducción del Pedagogo III, 2 de Clemente de Alejandría:
  - \*3. p. 150: Semónides, IEG<sup>2</sup> F 7, 2-4 (Stob. IV, 22, 193, p. 561, 15-17).
  - p. 151-2: Menandro, F 450 K.-A.
  - p. 152: Aristófanes Lisístrata 42-3.

- p. 152-3: Antifanes F 146 K.-A.  
 p. 153: Alexis F 103, 1-2, 7-22 y 25-26 K.-A..  
 p. 157: Eurípides IA 71-7.  
 p. 182: Menandro, F 815 K.-A. (Stob. IV, 23, 11, p. 574).  
 p. 197: Semónides, IEG<sup>2</sup> F 7, 67-8 (Stob. IV, 22, 193, p. 564, 14-15).
- Prosa griega:  
 Jenofonte (p. 85), Aristóteles (p. 117, 144), Diógenes Laercio (p. 90-91), Plutarco (p. 110, p. 176 en Stob. IV, 23, 49b, p. 585), Demócrito (p. 176 en Stob. IV, 23, 38, p. 581-2), Teano (p. 183; en Stob. IV, 23, 32, p. 580). [Casi todos en Vives, Luján, Erasmo].
  - Poesía latina:  
 Ausonio (p. 91).  
 Exposición del libro de Job (ed. San José Lera 1992b)
  - Poesía griega:  
 \*4. p. 167-8: Homero, Od. I, 32-4 (Stob. II, 8, 42, p. 172, 20-22).  
 p 201: referencia a Sileno: máxima griega tradicional.  
 \*5. p. 288: fragmento de comedia de autor desconocido, F 909 K.-A. (Stob. IV, 41, 51, p. 942-3).  
 p. 382: Píndaro, Olímpica I, 1.  
 \*6. p. 522: ¿Antifanes, F 265 K.-A. (Stob. IV, 10, 9, p. 330)?.  
 \*7. p. 632: Eurípides, Herc. 1291-3 (Stob. IV, 40, 4, p. 921).  
 \*8. p. 776: Hesíodo, Op. 179.  
 p. 193: Opiano, Halieutica, resumen de V, 71-351.  
 p. 664: referencia a Homero (genérica).
  - Prosa griega:  
 Arriano (p. 197), Alejandro de Tralles (p. 202), Pablo de Egina (p. 202), Galeno (p. 202, 265, 894), Aecio (p. 265), Epicteto (p. 523),  
 \*9. Tales de Mileto (p. 425: Stob. I, 8, 40a, p. 102 o Erasmo Adagia), Platón (p. 619 y 672-3), Aristóteles (p. 849).
  - Poesía latina:  
 Virgilio (330-1, 431, 567, 786, 797, 837,861), Horacio (318, 619, 796, 829, 837), Claudiano (833), \*10. Propercio (p. 659: Eleg. II, 15, 12), Ausonio (667, 829), \*11. Quinto Lutacio Cátulo (p. 671: FLP F 2.1 en Cic. ND I, 79, 2).
  - Prosa latina:

*Plinio (568), Cicerón (662).*

- *Otros:*

*Jorge Manrique (p. 412).*

## **2. Estudio detallado de las referencias no identificadas.**

Es el momento de detenerse en las referencias que hasta ahora no habían sido detalladas en las ediciones de las obras de fray Luis o no habían sido totalmente identificadas.

### **1. De los nombres de Cristo p. 429:**

“Bien dixo Sóphocles: Si Dios manda en mí, no estoy sujeto a cosa mortal”.

Es el fragmento de Sófocles TrGF F 755.3, que conservaron Filón de Alejandría (Quod omnis probus... III, 19): θεὸς ἐμοὶ ἄρχων, θνητὸς δὲ οὐδέ εἷς y San Ambrosio (Epistulae 7, 73): Iupiter mihi praeest, nullus autem hominum.

Remitimos a nuestro trabajo (Ruiz Pérez 2001) para detalles sobre las fuentes últimas del fragmento de Sófocles y su importancia para el pensamiento filosófico y teológico de fray Luis.

### **2. La perfecta casada p. 133:**

“que, como dice el versillo griego, del mirar nace el amar”.

Es un verso de tragedia de Agatón (ἐκ τοῦ γὰρ ἐσορᾶν γίγνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν), que fray Luis pudo tomar de Erasmo o haberlo leído en Clemente de Alejandría,

En los Adagia de Erasmo (1528, I, II, 79 col. 104) se lee: ex aspectu nascitur amor: ἐκ τοῦ εἰσορᾶν ἐγγίγνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν. [ (...) recoge referencias latinas similares]. Proverbii meminit Diogenianus.

Erasmo se está refiriendo a Diogeniano CPG I: IV, 48: ἐκ τοῦ γὰρ ἐσορᾶν γίγνεται ἀνθρώποις ἐρᾶν. También otros paremiógrafos antiguos lo transmiten (Macario Crisocéfalo CPG III, 72; Apostolio VI, 89; Zenob. II, 54).

De todos modos hay otra fuente que fray Luis pudo utilizar: el verso lo cita Clemente de Alejandría en el *Pedagogo* (III, 5, 32), poco después del capítulo que el propio fray Luis tradujo entero en *La*

*perfecta casada*. Así pues, la referencia la tomó de Clemente o a través de Erasmo.

3. La perfecta casada p. 150:

Se trata de un fragmento muy especial, porque es el único que no procede de un texto poético, sino de un pasaje en prosa; aparece dentro de la traducción que hace fray Luis de un capítulo casi completo del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría, que incluyó en *La perfecta casada*. El pasaje es el siguiente (San José 1992a: 149-151):

“Pero entre todos, Sant Clemente Alexandrino es el que escribe más estendidamente, diciendo: “Las que hermocean lo que se descubre, y lo que está secreto lo afean, no miran que son como las composturas de los egypcios, los quales adornan las entradas de sus templos con arboledas, y ciñen sus portales con muchas columnas, y edifican los muros de ellos con piedras peregrinas, y los pintan con escogidas pinturas, y los mismos templos los hermocean con plata y con mármoles traýdos desde Ethio-pía. Y los sagrarios de los templos los cubren con planchas de oro; mas en lo secreto dellos, si alguno penetrare allá, y, si con priesa de ver lo escondido, buscare la imagen de Dios que en ellos mora, y si la guarda dellos o algún otro sacerdote con vista grave, y cantando primero algún hymno en su lengua, y descubriendo apenas un poco del velo, le mostrare la imagen, es cosa de grandísima risa ver lo que adoran; porque no hallaréys en ellos algún dios como esperávades, sino un gato, o un cocodrilo, o alguna sierpe de las de la tierra, o otro animal semejante, no digno de templo, sino dignísimo de cueva o de escondrijo, o de cieno; que, como un poeta antiguo les dixo:

Son fieras sobre púrpura asentadas  
los dioses a quien sirven los Gitanos.

Tales, pues, me parecen a mí las mugeres que se visten de oro, y se componen los rizos, y se untan las mexillas, y se pintan los ojos, y se tiñen los cabellos, y que ponen toda su mala arte en este adereço muelle y demasiado, y que adornan este muro de carne, y hazen verdaderamente como en Egipto, para atraher a sí a los desventurados amantes. Porque si alguno levantase el velo del templo; digo, si apartase las tocas, la pintura, el bordado, el oro, el afeyte, esto es, el velo y la cobertura compuesta de todas aquestas cosas, por ver si hallaría dentro lo que de veras es hermoso, abominaríalas, a lo que yo entiendo, sin dubda. Porque no hallará en su secreto dellas, por moradora, según que era justo, a la imagen de Dios, que es lo digno de precio; mas hallará que en su lugar ocupa una fornicaria y una adúltera lo secreto del alma, y averiguará que es verdade-

ra fiera, mona con alvayalde afeytada o sierpe engañosa que, tragando lo que es de razón en el hombre por medio del deseo del vano aplazer, tiene el alma por cueva, adonde, mezclando toda su ponçoña mortal y rebosando el tóxico de su engaño y error, trueca a la muger en ramera a queste dragón alcahuete. Porque el darse al afeyte, de ramera es, y no de buena muger.”

Los dos versos centrales traducen la parte del texto que resaltamos (III, 2, 4-5):

οὐ γὰρ θεὸς ὁ ζητούμενος ἔνδον εὐρεθήσεται, ἐφ’ ὃν ἐσπεύσαμεν,  
αἴλουρος δὲ ἢ κροκόδειλος ἢ αὐτόχθων ὄφις ἢ τι τοιοῦτον θηρίον,  
ἀνάξιον μὲν τοῦ νεώ, χηραμοῦ δὲ, ἢ φωλεοῦ, ἢ βορβόρου ἀντάξιον·  
**ὁ θεὸς Αἰγυπτίων ἐπὶ στρωμνῆς ἀλουργῆς καταφαίνεται  
κυλιόμενον θηρίον.**

ταύτη μοι δοκοῦσιν αἱ χρυσοφοροῦσαι γυναῖκες, τῶν πλοκάμων  
τοὺς ἐνουλισμοὺς ἀσκοῦσαι, χρίσματά τε παρειῶν καὶ ὑπογραφὰς  
ὀφθαλμῶν καὶ βαφὰς μετιοῦσαι τριχῶν, καὶ τὴν ἄλλην βλακείαν  
κακομηχανώμεναι, κοσμοῦσαι τὸν περίβολον τὸν σαρκικόν,  
αἰγυπτιάζουσαι ὡς ἀληθῶς, ἐπισπᾶσθαι τοὺς δεισιδαίμονας  
ἐραστάς.

El que unas palabras sin estructura métrica discernible se traduzcan en verso y con unas palabras introductorias de su cosecha: “como un poeta antiguo les dixo”, es un hecho que ha producido perplejidad entre los comentaristas, comenzando por fray Luis Galiana, que en su edición (Galiana 1785: 156, citado por San José 1992a: 150, n. 157) afirma:

“Sant Clemente Alexandrino no pone esta sentencia, como de poeta; y así parece que, por haberla leído en alguno nuestro autor, la alegó como de tal. Pero ya que añadió de suyo esto, debería haberla mencionado, para darnos más noticia de una curiosidad, observada de tan pocos o ninguno.”

El padre Vega (1970: 290) comenta con sorpresa que “es cosa original. En Clemente no hay verso ni sentencia alguna así”; José Manuel Blecua (1990: 451, nº 15) se limita a recoger los dos versos incluyéndolos en los “Fragmentos auténticos de poetas clásicos” como traducción de Clemente de Alejandría. Más recientemente Cristóbal Cuevas (1998: 421, nº 94) la pone al final del libro segundo como complemento a lo que había reunido Quevedo (“Traducciones e imitaciones de poetas profanos”) y lo señala como “inidentificado”,



aunque en nota al pie añade: “fray Luis atribuye vagamente los versos a ‘un poeta antiguo’”. De las ediciones de *La perfecta casada* sólo comentan el pasaje Félix García, que se limita a señalar que “estos versos los añade de su cosecha Fr. Luis, pues no los cita Clemente Alejandrino” (1991<sup>5</sup>, I: 311) y Javier San José Lera (1992a: 150 n. 157), que señala ajustadamente que es la versión poética de un texto en prosa, remitiéndose a las sugerencias de Lía Schwartz (1996: 531-2); esta autora no encuentra a qué obra antigua atribuir el texto y se fija en el contexto, observando que la comparación de la mujer ‘afeitada’ (exterior adornado e interior repugnante) con un templo egipcio (suntuosidad exterior y culto ‘ridículo’ a un animal en el interior) es un *topos* clásico, que se encuentra en Luciano, Diodoro Sículo y Juvenal, aunque habría que precisar que la comparación en sentido estricto sólo aparece en Luciano, *Imágenes* 11 y antes en Estrabón (XVII, 1, 28), el autor más antiguo que se refiere a ello y la fuente de esta imagen en opinión de algunos (Smelik / Hemelrijk 1984), y que la imagen después de Clemente se vuelve a encontrar en los cristianos Orígenes (*Contra Celsum* III, 17) y Paladio de Helenópolis (*Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* IV, 27 Coleman-Norton). De todas maneras, señalar el *topos* clásico, que existe, no es un motivo para una traducción poética.

Nuestra propuesta para una mejor comprensión del texto es la siguiente: fray Luis, al traducir el pasaje de Clemente de Alejandría, observó en la edición *princeps* del texto griego (Clemente de Alejandría 1550) que en el margen izquierdo había dos líneas marcadas con unas comillas, que como se puede observar en otros casos de la misma edición, son indicación de cita. En concreto el texto señalado es:

καταφαίνεται κυλιόμενον θηρίον. ταύτη μοι δοκοῦσιν αἱ  
 χρυσοφοροῦσαι γυναῖκες, τῶν πλοκά-//  
 μων τοὺς ἐνουλισμοὺς ἀσκοῦσαι χρίσματά τε παρειῶν καὶ  
 ὑπογραφὰς ὀφθαλμῶν καὶ βαφὰς

La indicación del texto griego impreso no es absoluto clarificado-  
 ra; no sabemos por qué esas dos líneas se marcan, quizá haya un error  
 y corresponda más bien a un salto de línea y lo que se quería marcar  
 era la primera de las dos y la anterior:

νεώ, χηραμοῦ δὲ, ἢ φωλεοῦ, ἢ βορβόρου ἀντάξιον· ὁ θεὸς  
 Αἰγυπτίων ἐπὶ στρωμνῆς ἀλουργῆς//  
 καταφαίνεται κυλιόμενον θηρίον. ταύτη μοι δοκοῦσιν αἱ

χρυσοφοροῦσαι γυναῖκες, τῶν πλοκά-

Fray Luis pudo reconocer en las primeras palabras de una de las líneas (καταφαίνεται κυλιόμενον θηρίον) una alusión a la fiera que se revuelca, es decir al cerdo, en una larga tradición de la que luego haremos mención y la relacionó con un pasaje poético antiguo; pensamos en concreto en el *Yambo de las mujeres*, donde la mujer desaseada es comparada a una cerda que se revuelca en el fango (IEG<sup>2</sup> F 7, 1-6):

χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον	distinta [i.e. del varón] hizo la divinidad la mente de la mujer
τὰ πρῶτα. τὴν μὲν ἐξ ὑὸς ταινύτριχος,	en el principio. A una [la hizo] de la puerca de largas cerdas
τῆ πάντ' ἀν' οἶκον βορβόρω πεφυρμένα	que tiene tirado todo por la casa, manchado de cieno,
ἄκοσμα κείται καὶ κυλίνδεται χαμαί·	sin orden y rodando por el suelo;
αὐτὴ δ' ἄλουτος ἀπλύτοις ἐν εἵμασιν	y ella sin lavar y con ropas manchadas
ἐν κοπρήσιν ἡμένη πιαίνεται.	en la porquería sentada va engordando.

El animal al que veneran los egipcios en magníficos templos también tiene como lugar de vida el βορβόρω, el cieno, como afirma Clemente y traduce fray Luis justo antes del pasaje en verso: “sino dignísimo de cueva o de escondrijo, o de cieno; que, como un poeta antiguo les dixo...”. En el texto traducido en verso, el animal venerado es un animal κυλιόμενον, forma más usual en época de Clemente (κυλίω) para lo que en la época arcaica se solía poner con κυλίνδω (en el texto κυλίνδεται) y los dos términos los relacionaban directamente los diccionarios en uso en la época. Sabemos que fray Luis pidió uno en la cárcel: Barrientos (1991: p. 248-9, n<sup>o</sup> 43) recoge un documento en el que éste pide entre otras cosas “un vocabulario griego de marca” (para Barrientos sería el *Thesaurus* de Stephanus). Tanto el *Thesaurus* como el *Lexicon Graecolatinum* de C. Gesner y A. Arlenio, publicado en 1545 en Basilea, marcan la misma relación entre κυλίνδω y κυλίω. Fray Luis habría reconocido el texto de Semónides, que, como muchos otros que citó en *La perfecta casada*, se encuentra en la *Antología* de Estobeo (IV, 22, 93). De que conocía el texto no hay duda, pues cita otro pasaje del mismo poeta (nombrándolo como Simónides, un error habitual) en otro momento de *La perfecta casada* (San José 1992a: 84-5):

“Así que ésta es la primera alabanza de la buena mujer: decir que es dificultosa de hallar. Lo cual así es alabanza de las buenas, que es aviso para conocer generalmente la flaqueza de todas. Porque no sería mucho ser una buena, si hubiese muchas buenas, o si en general no fuesen muchos sus siniestros malos. Los cuales son tantos, a la verdad, y tan extraordinarios y diferentes entre sí, que con ser un linaje y especie, parecen de diversas especies. Que como burlando en esta materia, o Focílides o Simónides solía decir: En ellas solas se ven el genio y las mañas de todas las suertes de cosas, como si fueran de su linaje. Que unas hay cerriles y libres como caballos, y otras resabidas como raposas; otras ladradoras, otras mudables a todos colores, otras pesadas como hechas de tierra; y por esto, la que entre tantas diferencias de mal acierta a ser buena, merece ser alabada mucho.”

El hecho de que Fray Luis no cite expresamente en el caso que nos ocupa a Semónides puede explicarse porque en el texto de Clemente sólo puede verse a lo más un eco del texto sobre los cerdos de Semónides: la noción de un animal como el cerdo, especialmente indigno, por sucio, que recibe culto divino, se refuerza con la paradoja de que se siente ἐπὶ στρωμνῆς ἀλουργῆς, un tapiz de púrpura. Fray Luis debió de reconocer dentro del texto de Clemente (βορβόρου ἀντάξιον· ὁ θεὸς Αἰγυπτίων ἐπὶ στρωμνῆς ἀλουργῆς καταφαίνεται κυλιόμενον θηρίον), la mención del βορβόρου y del κυλιόμενον θηρίον, que era fácil asociar al texto de Semónides, uno de los de más dura misoginia de la Antigüedad, porque Clemente también está comparando a los animales con las mujeres, como Semónides. La duda sobre la no literalidad del texto le llevaría a dejar la referencia en “un poeta antiguo”, conocedor también de que Clemente gusta de hacer paráfrasis personales, no literales, de textos, especialmente los bíblicos.

También podría haber ayudado a esa consideración de que se hallaba ante un texto poético el hecho de que la frase griega que traduce tiene en algunos momentos un cierto carácter métrico: algunas palabras encajarían en esquemas de metros yámbicos, como los otros fragmentos del texto de Clemente que traduce en verso, y el propio texto, separado del resto del párrafo por un signo de puntuación tiene un tono de aforismo, con grupos de palabras muy marcados: ὁ θεὸς Αἰγυπτίων / ἐπὶ στρωμνῆς ἀλουργῆς / καταφαίνεται / κυλιόμενον θηρίον.

Para realizar esta atribución podía tener en mente otros textos que

contribuyesen a reforzar esa imagen del cerdo en el barro. Un aforismo clásico (citado por Gregorio de Chipre III, 93 Leutsch / Schneidewin) es ὕς λουσαμένη εἰς κύλισμα βορβόρου, ‘cerda que se lava en un revoltijo de cieno’ que además, y esto es importante desde el punto de vista de fray Luis, se refleja en la segunda carta de san Pedro (2Pet. II, 22), también mencionándolo como un refrán tradicional); el propio Clemente recoge en otra obra una variante, ὕες βορβόρω ἡδονται μάλλον ἢ καθαρῶ ὕδατι (‘los cerdos gustan más del cieno que del agua pura’) que remonta a Heráclito (Clem. *Strom.* II, 4, 3; Heráclito B 13 D.-K. Cf. Viano 1997:192); otra más, ὕς ἐν βορβόρω κυλίνδεται (‘el cerdo se revuelca en el cieno’) la transmite también Clemente (*Protr.* I 68, 7).

A ello se unirían varios adagios recogidos por Erasmo (*Adagia* 1528):

ὕς διὰ ῥόδων id est sus per rosas. Eudemus proverbium citat ex Cratetis fabula, cui titulus γείτονες, indicans dici soleri de agrestibus et intractabilibus (col. 866, II, 7, 23).

πίθηκος ἐν πορφύρα id est simia purpurata. In varios usus potest adhiberi paroemia, nempe vel in hos, qui tametsi magnifico cultu sint ornati, tamen eiusmodi sint, ex ipso vultu moribusque cognoscitur (col. 269, I, 7, 10).

πίθηκος ὁ πίθηκος, κἂν χρύσεια ἔχη σύμβολα id est simia simia fuerit, etiamsi aurea gestet insignia (col. 269, I, 7, 11).

El tema del cerdo en el barro y el de los animales indignos de las galas se encuentra además en muchos otros autores clásicos, como estudió bien Aubineau (1959).

A todo ello hay que unir las posibles referencias bíblicas. En la reedición que fray Luis hizo en 1586 de *La perfecta casada* añadió una larga traducción de un pasaje de Tertuliano, en el que destaca un fragmento (*De cultu foeminarum* II, 12, Kroymann 1954: 368):

“Verdad es que, las que se afeytan como ellas, poco se diferencian dellas; verdad es que los afeytes de la cara, las Escrituras nos dizen que andan siempre con el cuerpo burdel, como devidos a él y como sus allegados. Que aquella poderosa ciudad, de quien se dize que preside sobre siete montes, y quien mereció que la llamase ramera Dios, ¿con qué traje, veamos, corresponde a su nombre? En carmesí se asienta sin duda, y en púrpura y en oro y en piedras preciosas, que son cosas malditas, y sin que pintada ser no pudo la que es ramera maldita” (S. José Lera 1992a: 167)

subrayado nuestro).

Aquí no hay referencias a animales, pero la mujer que ‘en carmesí se asienta’ y ‘en púrpura’ es la Babilonia del *Apocalipsis* (XVII, 3-4):

καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. καὶ ἡ γυνὴ ἣν περιβεβλημένη πορφυροῦν  
(trad: la mujer es toda cubierta de púrpura)  
καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ, καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς,

La comparación con el texto original lleva a observar otra vez la peculiaridad de traducir ‘asentada’ donde originariamente pone ‘recubierta’ (περιβεβλημένη). Quizá ello se pueda explicar con otros textos del propio fray Luis:

Conforme a lo qual, y para significación dello, dezía en los Cantares la Esposa que Salomón hizo para sí una litera de cedro, cuyas columnas eran de plata, y los lados de la silla, de oro, y el assiento de púrpura, y, en medio, el amor de las hijas de Hierusalem. Porque esta litera, en cuyo medio Christo reside y se assienta, es lo mismo que este templo del universo, que, como digo, él mismo hizo para sí en la manera como para tal Rey convenía, rico y hermoso, y lleno de variedad admirable, y compuesto, y, como si dixésemos, artizado con artificio grandíssimo, en el qual se dize que anda él como en litera, porque todo lo que ay en él le trae consigo, y le demuestra y le sirve de assiento. (Los nombres de Cristo, “Amado”, Cuevas 1977: 597; subrayado nuestro)

Cristo aparece sentado en una litera recubierta de púrpura porque es rey; Babilonia, como ramera, pretende establecer un reino opuesto: lo mismo la mujer que se adorna, que realiza una parodia sacrílega de su imagen divina para igualarse a los animales inmundos que se veneran en suntuosos templos egipcios.

Otro texto se puede aducir también (*Poesía IX*, 16-30 (*Las Serenas. A Cherinto*, Cuevas 1998: 123-4, subrayado nuestro)

Passó tu primavera;  
ya la madura edad te pide el fruto  
de gloria verdadera;  
¡ay!, pon, del cieno bruto,  
los pasos en lugar firme y enjuto,

antes que la engañosa  
 Circe, del corazón apoderada,  
 con copa ponçoñosa  
 el alma transformada,  
 te junte, nueva fiera, a su manada.

No es dado al que allí assienta  
 si ya el cielo dichoso no le mira,  
 huir la torpe afrenta;  
 o arde, oso, en ira,  
 o, hecho javalí, gime y suspira.

En este poema de sátira moral a la disipación, el modelo de pecado es el cerdo que está en el ‘cieno bruto’, más exactamente ‘que allí assienta’; el pecado puede llevar a una degradación definitiva del hombre como la que hizo Circe de los compañeros de Ulises, a los que convirtió en cerdos.

Todo ese orden de ideas pudo verlo fray Luis reflejado en el poema de Semónides. La prioridad de este poema sobre otras referencias que fray Luis podía conocer se apoya también en otros aspectos interesantes:

Uno es la traducción de ‘asentadas’; en el texto lo que se encuentra literalmente es ‘revolviéndose’, pero como es sobre un lecho de púrpura escoge ‘asentadas’ (los diccionarios que podía usar le harían conocer el sentido de ‘revolviéndose’ sin posibilidad de error), pues con fieras ya existe contraste con la púrpura y eso es lo que quiere destacar: el animal indigno que recibe consideración divina (‘sentado en la púrpura’ era en el mundo clásico una indicación de realeza, como ‘el peso de la púrpura’ es símbolo de poder actualmente), es como la mujer maquillada que es adorada cuando su interior es indigno; es como el animal que se revuelca en el lodo, el cerdo en la asociación que fray Luis hizo con Semónides. Además en los versos de Simónides la mujer comparada a una cerda se sienta en el suelo y esto sería un indicio más de que fray Luis tenía delante los versos del poeta arcaico griego para traducir el pasaje por ‘asentadas’.

Otra indicación también importante para poner como modelo el texto de Semónides es lo que pone como introducción personal fray Luis: “como un poeta antiguo les dixo”; ¿a quién se refiere “les dixo”? Evidentemente a las mujeres. El yambo de Semónides tenía como tema las mujeres, pero fray Luis lo ve como un poema satírico-moral dirigido a ellas, a reformar sus costumbres, lo que le permite citarlo en

su obra cuando está traduciendo la crítica moral al exceso de adorno femenino de Clemente de Alejandría.

La dureza de Clemente de Alejandría para criticar el adorno femenino fue recuperada por fray Luis para su obra (por otra parte sus contemporáneos compartían esas ideas, hasta los más ‘humanistas’, como Vives), pero creyó detectar el reflejo de ideas de la poesía clásica y todo en un tono de sátira moral que le haría más aceptable el conjunto de ideas que recogió y traducir un pasaje en verso, haciendo de una línea en prosa dos versos que forman parte de su creación poética en un sentido más estricto que otras traducciones de su producción. En el fondo hay un conjunto de ideas que encontró interesantes: el hombre (la mujer), imagen de Dios, no puede ocultar esa imagen por el pecado, porque si no caerá en una idolatría peor que la egipcia.

4. Job p. 167-8:

*Los versos de Homero (Od. I, 32-4) también se encuentran en Estobeo (II, 8, 42, p. 172, 20-22), en la edición de las Eclogae de 1575. También es posible pensar en una traducción directa de la obra homérica, que sabemos que poseía en el original griego con traducción latina; en Barrientos (1991: doc. 43, p. 248-9, que hay que fechar entre el 11 y el 23 de enero de 1574) se recoge: “El maestro Frai Luis de León, preso en estas cárceles, digo: que para my defensa tengo necessidad de ciertos libros que estan en nuestra celda en Salamanca [...]: “Un Homero griego y latino”.*

5. Job p. 288:

“Del estado seglar alto y real, decía un antiguo poeta:  
En la prosperidad reposa el miedo;  
el peligro en lo claro y señalado,  
todo lo alto en hombres no es seguro,  
que con la envidia o tiempo viene al suelo  
a la cumbre del bien el que ha subido”.

S. José (1992b) y Schwartz (1996) aceptan la nota marginal (‘Apolodo’) del manuscrito de *Job*. En Estobeo (1543) sólo aparece la nota marginal de Apolodoro para el fragmento 49 (Apolodoro), pero sin distinguirlo de los fragmentos 50 (que pertenece a Filemón) y 51 (que sólo se titula en la edición moderna con Τραγικὸν ἐπεισόδιον).

Ahora se sabe que no es un fragmento de Apolodoro, sino un fragmento de comedia de autor desconocido: *F 909 K.-A. en Stob. IV, 41, 51, p. 942-3 (Gesner 1543: 486).*

τὰ μεγάλα δῶρα τῆς τύχης ἔχει φόβον  
καὶ τὸ πάνυ λαμπρὸν οὐκ ἀκίνδυνον κυρεῖ,  
οὐδ' ἀσφαλὲς πᾶν ὕψος ἐν θνητῷ γένει,  
ὁ περιέτρεψεν ἢ χρόνος τις ἢ φθόνος,  
ἐπὶ ἄκρον τις τοῦ καλῶς πράττειν δράμη.

En la traducción latina de Estobeo que hizo Gesner aparece así:

Magna fortunae dona non sine metu sunt:  
et splendor eximius periculo non uacat.  
denique nihil altum inter homines tutum est:  
ut quod euerti soleat uel tempore, uel inuidia,  
postquam aliquis culmen prosperitatis attingit.

Es interesante el que fray Luis lo atribuyera a Apolodoro porque con ello se prueba sin lugar a dudas (aunque otros indicios sean muy abundantes), que estaba tomando la cita de la obra de Estobeo.

#### 6. Job p. 522:

“Que como un poeta dice, el morir no es tan amargo en sí, como es trabajoso en su vigilia; y lo que antecede a la muerte de dolores y angustias y desatamiento de fuerzas y accidentes fieros que al corazón acometen, es peor que la muerte misma”.

Podría proceder de un fragmento de Antífanos (F 265 K.-A., en Stob. IV, 10, 9, p. 330), pero habría que aceptar que fray Luis hubiese leído *πρωί* ('aurora', 'vigilia') en lugar de *προίκα* ('gratis', 'en vano'), lo cual es un poco difícil de asumir, sobre todo porque en la edición renacentista no aparece así, ni en la traducción latina (Gesner 1543: 347).

ἐπεὶ γὰρ ἀποθνήσκειν ἀνάγκη γίγνεται,  
τὸ προίκα' ἀποθανεῖν ἔστι φανερά ζημία

En la traducción latina de Estobeo de Gesner.

quandoquidem necessitas incumbit moriendi  
gratis mori damnum est evidens.



7. Job p. 632:

“Que como el poeta griego dice:  
Al hombre que dichoso un tiempo ha sido,  
la mudanza es dolor, que el siempre hollado  
con el uso del mal pierde el sentido”.

Ya San José Lera (1992b) había identificado el autor, gracias a una cita paralela en Zúñiga (1584 *ad loc.*), por lo que sólo hay que precisar que es un fragmento del *Heracles* de Eurípides (1291-3, recogido en Estobeo IV, 40, 4, p. 921; Gesner 1543: 482):

κεκλημένω δὲ φωτὶ μακαρίω ποτὲ  
αἰ μεταβολαὶ λυπηρὸν· ᾧ δ' αἰεὶ κακῶς  
ἔστ', οὐδὲν ἀλγεῖ συγγενῶς δύστηνος ὢν

En la traducción latina de Estobeo de Gesner:

Viro, qui foelix aliquando uocatus fuit,  
molesta est mutatio: cui uero semper sinistra  
Fortuna fuerit, nihil dolet, cum ei familiaris sit calamitas.

8. Job p. 776:

“Los malos siempre mueren mozos, porque nunca llegan a tener seso de ancianos y, canos son niños; y siempre mueren temprano, porque es breve esta vida, por larga que sea, y no les queda otra después”.

Creemos que “canos son niños” puede ser un eco de un verso de Hesíodo (Op. 179), dentro del mito de las edades de *Trabajos y días*, la última será la de seres que vivirán muy pocos años, hasta el punto de que encanecerán al nacer:

εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν. (trad: ‘cuando al nacer sean de blancas sienes’)

9. Job p. 425:

“Como dixo un sabio: el tiempo es padre de la verdad, porque con ser luengo discurso la saca a luz y descubre”.

Esta referencia está en Stob. I, 8, 40a, p. 102, que atribuye la frase

a Tales:

Θαλῆς ἔφησεν, ὅτι σαφέστατος ἔλεγχος πραγμάτων ἀπάντων ἐστὶν ὁ χρόνος· οὗτος γὰρ τὴν ἀλήθειαν ἐμφανίζει. (trad. 'Tales dijo que la comprobación más segura de todo es el tiempo, pues él muestra la verdad')

También podría haber tomado la referencia de los Adagia de Erasmo (1528: p. 520).

10. Job p. 659:

“Como dice el poeta latino: En el amor los ojos son la guía”.

Es un verso de Propercio (El. II, 15, 12):

oculi sunt in amore duces.

11. Job p. 671:

“según aquel antiguo versículo que dice:  
Estaba acaso saludando a Febo  
al tiempo que apuntaba en el oriente”.

Es un fragmento de un poema perdido de Quinto Lutacio Cátulo (FLP F 2.1), que conservó Cicerón (De natura deorum I, 79, 2):

*Constiteram exorientem Auroram forte salutans  
cum subito a laeva Roscius exoritur*

Cada fragmento merecería un estudio detallado. Aquí sólo señalaremos como resumen final el hecho de que fray Luis depende directamente de antologías, especialmente la de Estobeo, algo que ya señaló Schwartz, pero que se confirma aquí todavía más. Eso no quiere decir que no conociera la literatura griega directamente: poseía ediciones de Sófocles, Homero, al que cita con frecuencia, tradujo la *Olimpica* I de Píndaro, largos pasajes de la *Andrómaca* de Eurípides y cita también a Teócrito, sin olvidar su conocimiento profundo de la poesía latina, singularmente Virgilio y Horacio. Pero su interés principal eran los estudios de exégesis bíblica y tanto la Biblia como los Padres de la Iglesia son sus ocupaciones principales, por lo que las citas poéticas clásicas son muchas veces ilustraciones de aspectos de

exégesis que conocería por medio de antologías.

Por otra parte, hay que destacar que fray Luis es más bien parco en la mención de textos poéticos clásicos. En varias ocasiones deja pasar la posibilidad de mencionarlos para no desviarse de su objetivo principal. Así en *Job XX*, 20, p. 510 afirma:

“Y Sant Pablo nos amonesta que nos contentemos con lo que tuviéremos, y dize con encareçimiento los peligros en que incurren los que dessean ser ricos; y los escritores gentiles ponen en muchos lugares muchas cosas bien dichas de lo que es medianía, que por ser ordinarias, no se refieren agora.”

También si comparamos su actitud con la de su maestro Cipriano de la Huerga, fray Luis destaca por su sobriedad. Cuando en *Job* (XXVII, 19, p. 610) compara la vida al sueño, su referencia es David:

“Abrirá, dize, sus ojos, y no a él, esto es, y no verá nada; que compara la vida al sueño y el morir al despertar dél, y la posesión destes bienes a lo que se sueña durmiendo, que entonces parece algo, y en volando el sueño y en abriendo los ojos, desapareze delante dellos, bolviéndose en viento. Que es lo mismo que decía David: Durmieron su sueño los ricos, y a la postre no hallaron nada en sus manos.”

Cipriano de la Huerga en un pasaje paralelo (Miguélez 1994, cap. XIV, p. 286) habla también de la vida como sueño y sombra, pero trae a colación a Sófocles y Píndaro, acudiendo a Estobeo, como se puede observar en la edición de Miguélez 1994; por otra parte, como señala Domínguez (1996: 154-5), Cipriano hace generoso uso de Estobeo en su obra:

Ad eundem modum Sophocles [TrGF F 13] hominem appellabat spiritum solum et umbram. Et Pindarus [P. VIII, 95] totam humanam vitam somnium umbrae appellabat, duabus rebus levissimis illam assimilans, quae nullam habeant subsistentiam.

Otra referencia que se puede comparar es la que recoge Huerga en el *Sermón de los Pendones* (1990: 260-61) similar a un pasaje de *Los nombres de Cristo* de fray Luis (1977: 401); es interesante señalar que Cipriano de la Huerga había pronunciado y publicado ese sermón en Alcalá en 1556, curso en el que fray Luis estuvo en Alcalá de alumno.

Huerga: “No sin grande causa, los sabios del mundo, que fueron tenidos en grande precio, llamaron pastores a todos los que toman el go-

bierno de muchas gentes. Homero, poeta excelente, este nombre da muy ordinariamente a los príncipes y emperadores de la gente griega. De la misma manera, Sóphocles llama a los reyes pastores y a la república llama majada. Xenophón, que en escribir historia ha sido tan estimado y ha hallado tan grande loa entre los hombres doctos y bien avisados, dixo que el officio de rey y de pastor era todo uno. No sólo por el demasiado trabajo de la gobernación pública, pero también por el modo de gobernar, que todo ha de ser amoroso.”

Fray Luis: “Y como Platón dize del officio del rey, que ha de ser de pastor, assí como llama Homero a los reyes, porque ha de ser para sus súbditos todo, como el pastor para sus ovejas lo es, porque él las apascienta y las guía, y las cura y las lava, y las tresquila y las recrea, assí Dios será entonces con su dichoso ganado muy más perfecto pastor, o será alma en el cuerpo de su Iglesia querida.”

Se puede tratar de una coincidencia general, pero es curiosa la relación que hacen los dos entre el título de Pastor de Cristo y el epíteto que Homero daba a los reyes.

La gloria de un autor no la da el mayor o menor número de citas clásicas que utiliza, sino el valor intrínseco de su obra. Cuando en fray Luis encontramos algún fragmento poético clásico, los pocos versos que cita son como pequeñas joyas que dan variedad a su discurso, con la finura de su nivel poético esta vez al servicio de la revivificación de la literatura clásica. Sus fuentes, como se ha podido ver, son sobre todo la obra de Estobeo, pero también los *Adagia* de Erasmo (sobre ejemplares en Salamanca cf. Hinojo 1988), y no es descartable que acudiera a otras antologías, tan comunes y usadas en la época. Por lo demás, algunas citas pudieron llamarle la atención en obras de personas cercanas, singularmente Cipriano de la Huerga, su maestro en Alcalá.

Que su interés principal no eran los clásicos es algo que queda claro por un texto que recogió Eugenio Asensio (1985) de la plática de su lección de oposición a la cátedra de Biblia (28 de noviembre de 1579):

“Las cátedras que he tenido de 20 años a esta parte no han tenido nombre de cátedras de Escritura, pero en lo que he leído en ellas, he declarado y enseñado mucha Escritura, como es notorio a mis oyentes (...). Mis cátedras tenían nombre de teología escolástica y en cualquier ocasión que se me ofreció, fue sagrada escritura lo que leí en ellas. Por

manera que si queremos hablar con verdad, yo ha 20 años que la leo en el hecho (...). Los que me conocen y tratan saben que ha sido aqueste mi principal estudio desde mi primera niñez. Y porque deseaba entender las letras divinas y sabía que para esto era necesario, con la teología escolástica y con la lición de los santos padres, el conocimiento de las lenguas y de la historia y de las demás letras humanas, no comencé a aprender los principios de la gramática griega o hebraica seis meses ha, sino desde mi primera edad me apliqué al estudio de todo aquesto que he dicho y no estoy arrepentido del trabajo que he puesto, ni de lo que ha aprovechado.”

Ello no quiere decir, como el propio fray Luis se encarga de señalar, que no hubiese dedicado mucho esfuerzo a los clásicos, dedicación de la que muestra un gran orgullo. Por lo demás tenemos la desgracia de que muchas de las fuentes que usó no han sobrevivido al tiempo; San José Lera (1992b: 72) recoge el testimonio del Padre Manuel Vidal (1751-58):

I p. 372b: “Gran copia de libros de una y otra lengua [griego y hebreo] vi i registré en la librería (que nos consumió el incendio de 1744) firmados i anotados de su mano (que por que nada le faltase, su letra era clara i bien formada, i mui conocida entre las demás antiguas) i ahun por esto se nos hizo más sensible el daño.”

II p. 275b: “Y además de los muchos manuscritos, nos fue mui sensible la pérdida de las Biblias, preciosísimas sin duda: pues además de las grandes hermosas Sixtinas, la Complutense i la Regia, perdimos las irrecuperables en pergamino de varia estimable antigüedad. Perdimos también entre muchos millares libros, los más selectos thesauros, Dictionarios i sintaxis de las lenguas Hebrea i Griega, i muchos de ellos marginados der eruditísimo i. Ven. M. Fr. Luis de león. De todos los impressos en aquella hermosa y vastísima pieza sólo reservamos como tres dozenas... que se habían entresacado como menos útiles.”

A pesar de tales pérdidas, que nos llevan a tener cierta cautela en lo que afirmamos sobre las fuentes clásicas de fray Luis, es posible señalar algunos textos que él seguramente usó.

### 3. Bibliografía.

Ediciones de poesías con las traducciones de fragmentos clásicos y bíblicos

- *Obras propias y traducciones latinas, griegas y italianas. Con la paráfrasi de algunos psalmos y capítulos de Iob...Dalas a la impresión D. Francisco de Quebedo Villegas, 1631.* Prol. de J. M. Blecua; transcrip. de A. Alonso González y J. Sanz Hermida, Ed. facsímil, Salamanca-Cuenca, 1992 [=Barcelona, 1994]

- F. García (ed.), *Fray Luis de León. Obras completas*, Madrid, BAC, 1991<sup>5</sup>

- J. M. Blecua (ed.), *Fray Luis de León. Poesías completas*, Madrid, Gredos, 1990

- C. Cuevas García (ed.), *Fray Luis de León. Poesías Completas. Obras en castellano y latín y traducciones e imitaciones latinas, griegas, bíblico-hebreas y romances*, Madrid, Castalia, 1998 [reimpr. formato reducido 2000]

- A. C. Vega (ed.), *Fray Luis de León. Poesías. Poesías originales. Traducción de clásicos. Traducciones sagradas*, Barcelona, Planeta, 1970

Ediciones de obras en prosa de fray Luis

- J. M. Blecua (ed.), *Fray Luis de León. Cantar de los Cantares de Salomón*, Madrid, Gredos, 1994

- C. Cuevas García (ed.), *Fray Luis de León. De los nombres de Cristo*, Madrid, Cátedra, 1977 (L. Hispánicas 59)

- F. Luis Galiana (ed.), *La perfecta casada, por el maestro Fr. Luis de León, ..., sexta impresion, nuevamente ilustrada i corregida por fray Luis Galiana, de la orden de santo Domingo, ...*, Valencia, Salvador Fauli, 1785

- F. García (ed.), *Fray Luis de León. Obras completas*, Madrid, BAC, 1991<sup>5</sup>

- J. San José Lera (ed.), *Fray Luis de León, La perfecta casada*, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, 1992a

- J. San José Lera (ed.), *Fray Luis de León, Exposición del libro de Job*, Salamanca, Eds. Univ. de Salamanca, 1992b

Referencias sobre traducciones de textos griegos en fray Luis

- J. M. Bover, "Fray Luis de León, traductor de san Pablo", *Estudios eclesiásticos* 9 (1928) 417-43

- R. Cao Martínez, “‘El que traslada ha de ser fiel y cabal...’ Observaciones sobre algunos textos citados por fray Luis de León”, *Revista Agustiniiana* 32 (1991) 989-1028 [textos de Epicteto]
- M. Fernández Galiano, “Notas sobre la versión pindárica de Fray Luis de León”, *Revista de Filología Española* 36 (1952) 318-21
- M. Fuertes Lanero, “Versión de la I *Olimpica* de Píndaro” *Religión y cultura* 11 (1966) 181-99; 12 (1967) 93-105; 13 (1968) 107-17; 15 (1969) 273-86
- L. Gil Fernández, "Fray Luis de León y los autores clásicos" en T. Viñas Román (coord.), *Fray Luis de León. IV Centenario 1591-1991. Congreso Interdisciplinar, 16-19 de octubre 1991. Actas*, El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1992, 277-305
- R. Herrera Montero, “Sobre la fortuna de Píndaro en el Siglo de Oro”, *CFC (EGI)* 6 (1996) 183-213 [184-91 sobre la traducción de la *Olimpica I* de Fray Luis]
- J.-M. Nieto Ibáñez, “San Macario de Egipto traducido en *De los Nombres de Cristo* de fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios* 211 (1998) 553-71
- A. Ruiz Pérez, “Una cita de Sófocles en *Los Nombres de Cristo* de fray Luis de León”, *CFC (EGI)* 11 (2001) 287-98
- L. Schwartz, “Las traducciones de textos griegos de Fray Luis de León y su contexto humanístico”, en V. García de la Concha / J. San José Lera (1996), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca, Eds. Universidad de Salamanca, 1996, 527-48

#### Otras obras

- Eugenio Asensio, “Fray Luis de León y la Biblia”, *Edad de Oro* 4 (1985) 5-31
- M. Aubineau, “Le thème du ‘bourbier’ dans la littérature grecque profane et chrétienne”, *Recherches de science religieuse* 47 (1959) 185-214
- J. Barrientos García (ed.), *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escorialenses, Madrid, 1991
- Clemente de Alejandría: Κλήμεντος Ἀλεξάνδρου τὰ εὐρισκόμενα ἅπαντα, Ex Bibliotheca Medicea, Cudebat Florentiae Laurentius Torrentinus..., 1550
- J. F. Domínguez Domínguez, “Tradición clásica y ciceronia-

nismo en Cipriano de la Huerga (1509/10-1560). Primer acercamiento”, en G. Morocho Gayo *et al.* (eds.), *Humanismo y Císter. Actas del I Congreso Nacional de Humanistas Españoles*, León, Servicio de Publicaciones Universidad de León, 1996, 151-97

- (Gesner 1543) Juan Estobeo, *Anthologion* 1543: *Ioannis Stobaei Sententiae ex Thesauris Graecarum delectae, quarum autores circiter ducentos & quinquaginta citat, & in sermones siue locos communes digestae, nunc primum a Conrado Gesnero Doctore Medico, Tigurino, in Latinum sermonem traductae sunt, sicut Latina Graecis e regione respondeant*, Tiguri excudebat Christoph. Froschoverus, Anno MDXLIII [cf. *infra* Wachsmuth / Hense]

- (Canter 1575) Juan Estobeo, *Eclogae* 1575: *Ioannis Stobaei Eclogarum libri duo, quorum prior physicas, posterior ethicas complectitur; nunc primum Graece editi, interprete Gulielmo Cantero una et Gemisti Plethonis De rebus Peloponnes. orationes duae, eodem Gulielmo Cantero interprete. Accesit & alter eiusdem Plethonis libellus Graecus de virtutibus*. Ex Bibliotheca C. V. I. Sambuci, Antverpiae, ex off. Christophori Plantini..., 1575

- G. Hinojo, “Los *Adagia* en la Biblioteca Universitaria de Salamanca”, en VV. AA., *Stephanion. Homenaje a María C. Giner*, Salamanca, 1988, 217-23

- Cipriano de la Huerga, *Prolegómenos y testimonios literarios. El sermón de los pendones*, en Gaspar Morocho (ed. general), *Cipriano de la Huerga. Obras completas. I*, León, Servicio de Publicaciones Universidad de León, 1990

- Cipriano de la Huerga, *Comentarios al libro de Job, introducción, edición latina, notas y traducción española*, C. Miguélez Baños (ed.), en Gaspar Morocho (ed. general), *Cipriano de la Huerga. Obras completas. II-III*, León, Servicio de Publicaciones Universidad de León, 1992-4

- Erasmo de Rotterdam, *Adagiorum Opus Desiderii Erasmi*, Sebastianus Gryphius Germanus excudebat Lugduni, 1528

- K. A. D. Smeljik / E. A. Hemelsjik (1984), “Who Knows not What Monsters Egypt Worship? Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 17, 4, Göttingen, 1984, 1852-2000 [índices 2337-57]

- C. Viano, “Héraclite et le plaisir des animaux. Rélativisme ou jugement de valeur?”, en B. Cassin / J.-L. Labarriére (eds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, 181-206

- Diego de Zúñiga, *Didaci Stunicae Salmanticensis Eremitae Agusti-*



*niani in Iob commentaria, quibus triplex eius editio Vulgata Latina, Hebraea et Graeca septuaginta interpretum, necnon et Chaldaea explicantur, et inter secum differre hae editiones videntur, conciliantur et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur.* Ad Philippum II Catholicum Hispaniarum Regens, Cum privilegio. Toleti Excudebat Ioannes Rodericus suis expensis, 1584

Ediciones modernas de autores clásicos

- (FLP) E. Courtney (ed.), *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- (GDRK) E. Heitsch (ed.), *Die griechische Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1963<sup>2-4</sup>
- (K.-A.) R. Kassel / C. Austin (eds.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin [I, *Prolegomena, Comoedia Dorica, Mimi, Phlyaces (cum Epicharmo et Sophrone)*, 2000; II *Agathenor-Aristonymus*, 1991; III. 2 *Aristophanes. Fragmenta*, 1984; IV *Aristophon-Crobylus*, 1983; V *Damoxenus-Magnes*, 1986; VI. 2 *Menander. Testimonia et fragmenta apud scriptores servata*, 1998; VII, 1989 *Menecrates-Xenophon*, VIII, 1995, *Adespota*]
- (CPG) E. von Leutsch / F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Hildesheim, Olms, 1965-91 [reimpr. ed. Göttingen 1839-51]
- (TrGF) S. Rardt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta. IV. Sophocles*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1977 [1999<sup>2</sup>]
- (Stob.) C. Wachsmuth / O. Hense (eds.), *Ioannis Stobaei Anthologii*, Hildesheim, Weidmann, 1974-5<sup>3</sup> [edición completa, que une las *Eclogae* (libros I-II) y el *Anthologion* (libros III-IV)]
- (=IEG<sup>2</sup>) M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, Oxford, 1989-92<sup>2</sup>



*Germán Santana Henríquez*

---

**El teatro humanista y religioso en el siglo XVI: la  
figura de Cairasco de Figueroa**



**E**l siglo XVI se ve transitado desde el punto de vista dramático por multitud de autos, farsas y coloquios. También por una suerte de diáspora de autores teatrales y por la consolidación de modalidades literarias a las que se dedican no sólo hombres de Iglesia, sino literatos y expertos en letras clásicas. Esta actividad escénica continuó, no obstante, tratando temas y motivos argumentales que habían propagado los espectáculos dramáticos de la Edad Media (tema del pecado de Adán y el paraíso perdido, la disputa de las Virtudes, las dudas y celos de San José, la danza de la muerte, etc.), fiel reflejo de la pervivencia de espectáculos cortesanos y nobiliarios como los momos, las justas, los torneos, las entradas y recibimientos triunfales, entre otros. Además, la fiesta religiosa concitaba en dos fechas señaladas, la Navidad y la Pascua de Resurrección, una producción teatral muy activa que con el tiempo confluirán en una tercera mucho más espectacular, la del Corpus Christi. Aunque se sabe demasiado poco de cómo y dónde fueron representadas estas obras, cierto es que las religiosas aún lo serían en recintos sagrados o en las propias iglesias y con motivo de las solemnidades de rigor. Más oscura y dudosa nos resulta la vida que pudieron llevar las profanas, en las que, junto a las viejas formas pastorales a la manera de Encina, hacía su aparición un tipo de “tragedia” de impronta clásica. Por tanto, nos encontramos con un público habituado a los espectáculos a cuyo encuentro acude todo un conjunto de profesionales del mismo. El hombre de letras tomará nota atenta de esta realidad. Esta actividad que acontece en torno a las sedes catedralicias, los templos parroquiales, los conventos y monasterios, los palacios señoriales y la propia corte regia experimenta una sustancial transformación en este periodo, pasándose de un teatro ceremonioso y ritual a otro que podemos calificar como “artístico”. Del mismo modo, las fiestas

<sup>1</sup> Este trabajo se realiza dentro del proyecto de investigación *Los humanistas españoles del siglo XVI y la Inquisición en Canarias*, subvencionado por la Dirección General de Investigación, BFF2000-1279-C03-03.

teatrales y las ceremonias jocosas, entre las que figuran las del *Obispi-lllo*, que se celebraba el día de San Nicolás a los Inocentes y que se inscribían, por tanto, en las invernales fiestas de locos (las *libertates decembris* de las Saturnales), y los cantos de Sibila, cantos de profecía, extraños y originales, de sabor arcaico y tono particulares, de gran tradición y vitalidad dramáticas (según nos refieren Diego Sánchez de Badajoz y su *Farsa del juego de las cañas* o el *Auto de la Sibila Casandra* de Gil Vicente) se amalgaman en un drama litúrgico heredado del sermón agustiniano en el que la profetisa pagana se ha cristianizado y asume el papel de predicadora, proclamando la victoria de Cristo sobre la vieja ley judaica y sobre el pecado. Por otro lado, el género de la égloga dramática, como signo de los nuevos tiempos, se extiende por doquier de la mano de Juan del Encina que actúa como modelo inmediato. En Italia, y más concretamente en Roma triunfaba la égloga recitativa y alegórica, poblada de elementos mitológicos y alusiones políticas, en una abigarrada mezcla de motivos y estilos. Este experimento de motivos paganizantes y mitológicos cristalizó en algunas piezas de Juan del Encina como en la *Égloga de Cristino y Febeo*. También en los ambientes de la curia romana, regida entonces por León X, deben situarse las comedias de Bartolomé de Torres Naharro y la primera edición en 1517 de la *Propalladia*, volumen que compendia toda su producción literaria y que contenía seis comedias precedidas y seguidas de diverso número de composiciones poéticas. Además, su preocupación por el teatro le llevó a escribir una breve teoría dramática al estilo de los autores italianos del Renacimiento como Giraldi, Speroni, Tasso, etc., que viene contenida en su célebre *Prohemio* en prosa a la *Propalladia*.

El teatro sacro español, heredero de las ceremonias dramáticas con que la Iglesia venía celebrando desde la Edad Media determinadas solemnidades litúrgicas, desembocará en una dramaturgia esencialmente didáctica, moralizadora e inspirada en la doctrina evangélica, lejos ya de las rememoraciones sobre los episodios de la vida de Cristo y los santos. A ello condujo las críticas severas de algunos representantes del humanismo cristiano del siglo XVI, como Luis Vives que censura las celebraciones de la pasión y muerte de Cristo que torpemente provocan la risa y hacen burla de las cosas más serias. De hecho, estos espectáculos se habían contaminado de elementos espurios e irreverentes que perturbaban el culto y la devoción. Can-

ciones jocosas, mascaradas, parodias carnavalescas se mezclaban con la rememoración de la palabra y episodios sagrados. El nuevo ciclo dramático del Corpus Christi irrumpe de forma notable, acusándose un proceso de reelaboración literaria que atienda más a contenidos didácticos y doctrinales. Así parecen mostrarlo los *Tres pasos de la pasión* y la *Égloga de la Resurrección* de Alfonso de Castrillo, la *Representación de la aparición que hizo Jesucristo a los discípulos que iban a Emaús*, de Pedro Altamira o el *Auto* de Juan Pedraza, relativo al descendimiento de Cristo al Infierno. También la *Farsa Sacramental* de López de Yanguas y la anónima *Farsa del Santísimo Sacramento*, o bien la *Farsa del molinero* de Diego Sánchez, contienen el diálogo doctrinal y la alegoría, procedimientos manifiestos y eficaces de esta escena reformada y moralizante que hallará su mayor concreción en el *Códice de Autos viejos*, repertorio de noventa y seis piezas sagradas, breves y en verso (fundamentalmente en quintillas), todas anónimas, y escritas para ser representadas en las fiestas del Corpus Christi. El procedimiento literario de la alegoría será sistemáticamente empleado en las llamadas *farsas sacramentales*, el género más original del *Códice*, verdadero teatro eucarístico cuyo tema único es el sacramento y cuya acción y argumento van encaminados a ilustrarlo y exaltarlo. La proclamación de la doctrina católica más ortodoxa, la tridentina, a través de las farsas, auténticos catecismos escénicos y cartillas de doctrina cristiana, mostrará un teatro de ideas que obedece a la enseñanza e ilustración de los dogmas de la religión católica y que pretende proporcionar al cristiano de base una norma de conducta que le encamine hacia su salvación. La aparición de compañías de actores profesionales en la segunda mitad del siglo XVI propiciará un lugar fijo para el espectáculo en los corrales, además de los contratos de iglesias y cabildos para que se representen los autos. El teatro se va a convertir en un espectáculo multitudinario con gran aparato y derroche de medios, además de con gran concurso de gentes. A ello hay que sumar la práctica de las representaciones dramáticas como ejercicio escolar en los colegios de jesuitas, tal y como se desprende de títulos como la tragedia de *Saul furens*, compuesta por Dionisio Vázquez, escrita toda en latín y representada con notable éxito en el palacio episcopal de Plasencia, la *Tragedia de la transmigración de Babilonia* del P. Alonso de Heredia, o la *Tragedia de Nabucodonosor* del P. Juan Álvarez. En ellas la alegoría se convierte en el procedimiento artístico más eficaz para proyectar los pormenores del suceso de actualidad dentro

proyectar los pormenores del suceso de actualidad dentro de un fondo doctrinal. Este teatro reformado tiene como uno de sus principales representantes a Diego Sánchez de Badajoz, cuyas veintiocho farsas dramáticas, recogidas bajo el título de *Recopilación en metro* (1554), suponen el exponente de un teatro sencillo y poco complejo que pone en escena una acción esquemática y desarrollada entre pocos personajes con un argumento alegórico que concentra una historia bíblica interpretada simbólicamente conforme a los sentidos de la exégesis, y donde la palabra y el gesto predominan sobre el aparato y el decorado, pues lo que interesa es la exposición doctrinal y discursiva más que la espectacularidad teatral.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y el derecho de conquista de la Corona provocarán un universal europeo, el mito del “buen salvaje”, que servirá para expresar la duda sobre la bondad del desarrollo cultural –tema favorito de los ilustrados-, a la par que se utilizará como repulsa de algunos contra las costumbres europeas. El brote de las literaturas nacionales y el cuidado de las lenguas vernáculas son fruto de un movimiento unitario y común que hemos dado en llamar humanismo. Frente a la sabiduría que se aloja en las universidades, que sigue conservando el latín como lengua de intercambio y comunicación, dominada por las órdenes religiosas, surge un nuevo modelo de intelectual que sirve a su señor y que trabaja para una causa política. Ejemplos claros de este nuevo hombre de letras son Maquiavelo, Arias Montano o Juan Ginés de Sepúlveda. Otro aspecto destacable es el enfrentamiento entre verdad universal y verdad de Estado, circunstancia que Felipe II en su afán por hacer de la palabra máquina de guerra, utilizará para crear los servicios secretos y una agencia de verdadera y falsa información, a cuyo frente colocará a los mejores y más reputados filólogos. Las letras se han cargado de pólvora y apuntan en todos los frentes. El monarca se servirá de ello para simular todo un reino de fantasmagóricas maravillas. Si la palabra sirve a la verdad suprema, también se puede utilizar para componer la suprema ficción. Los hombres de letras del siglo XVI ven ampliadas sus voces por todas partes gracias al fabuloso prodigio de la imprenta, y frente al intelectual que propugna Maquiavelo, el laico burgués que trabaja en el ámbito de un estado republicano, inmerso en una realidad civil y urbana, encontramos al humanista cortesano de Castiglione, el hombre ambicioso que busca un puesto de favor al lado de su príncipe y un cargo a su medida entre la jerarquía



un cargo a su medida entre la jerarquía eclesiástica.

Los antiguos mitos resurgen con toda intensidad en un auténtico renacimiento de las originarias formas clásicas. La conquista de América pone en primera línea el mito del buen salvaje, el mito del paraíso, la utopía de la ciudad perfecta en el más puro estilo de la *Ciudad de Dios* de San Agustín o la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, la erradicación del pecado y hasta la Fuente de la Eterna Juventud mezclada sincréticamente con la Leyenda del Dorado.

En medio de tales presupuestos estéticos y sociológicos surge este raro caso de brillante poeta renacentista que escribe para el resto del Imperio desde unas Islas que, en muchos aspectos, eran todavía territorio misional a mitad del siglo XVI. Bartolomé Cairasco de Figueroa nació en Las Palmas de Gran Canaria en octubre de 1538 de padre genovés, cuya familia procedía de Niza, y de María de Figueroa, apellido de primera generación criolla. El estatus social de su familia era elevado, pues su padre Mateo era nada menos que el Regidor de Canaria. A los diecisiete años comenzó sus estudios eclesiásticos en Coimbra, una vida de estudiante alegre y un poco tunante que, sin embargo, no impidió que fuera ordenado sacerdote en Agaete (Gran Canaria) en un templo “dedicado a la Virgen de las Virgenes / que derramó en agosto nieves cándidas”, como él mismo indica en su *Templo Militante*. En 1560 se traslada a Castilla y permanece nueve años fuera de la isla, aprendiendo Teología, Patrística y Cánones, como clérigo que era y como poeta en el crisol italianizante que dominaba su época. Viajó por España, Portugal e Italia, lo que le proporcionó una fuerte formación literaria y humanista que condiciona una voluntad comunicativa que podrá explayar con sus iguales en una tertulia que mantendrá desde 1580 y por espacio de veinte años en la huerta de su casa junto a la Iglesia de San Francisco, en el Real de Las Palmas y que estaba paganamente consagrada a Apolo Delfico. Asombra comprobar la calidad de los canarios y forasteros reunidos en aquel famoso parnaso local, los más brillantes escritores del siglo XVI: el historiador Abreu y Galindo, el ingeniero Leonardo Torriani, el poeta Antonio de Viana, Fray Alonso de Espinosa, etc. También Cairasco, como buen patriota, participó junto a un hermano suyo en la defensa de la ciudad ante el ataque del corsario Drake en 1551 y en el parlamento con el corsario Van der Doez, en 1599, cuando sus tropas proyectaban incendiar el Real de Las Palmas y su Catedral.

Tras cincuenta años de servicios eclesiales, Cairasco de Figueroa murió en 1610, sepultándose sus restos en la capilla de Santa Catalina de la Catedral de Las Palmas, cuyo epitafio reza:

*Lyricen et vates toto celebratus in orbe  
Hic iacet inclusus, nomine ad astra volans.*

La época social de Cairasco ha visto consolidarse un imperio territorial inmenso, del que Canarias ha sido la avanzadilla. Pero Cairasco no es un poeta cortesano con la posibilidad de buscarse la protección del rey Felipe II, o de las gentes de su entorno por medio de alabanzas de corte o de la intriga literaria. Le toca estar lejos del espacio cubierto por el mecenazgo aunque éste pudiera reducirse a hacer pasar por imprenta un manuscrito válido y a esperar una retribución con arreglo a los resultados comerciales de la obra impresa. No tuvo la suerte que tuvieron sus célebres contemporáneos afincados en Castilla (Fray Luis de León, Fernando de Herrera, entre otros). Su habitual residencia isleña le haría perder así el carro que guiaba la Historia de la Literatura Española, a pesar de que las primeras ediciones de Cairasco vieron la luz en Valladolid y Lisboa. Cairasco, como autoridad cultural entre los pocos cientos de pobladores del Real de Las Palmas, idealiza como Atlantes a la saga guanche y funda su mitología en la, por entonces, exuberante naturaleza del paisaje que describe tantas veces en sus versos. La colonia española, establecida hacía ya más de un siglo en las Islas, había puesto en práctica un régimen de repartimientos convirtiendo las tierras útiles en campos de caña dulce, cereales, frutales y pastos para el ganado, estando el autoabastecimiento asegurado, tanto para la población estable como para el frecuente pasaje transatlántico. Cairasco, un hombre que forma parte más de la élite alfabetizada que del común poblador, un individuo de esa minoría religiosa con luces que dice promover el progreso moral, dedicado a las artes liberales, hace que su figura de poeta culto quede cabalmente limitada a las letras, anulando sus posibilidades de relatar la realidad social contemporánea. Así ni una sola palabra sobre la esclavitud, las levas forzosas, la insalubridad del abasto, los impuestos, las epidemias, la penuria colonial. Nos encontramos con un hombre de vocación italianizante, tan impuesto en la poesía de su tiempo y formado en la imitación de este fluido tan poderoso, que sólo podía esperarse que el empeño estilístico desbordase una primera intención temática.

Aunque el *Templo Militante* sea la obra de más amplia difusión, Cairasco es autor igualmente de piezas de teatro: comedias en parte perdidas y en parte publicadas, tragedias de tema cristiano y entremeses representados en la Catedral de Las Palmas y otros que él mismo destruyó para no tener problemas con el tribunal de la Inquisición. Como traductor se le conoce una versión del *Goffredo Famoso* de Torcuato Tasso, aún inédita. Los versos de Bartolomé Cairasco se ven marcados por aquella transferencia formal que acepta las modas literarias dominantes: por el lado italiano recorre su obra los formatos petrarquistas, el aliento épico de Tasso y de Ariosto. Por el lado castellano es notable el influjo que sobre él tienen las adaptaciones hechas por Garcilaso, Boscán y Juan de Herrera, castellanizando las rimas por homonimia. Cairasco compone fácilmente en metros poéticos italianos: liras, silvas, octavas, tercetos, canciones y verso suelto. Pero sobre todo el verso esdrújulo lo haría célebre en el área de nuestro idioma. Esta elaboración particular de Cairasco, unida a los usos estilísticos de un poeta tan amigo del artificio, de las brillantes metáforas, del hipérbaton y los cultismos le acerca al concepto alegórico del mundo que tenía el barroco, un poeta efectista y conceptual al que ha ilustrado la brillantez retórica de Fernando de Herrera, tanto en las poesías profanas y mitológicas como en aquellas de temario hagiográfico. No es de extrañar la propuesta alegórica de un combate entre los vicios y las virtudes. Esta inclinación a la alegoría se observa cuando dispone las cohortes infernales como bestiario, cual si se tratara de un cuadro de El Bosco, su contemporáneo, cuyas increíbles pinturas fueron apreciadas y atesoradas por Felipe II en El Escorial. El acoso a la virtud es, en realidad, uno de sus temas favoritos. Sus heroínas, siendo santas, no evitan verse acosadas por el aparato del amor cortés: vírgenes y mártires pero también prototipos de damas petrarquistas.

Las Islas y sus gentes se presentan en los versos del canónigo erudito con mucha naturalidad, a la menor ocasión que encuentre de parangonar un formato de heroísmo épico, acercándolo a la geografía del lector isleño, que cuenta con mitología propia y puede refrendar *in situ*, y con visión menos idealizada, la lujuria vegetal pregonada por el poeta. El tratamiento de la nobleza y altivez de los aborígenes inaugura una larga andadura que tendrán los mitos aborígenes en las Letras Canarias, además de los esfuerzos de poetas foráneos en temática

canaria como Lope de Vega y sus “guanches de Tenerife” o los versos de Ercilla dedicados al árbol sagrado del garoé en su *Araucana*. Gran Canaria y su bosque, la llamada “selva de Doramas”, aquella que cubría una amplia zona de la vertiente norte de la isla, queda italianizada y cantada con acentos épicos, personalizando en la botánica su pura mitología. Nuestro poeta mezcla lo divino con lo profano, combina la temática devota con la mitología del paisaje vegetal, se extiende en la exaltación libidinal enmascarada de paganismo, arriesgando siempre la credibilidad lectora entre ambas fases de Musa tan genuina.

Elogiado por Lope de Vega y Cervantes, la estima de sus libros en la Corte era alta, lo que nos lleva a pensar que sus méritos lo harían par entre iguales de haber vivido una biografía peninsular. Víctima premonitoria del centralismo castellano, la suerte de tan insigne versificador hubiera sido otra si sus manuscritos no hubieran tardado en pasar a la imprenta, inexistente en Las Palmas en dicha época, lo que le hizo perder el carro de las glorias del idioma.

La significación de Cairasco de Figueroa es múltiple, pues, por un lado, él intenta conciliar el acervo grecolatino y el cristianismo, y por otro lado, porque pensar la clasicidad desde Canarias equivale a forjar un estado de conciencia que, previamente instado como respuesta al presente de una situación, propone una nueva interpretación del pasado. Nos encontramos con el primer autor natural de las islas que es verdaderamente consciente del espacio en que ocurre su inaugural experiencia poética, el descubrimiento de la *originariedad*, emprender a solas el hallazgo poético de su microcosmos. Esta estética va a propiciar la futura reconversión de una periferia en centro. Y así, el medio natural, lejos de ser un motivo secundario de la representación, -como es frecuente que ocurra en los poetas de los siglos XVI y XVII-, se convierte en el tejido de la representación misma, porque se asiste a la experiencia de la interiorización de un espacio. La condición de novohispano que hay en Cairasco es inseparable de la visión inaugural de su mundo inmediato. La naturaleza insular es definida y catalogada metafísicamente; ser fiel a la representación de las cosas contenida en este catálogo significa poseerlas, mediar entre ellas. Pero Canarias corre el peligro de ser una realidad que evoca un espacio de ficción. Lo soñado por los poetas y mitólogos clásicos va a obtener ahora el refrendo de una realidad incuestionable. Por otro lado, han de tenerse

muy presentes los pronunciamientos lingüísticos que pesan en el momento en que Cairasco inserta su obra en el *continuum* de la cultura occidental. El asunto de la representatividad literaria y diplomática de la lengua castellana es el tema que ocupa a la incipiente filología de entonces y, como tal, es objeto de debate entre casticistas e innovadores, es decir, partidarios del cultivo y desarrollo autónomos del castellano tal cual era sincrónicamente percibido, y partidarios de la aproximación del castellano al latín, sin desdeñar para ello la vía de la incorporación de italianismos. La creación literaria de Cairasco, muy atenta al enmarque geográfico en que se produjo, fue juzgada como la de un descastado cultural, especialmente si a las razones expuestas añadimos alguna más compleja, como es la de su simpatía explícita hacia el aborigen isleño, en estricta oposición al pensamiento de la Escolástica. Y es que nuestro autor, al igual que Viana, de Las Casas o Ercilla, dan réplica al pensamiento aristotélico y proponen una concepción ecuménica de la cultura. En su *Comedia del recibimiento* concede precisamente al aborigen “fuerte bárbaro” Doramas –el que presta nombre a la selva o bosque en que habita-, el más humilde de los personajes de la obra, el honor de recibir al obispo Rueda; el gesto es llamativo, pues encierra sin duda un homenaje a quien, en realidad, había sido decapitado por el conquistador Pedro de Vera, y exhibida su cabeza en una pica. La nueva situación hace que Doramas asimile la nueva lengua, que es al fin y al cabo un instrumento de comunicación, pero sigue conservando su condición y entendimiento del mundo. En relación con los escritores de la metrópoli, los poetas canarios tratarán de demostrar la posesión de no inferiores dotes intelectuales; la exaltación del solar isleño parece ser respuesta al desprecio de que son objeto por no haber nacido en territorio peninsular. En el caso de Cairasco, -no olvidemos su ascendencia italiana-, su conducta hace pensar en la sensibilidad de un prototipo muy próximo al del hombre criollo, de ahí que adopte en su *Templo Militante* una elocución en tercera persona y pida al lector de la “región hispánica” use “ojos no satíricos” para los versos “compuestos en Canaria de un canónigo”.

De su labor como dramaturgo se han conservado cuatro títulos: *Tragedia y martirio de Santa Caterina de Alejandría*; *Comedia del recibimiento*; *Comedia del Alma* y *Tragedia de Santa Susana*. En ellas observaremos sucintamente el tratamiento que hace Cairasco de la mitología clásica,

analizando los elementos y personajes míticos más notorios a lo largo de su producción dramática, y desenmascarando aquéllos no tan claros e incluso ocultos. Utilizaremos para tal fin la metodología de la *estética de la recepción* o *recepción de la literatura*, corriente de la crítica literaria moderna que persigue y preconiza un estudio de la obra literaria basada en la experiencia de los lectores y en sus efectos e influencias, y que toma como punto de partida el sistema relacional de varios elementos de un texto. Antes que nada conviene indicar que el teatro constituye el primer ejercicio literario del canónigo canario y así en la *Tragedia y martirio de Santa Caterina de Alejandría* se documenta la presencia de veintitrés personajes míticos definidos, además de diez apariciones circunstanciales de dioses y diosas anónimos. Curiosamente, el primer guarismo, veintitrés, coincide con el número de personajes de esta pieza, de los que cuatro son personificaciones de Virtudes y Vicios (Engaño, Inspiración, Paciencia y Perseverancia). También adelantamos que muchos mitos tienen que ver con el mundo de las sombras, y en este sentido es el Tártaro quien comienza esta lúgubre ristra y nos sirve como modelo. Concretamente y en la escena tercera, el personaje de Inspiración alude a esta región situada debajo de los propios infiernos, en la que eran encerrados los enemigos de generaciones y generaciones divinas: cíclopes, gigantes y titanes, especialmente. Este elemento primordial del universo engendró a varios monstruos: Tifón, Equidna, el águila de Zeus y Tánato, el genio de la muerte, por lo que poco a poco fue confundiendo con el infierno propiamente dicho, en la idea de “mundo subterráneo”, situándose generalmente en él el lugar donde eran atormentados los grandes criminales:

Si buscas hermosura y gentileza  
De los hombres él es el más hermoso;  
Si quieres valentía y fortaleza,  
Dél tiene miedo el *Tártaro espantoso*,  
(p.32)

La escena cuarta concentra un diálogo entre el Demonio, el Engaño y Rodamonte, trasunto éste último del hijo de Zeus y Europa que había sido adoptado por el rey cretense Asterión, Radamantis, famoso por su prudencia y justicia, y por presidir junto a Minos y Éaco el tribunal infernal que juzgaba a los muertos. Aquí fiel servidor de Lucifer que invoca a todas las criaturas maléficas que conforman la

*turba tartárica:*

Salid del hondo Averno, ardientes sátiros,  
Con resonante y furibundo estrépito;  
Salid, dragones, del *sulfúreo Tártaro*,  
Horrendos monstruos, fieras serpentíferas,  
Trifauce can, Plutón, y tú, Prosérpina,  
Con toda la demás *turba tartárica*.

(p.36)

La *Comedia del Alma* registra una única aparición de este personaje en la escena sexta, en un diálogo que concentra a un trío infernal, Lucifer, Pecado Mortal e Hipocresía, y donde el señor de las tinieblas comienza a renegar de su estirpe al no poder convencer al Alma a que se incline hacia el mal, mostrando a la par la fortaleza e integridad de la primera, y, por ende, el infructuoso intento por hacerla cambiar de opinión:

Reniego de Plutón y de Prosérpina,  
Del can Cerbero y del *horrendo Tártaro*,  
De Aleto, de Maguera y de Tisífone,  
Con todas las demás hambrientas víboras;  
Del barco do, rompiendo el agua turbia,  
Pasa el sucio Aquerón las tristes ánimas.

(p.183)

La *Tragedia de Santa Susana* documenta igualmente una sola alusión al Tártaro en la escena octava y, prácticamente, al final de la obra, donde la voz del Estudiante señala la moralidad de la pieza:

Viendo, pues, estos dos lascivos sátiros  
Que por aquí no pueden buscar término  
De infamia, afrenta, deshonor y escándalo,  
Levantán testimonios tan falsíficos  
Como el que aquí se ha visto, porque el ánima  
Con desesperación venga a rendírseles  
Y se den con ella en el *profundo Tártaro*  
Y en las tinieblas de su reino cóncavo.

(p.264)

*Espantoso, sulfúreo, horrendo, profundo*, adjetivos éstos que podrían describir otros espacios y seres igualmente siniestros como la Laguna Estigia, el Averno o las Furias, mitos que se contienen en la producción dramática de Cairasco de Figueroa, un autor de primera línea

pese a escribir desde la periferia.

### **Referencias bibliográficas:**

- Cairasco de Figueroa, B., *Obras inéditas I. Teatro*, introducción y notas por A. Cioranescu, Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1957.
- Cairasco de Figueroa, B., *Antología Poética*, edición de A. Cioranescu, Interinsular Canaria, S.A., Santa Cruz de Tenerife, 1984.
- Cairasco de Figueroa, B., *Antología Poética*, edición de A. Sánchez, Viceconsejería de Cultura del Gobierno de Canarias, Islas Canarias, 1989.
- Díez Borque, J.M., *Los géneros dramáticos en el siglo XVI: el teatro hasta Lope de Vega*, Taurus, Madrid, 1987.
- García-Bermejo Giner, M.M., *Catálogo del teatro español del siglo XVI*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996.
- Huerta Calvo, J., *El teatro medieval y renacentista*, Playor, Madrid, 1984.
- Padorno, E., *Algunos materiales para una definición de la poesía canaria*, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2000.
- Pérez Priego, M.A., *Estudios sobre el teatro del Renacimiento*, UNED, Madrid, 1998.
- Ruiz Ramón, F. – Oliva, C., *El mito en el teatro clásico español*, Taurus, Madrid, 1988.



*José Antonio Caballero López*

---

**Annio de Viterbo y la Historiografía española del  
siglo XVI**



**M**e propongo en esta comunicación hablar de las líneas maestras del proyecto de investigación que estamos desarrollando en la Universidad de La Rioja, financiado por la DGES y por la propia Universidad<sup>1</sup> y que lleva por título "Historiografía grecolatina e historiografía del Renacimiento: los *Commentaria* de Annio de Viterbo".

Afortunadamente ya no están tan justificadas aquellas quejas de estudiosos de la talla de Sánchez Alonso<sup>2</sup> y de Tate<sup>3</sup> acerca de la carencia de ediciones críticas de gran parte de la producción historiográfica española, en general, y de las historias latinas del Renacimiento español, en particular. Son ya muchos y muy buenos los estudios y las ediciones llevados a cabo en los últimos años, y de ello da cumplida cuenta la celebración de esta ya VI Reunión Científica sobre Humanistas Españoles. Pero todavía queda bastante trabajo por hacer. Todavía carecen de ediciones modernas asequibles, bien anotadas y comentadas, numerosas obras historiográficas; y, el hecho de que muchas de ellas estén escritas en latín, aún dificulta más su conocimiento por parte de la mayoría los historiadores de la Edad Moderna.

Pues bien, un equipo interdisciplinar integrado por filólogos clásicos, hispanistas e historiadores, coordinado por quien les habla, ha considerado oportuno sumarse a la labor editorial y nos hemos propuesto contribuir a llenar ese denunciado vacío en el estudio de nuestra historiografía.

Como se hace imprescindible, si se quiere llegar a resultados

<sup>1</sup> Referencias PB98-0194 y API-00/B05. Dejamos constancia aquí de nuestro agradecimiento a ambas instituciones.

<sup>2</sup> B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española*, Madrid, 1947, vol. I, p. VI: "Intentar una historia de la Historiografía española cuando gran parte de nuestra producción es aún insuficientemente conocida, parecerá tal vez prematuro. Son muchas, ciertamente las crónicas de toda especie que esperan aún su monografía o su edición crítica, e incluso abundan más de la cuenta los manuscritos que se mantienen inéditos"

<sup>3</sup> R.B. Tate, *Ensayos sobre la Historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, 1970, p. 2: "para poder componer una obra sólida sobre las historias latinas mayores, ha de prepararse una serie de textos bien anotados y editados. Hay cantidad de textos vernáculos que esperan todavía un editor".

satisfactorios a medio plazo, realizar acotaciones y delimitar el campo de trabajo, hemos centrado nuestro interés en la producción historiográfica del reinado de los Reyes Católicos, época en la que se dio un decidido impulso, por razones propagandísticas, a la redacción de obras históricas que reflejasen la nueva realidad política y, a la vez, investigasen los orígenes del pueblo castellano e hispánico. No es sin motivo que, en aquel entonces, la producción en latín adquiriera un gran auge y correspondieran a ella las obras de más valor<sup>4</sup>.

Al finalizar, en efecto, el siglo XV, Castilla sube con paso firme al escenario de la política europea. La estima internacional viene a ser un nuevo factor, vital en su vida cultural. Un contacto más estrecho con los eruditos italianos y sus pretensiones de superioridad intelectual y cultural, exigía que se hallase alguna respuesta a las crecientes acusaciones de barbarie y falta de madurez que salían de las plumas de los humanistas italianos.

Los historiadores españoles se habían esforzado denodadamente en señalar el número de gobernantes que la Península había dado al Imperio Romano y, desde el siglo XIII, se habían hecho serios intentos por establecer y difundir el pasado tan glorioso como antiguo de los españoles y de su monarquía. Es por ello por lo que Rodrigo Jiménez de Rada, el "Toledano", en su *De rebus Hispaniae*<sup>5</sup>, la primera historia monográfica de España desde la Creación y el Diluvio, se propone escribir, según dice en el prólogo, "sobre las antigüedades de España y también de lo que acaeció desde los tiempos antiguos y modernos" y dar a conocer "los pueblos por los que España sufrió calamidades y el origen de los reyes hispanos"<sup>6</sup>. El Toledano es, ciertamente, el primero en establecer de manera coherente el origen mítico de España con la procedencia diluviana de los hispanos (Túbal, nieto de Noé, habría sido el primer poblador de Hispania) y la leyenda

<sup>4</sup> Cf. B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española*, Madrid, 1947, I, p. 357-8.

<sup>5</sup> *Roderici Ximenii archiepiscopi de rebus Hispaniae libri X*, en *Hispaniae Illustratae...scriptores varii*, ed. A. Schott, 4 vols., Frankfurt, 1603-1605. La *Historia* del Toledano está en el volumen II, pp. 25-148. Hay edición moderna de J. Fernández Valverde, *Roderici Ximenii de Rada historia de rebus Hispaniae*, Corpus Christ., Cont. med., LXXII, Turnhout, 1987. De J. Fernández Valverde es también la traducción: *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de los hechos de España*, Madrid, 1989.

<sup>6</sup> Prólogo, 55-60: *de antiquitatibus Hispaniae et de iis etiam quae ab antiquis vel modernis temporibus acciderunt [...] a quibus gentibus calamitatis Hispania sit perpessa, et Hispanorum Regum origo.*

de Hércules y de Hispán, rey epónimo, como precedente de la monarquía española<sup>7</sup>.

Por supuesto la seria empresa de Jiménez de Rada tuvo sus continuadores. Alfonso X fue el primero de ellos en romance con su *Estoria de Espanna o Primera Crónica General*<sup>8</sup>. Le siguieron, entre otras, la *Hispaniae regum anacephaleosis* de Alfonso García de Santa María –o Alfonso de Cartagena– (1456)<sup>9</sup>, la *Compendiosa Historia Hispanica* de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1470)<sup>10</sup> y, exclusivamente dedicada a la historia antigua de España, la *Paralipomenon Hispaniae*<sup>11</sup> de Joan Margarit i Pau.

Pero la más influyente elaboración del pasado y justificación de la antigüedad de la Península y de sus pobladores no llegó hasta la publicación a finales del siglo XV de los llamados *Commentaria* o *Antiquitates* de Anio de Viterbo. Es ésta una obra importante para la comprensión de la evolución del género historiográfico, en general, y de las historias posteriores hasta bien entrado el siglo XVIII, tanto españolas como de otros pueblos europeos, en particular, en las que se le cita frecuentemente, bien para seguirle como autoridad, bien para criticarle por falsario.

No existe, sin embargo, ni edición moderna de los *Commentaria* de Anio, ni traducción al español. Nuestro objetivo es, precisamente, realizar la edición, la traducción y el estudio crítico del original latino de estos *Commentaria super opera auctorum diversorum de antiquitatibus loquentium; eiusdem chronographia etrusca et italica*, según reza el título completo, compuesta por Giovanni Nanni (Viterbo, 1432? - Roma, 1502), o, en latín, según el prurito humanista, Joannis Annius Viter-

<sup>7</sup> Cf. José A. Caballero, "El mito en las historias de la España primitiva", *Excerpta Philologica* 7-8 (1997-1998) 83-100.

<sup>8</sup> *Primera Crónica General de España*, ed. de R. Menéndez Pidal, Madrid, 1977 (3ª reimpr.).

<sup>9</sup> *Alfonsi a Cartagena Episcopi Burgensis Regum Hispaniae Anacephaleosis*, en *Hispaniae Illustratae...scriptores varii*, ed. A. Schott, 4 vols., Frankfurt, 1603-1605. La *Anacephaleosis* está en el volumen I. Hay una tesis doctoral inédita de Y. Espinosa Fernández, *Alonso de Cartagena, Hispaniae regum Anacephaleosis*, Madrid, 1989.

<sup>10</sup> *Roderici Santii Episcopi Palentini historiae Hispanicae partes IV*, en *Hispaniae Illustratae...scriptores varii*, ed. A. Schott, 4 vols., Frankfurt, 1603-1605. La *Compendiosa*, nombre por el que se la conoce, está en el volumen I, pp. 121-246.

<sup>11</sup> *Ioannis episcopi Gerundensis Paralipomenon Hispaniae libri decem*, en *Hispaniae Illustratae...scriptores varii*, ed. A. Schott, 4 vols., Frankfurt, 1603-1605, volumen I, pp. 7-120.

bensis<sup>12</sup>, un dominico famoso por sus dotes astrológicas y sus estudios de Historia Sagrada y de Cronología. No es casual que haya sido durante el pontificado del español Alejandro VI (Rodrigo Borja o Borgia. 1492-1503), en 1499, cuando obtuvo la más alta distinción de su carrera al ser elevado al cargo de Maestro del Sacro Palacio, es decir consejero personal del Papa en materia teológica. Entre sus funciones figuraban las de examinar, corregir o aprobar las obras que habían de imprimirse en Roma, y tenía asiento en la congregación del Índice.

La obra que nos ocupa se publicó por primera vez en Roma, en 1498<sup>13</sup>, sufragada por Garcilaso de la Vega (padre del poeta), a la sazón embajador español ante la Curia, y aparece dedicada a los Reyes Católicos, testigo como era el Viterbense de la cada vez mayor influencia española en la política europea. Su autor dice publicar y comentar por primera vez los originales<sup>14</sup> de las obras perdidas de

<sup>12</sup> De la bibliografía particular, bastante dispersa, sobre Annio de Viterbo cabe destacar los trabajos de R. Weiss ("An Unknown Epigraphic Tract by Annius of Viterbo", *ap.* C. P. Brand et al. (eds.), *Italian Studies presented to E.R. Vincent*, Cambridge, W. Heffer&Sons, 1962, pp. 101-20, y "Traccia per una biografia di Annio da Viterbo", *Italia Medioevale e Umanistica* 5 (1962) 425-41), que son de carácter biográfico; los de R. Crahay ("Réflexions sur le faux historique: le cas d'Annus de Viterbe", *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 69 (1983) 241-267) y de Christopher R. Ligota ("Annus of Viterbo and Historical Method", *JWCI* 50 (1985) 44-56) que estudian especialmente los objetivos y motivaciones ideológicas que Annio pudo tener para la falsificación de los testimonios antiguos; los de E. N. Tigerstedt, ("Johannes Annus and Graecia mendax", en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of B. L. Ullman*, Roma, 1964, II, pp. 293-310) y A. Biondo ("Annio da Viterbo e un aspetto dell'orientalismo di Guillaume Postel", *Bolletino della Società di Studi Valdesi* 132 (1972) 49-67), que destacan la ideología orientalizante, con el rechazo de la herencia cultural griega -*Graecia mendax*-, que traslucen los *Commentaria*; y los de E. Fumagalli ("Un falso tardo-quattrocento: lo pseudo.Catone di Annio da Viterbo", *ap.* Avesani, R. et al. (eds.), *Vestigia: Studi in onore di G. Billanovich*, Roma, 1984, vol I, pp. 337-63) y Walter Earl Stephens (*Berosus Chaldaeus: Counterfeit and Fictive Editors of the Early Sixteenth Century*, Cornell University, 1979) que son las más interesantes por abordar, aunque no de forma general, cuestiones de tipo filológico en relación con los *Commentaria*.

<sup>13</sup> El *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. II, Leipzig, 1926, la describe en el nº 2015 y cita 67 copias de esta edición; pero el elevado número de ejemplares que han pervivido indica que la tirada debió de ser mayor.

<sup>14</sup> Sobre el origen de los documentos el propio Annio dice en la carta dedicatoria a los Reyes Católicos que algunos fueron descubiertos en sepulcros y lugares escondidos en el momento de la conquista de la Bética por los Católicos Reyes; pero también afirma haber recibido los textos de Beroso de dos dominicos armenios en Génova en 1474 (fol. CXIVv.); los otros textos los habría conseguido en 1488, en Mantua (fol. CLIIIr.), y algunos procederían de unas *Colectanea Vetusta* reunidas por un tal Guillermo de Mantua en 1315 (fols. LVIII, LXIV, CLXIVv.), seguramente todo ello invención de Annio (*cf.* R. Weiss, "Traccia per una biografia di Annio da Viterbo", *Italia Medioevale e Umanistica* 5 (1962) 425-41; p. 431).

determinados autores de la antigüedad, que interpreta para extraer de ellos la información o el dato cronológico o geográfico que le interesa. Los autores y obras en cuestión son:

Beroso Caldeo (*Defloratio Caldaica*, un epitome de la historia de los caldeos; que constituye, para Anio, el criterio básico de verdad para valorar los testimonios de otros historiadores y el fundamento de su propia cronología universal; es el autor que cita el viterbense con mayor frecuencia y cuyos textos ocupan más espacio en los *Commentaria*: hasta cinco libros, de ahí la frecuente metonimia de nombrar Beroso a Anio<sup>15</sup>); Manetón (*Supplementa ad Berosum*, un complemento a la cronología de Beroso referido a las dinastías egipcias); Metasthenes<sup>16</sup> (*De iudicio temporum et annalium Persarum*, que contendría la historia de asirios y persas); Filón (*Breuiarium de temporibus*, acerca de la historia hebrea y, sobre todo, de la genealogía de Jesucristo); Arquíloco<sup>17</sup> (*Epithetum de temporibus*, en que se da una primera concordancia de la cronología griega y la babilónica); Jenofonte (no el historiador, sino cierto hijo de Grifo que escribió un libro *De aequivocis*, una especie de teogonía desde Saturno hasta la fundación de Troya, que el evemerismo permite interpretar como una sucesión de auténticos reyes); Antonino Pío (fragmentos de un *Itinerarium* para uso de peregrinos que le suministra información sobre varios topónimos antiguos); Propercio (la elegía al dios Vertumno<sup>18</sup>, que Anio identifica con Noé); Marco Catón (fragmentos de un *De origine Italiae* que atestigua la antigüedad del pueblo etrusco en Italia), Fabio Píctor (*De aureo saeculo* y *De origine urbis Romae*, que trataría sobre los tiempos legendarios de Roma, cuya fundación por Noé-Jano y edad de oro se retrotraen a los tiempos inmediatamente posteriores al Diluvio); Mirsilo de Lesbos (*De bello pelagico*, que, a pesar de su origen griego, escribe certeramente sobre los antiguos pobladores de Italia y sobre el origen

<sup>15</sup> Anio, como seguramente el Beroso auténtico, quería ampliar y superar el ángulo de visión griego para hacer conocer la realidad según otros pueblos más antiguos, el caldeo, especialmente.

<sup>16</sup> Una modificación voluntaria del Megasthenes de las fuentes. Es probable que el título de su apócrifa obra, *De iudicio temporum*, se derive de una cita de Pedro Comestor, que en su *Historia Scholastica* (col. 1453) escribe "Megasthenes in libro Iudiciorum" en lugar del correcto "Indicorum" (cf. E. Fumagalli, "Un falso tardo-quattrocentesco: lo Pseudo-Catone di Anio da Viterbo, en *Vestigia: studi in onore di G. Billanovich*, I, Roma, 1984, pp. 337-363, p. 350, n. 36).

<sup>17</sup> No identificable con el poeta, aunque de su misma época.

<sup>18</sup> Es la elegía IV, 2 de Propercio, el único texto auténtico de toda la colección.

de los tirrenos/etruscos); Cayo Sempronio (autor de un *De diuisione et chorographia Italiae*, otra prueba documental más de la antigüedad y gloria del pueblo etrusco); y Mario Aretio (*De situ insulae Siciliae*, un librito sobre la historia de los pobladores y los topónimos de la isla). Es decir, autores sin sospecha de parcialidad, según Annio, procedentes del ámbito babilónico-persa, del ámbito griego y del romano, que atestiguan la historia de las cuatro monarquías que constituyen el referente cronológico de su historia universal, desde Adán hasta Rómulo: la asiria, la persa, la macedonia y la romana. Además, Annio de Viterbo cita una gran cantidad de autores en sus extensísimos comentarios a esos textos<sup>19</sup>. Entre ellos, con más frecuencia, a Flavio Josefo, Julio el Africano y Eusebio; a Heródoto, Jenofonte, Diodoro y Estrabón; y a Dionisio de Halicarnaso, Varrón, Plinio, Trogo/Justino, Pomponio Mela y Orosio<sup>20</sup>. Asimismo, aprovecha a poetas y filósofos; entre ellos a Virgilio, con su comentarista Servio, a Lucano, a Séneca, etc. Y, por supuesto, se alude constantemente a los textos de la Biblia. No olvidemos que Annio era profesor de teología y experto exegeta de la historia sagrada, que él pretende aquí conciliar con la historia de los babilonios, asirios, egipcios, griegos y romanos<sup>21</sup>. En magnífica coherencia, los testimonios de sus tres tipos de fuentes (los documentos descubiertos pretendidamente por él mismo, las citas de autores antiguos y los textos de la Biblia) recorren toda su obra en referencias cruzadas, justificando recíprocamente sus aseveraciones. El autor revela, en fin, como buen humanista, la práctica moderna de una exploración múltiple de fuentes, pues, en la consecución de sus

<sup>19</sup> Seguramente los autores de los que ha sacado la noticia de aquellos cuyos textos inventa. Así, de Flavio Josefo y Eusebio ha podido conocer a Beroso y a Manetón. De Dionisio de Halicarnaso ha podido saber de Mírsilo, Fabio Píctor, Catón y Sempronio, etc. Cf. R. Crahay, "Réflexions sur le faux historique: le cas d'Annius de Viterbe", *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 69 (1983) 241-267; p. 253.

<sup>20</sup> Es interesante el hecho de que apenas se cite a Tito Livio, a quien acusa de mendaz y de tergiversar la historia en beneficio de los romanos y en perjuicio de los etruscos. Cf. fol CXCVIII r (edición de Amberes, 1545): "At liuidus fuit Liuius vt hic notat Antoninusqui vt funditus extingueret Thuscorum splendorem, et triumphos obnubilaret ab eis partos, non a Romulo gestos, omnino etiam scribere vnum verbum neglexit. Quod profecto inuidissimi hominis est officium, et negligentis veritatem in historia".

<sup>21</sup> Bien es verdad que, en el caso de los historiadores griegos, para tacharlos, cuando puede, de "mendaces" y proclamar, en contraposición, la verdad de la Biblia, cuya autoridad se sustenta en la de otros autores antiguos y viceversa. Cf. E. N. Tigerstedt., "Johannes Annius and Graecia mendax", en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of B. L. Ullman*, Roma, 1964, II, pp. 293-310, p. 309.



objetivos historiográficos, realiza la lectura directa de los autores, la investigación de archivos, la arqueología, la epigrafía y la indagación lingüística.

Su metodología histórica siempre es la misma: primero construye un marco cronológico sumario en el que se suceden, desde el diluvio, los diferentes gobernantes del mundo en las diversas regiones y pueblos. Después, retrocede paso a paso invocando para cada tiempo y para cada gobernante la autoridad de autores y textos antiguos y aduciendo como prueba los nombres de los lugares, porque –afirma Annio– "como Beroso sugiere y otros antiguos autores han escrito", era habitual que los diversos gobernantes perpetuaran su memoria fundando ciudades o colonias y dándoles su propio nombre<sup>22</sup>. El evemerismo hace el resto, de manera que las antiguas leyendas se integran fácilmente en la historia y permite que hasta los poetas sean considerados como fuentes ciertas para la investigación histórica. No nos puede sonar más a Diodoro Sículo, seguramente su modelo literario: el mismo evemerismo, el mismo recurso a los epónimos, las mismas fusiones o desdoblamiento de personajes legendarios<sup>23</sup>.

Semejante método histórico<sup>24</sup>, llevado por Annio a su máxima expresión, crea, a su vez, escuela y durante los siglos posteriores serán numerosos los pretendidos historiadores dispuestos a justificar la antigüedad y, por ende, la ejecutoria de nobleza, de personas, ciudades o reinos fundándose en supuestos hallazgos de testimonios antiguos y en la interpretación interesada de topónimos y leyendas<sup>25</sup>.

A pesar de que se produjeron muy tempranas denuncias sobre la

<sup>22</sup> Cf. fol. LXXXVIIIr/v (edición de Amberes, 1545): "Deinde insinuat, quod etiam quidam authores scribunt, veteres pro inito regno solitos die acclamationis regiae, sua sacrare simulachra, vel titulos inscribere ad memoriam, et oppida aedificare, et colonias mittere suo nomine illustratas ad perpetuam memoriam gestae rei, et ad fulgorem nominis propagandum, et ob id vetusta nomina locis indita faciunt in historia efficacissimum argumentum, vt in praemissis libris et commentariis comprobatur.

<sup>23</sup> Cf. R. Crahay, "Réflexions sur le faux historique: le cas d'Annius de Viterbe", *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 69 (1983) 241-267; p. 247.

<sup>24</sup> Cf. C. R. Ligota, "Annius of Viterbo and Historical Method", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987) 44-56.

<sup>25</sup> Sobre la ideología que subyace en las falsas crónicas *vid.*, desde la teoría pragmática, el artículo de Pedro Córdoba, "Las leyendas en las historiografías del siglo de oro: el caso de los 'falsos cronicones'", *Críticón (Toulouse)* 30 (1985), pp. 235-253. Cf. p. 239: "las leyendas forjadas en las postrimerías del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII defienden una visión inmanente de la historia, desgarrada por la 'guerra de razas' y los enfrentamientos locales".

inautenticidad de los textos<sup>26</sup>, la influencia y aceptación de los *Commentaria* de Annio fue inmensa en toda Europa<sup>27</sup>, a juzgar por el número de ediciones que de ella se hicieron durante los siglos XVI y XVII en diversos países: Francia, Alemania, Holanda, Italia, contaron con sus propias ediciones. E incluso se hicieron dos traducciones al italiano en el siglo XVI; la más famosa, la realizada por Sansovino e impresa en Venecia en 1583<sup>28</sup>, y también se hizo una especie de paráfrasis en inglés a comienzos del XVII<sup>29</sup>. El éxito era esperable. Annio hace gala de una inmensa erudición y "daba precisiones estu- pendas –apunta Caro Baroja– en punto a cronología, una actividad que ha producido a veces verdaderas monomanías. Por otra parte, era fabulosa también la cantidad de noticias que se reunían acerca de tierras y ciudades, noticias que las hacían más venerables por su antigüedad y más ilustres por los grandes acontecimientos sucedidos en ellas en épocas inimaginablemente remotas"<sup>30</sup>. Además, cualquier país podía encontrar en él el testimonio de sus prístinos orígenes, pues todos los pueblos conocidos en la Antigüedad, desde los egip- cios a los germanos, están ordenados genealógicamente en el texto con las listas de sus correspondientes gobernantes o reyes<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> La primera atestiguada es de 1504, realizada por Pietro Crinito, *De honesta disciplina*, XXIV, 12. Cf. E. N. Tigerstedt, "Johannes Annius and Graecia mendax", en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of B. L. Ullman*, Roma, 1964, II, pp. 293-310; p. 296 y s. La sospecha sobre la autenticidad y, a la vez, la fortuna de las invenciones de Annio la resume, con gracia, Erasmo cuando escribe en 1518: "mihi non admodum satisfaciunt quae ab Annio colecta sunt, scriptore, ut mihi subolet, primum temerario, deinde glorioso, postremo Praedicatorum" (*Opus epistolarum*, ed. P.S. Allen, III, Oxford, 1913, 237-238).

<sup>27</sup> Para la influencia de Annio en la historiografía europea cf. C.G. Dubois, *Celts et Gaulois au XVIe siècle*, Paris, 1972; R.E. Asher, *National Myths in Renaissance France: Francus, Samothés and the Druids*, Edimburgh, 1993; M. Wifstrand Schiebe, *Annius von Viterbo und die schwedische Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts.*, Uppsala, 1992; Walter Earl Stephens, *Berosus Chaldaeus: counterfeit and fictive editors of the early sixteenth century*, (Ph.D.) Cornell University, 1979; Richard T. John, *Fictive ancient history and national consciousness in early modern Europe: the influence of Annio of Viterbo's 'Antiquitates'*, (Ph.D.) University of London (Warburg Institute), 1994.

<sup>28</sup> La otra es de 1550 y tiene por título *I cinque libri de le antichita de Beroso sacerdote caldeo. Con lo commento di Giovanni Annio di Viterbo teologo eccellentissimo. Il numero de gli altri autori che trattano de la antichita si legge ne la seguente pagina. Tradotti hora pur in italiano per Pietro Lauro Modonese. - In Venetia : per Baldissera Constantini, al segno de San Georgio, 1550.*

<sup>29</sup> Richard Lynche, *An historical treatise of the Travel of Noah into Europe*, A. Islip, London, 1601.

<sup>30</sup> J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia*, Barcelona, 1992, p. 54.

<sup>31</sup> Los orígenes de España y la lista de sus reyes merecen para Annio un trato especial (cf. *infra*), de ahí que les dedique un libro en exclusiva.

Presentamos aquí, a partir de la colación que hemos realizado, un intento de ordenación de ese marasmo de ediciones del texto de Annio<sup>32</sup>. Destacamos tres ediciones fundamentales:

1498. Es la *editio princeps* o "romana". Un incunable in-folio sin página de título ni foliación, que lleva al final la anotación: *Commentaria fratris Ioannis Annii Viterbensis ordinis predicatorum Theologiae professoris super opera diuersorum auctorum de antiquitatibus loquentium confecta finiunt, Roma, in Campo Flore Anno Dni. M.CCCCXCVIII. Die III mensis Augusti. Impresa per Eucharium Silver alias Franck. Sedente Sanctissimo in Xpo. patre et dno. d. Alexandro Papa VI, anno eius sexto*<sup>33</sup>. El texto comienza con una carta dedicatoria a los Reyes Católicos y la materia se distribuye en diecisiete libros. El primero lo constituye una tabla detallada de contenidos (*digestio Pliniano more*), cuyo orden no se corresponde exactamente con la disposición real de los libros en esta edición romana. El libro II contiene las llamadas *Novem Institutiones Etrusci ad eosdem Catholicos Hispaniarum principes* y que son estudios sobre la historia de Etruria a partir del comentario de ciertas homonimias (*de aequivocis*) y de un repertorio de inscripciones etruscas (*de excisis memoriis*) que Annio presenta transcritas y traducidas. Los libros III a XI contienen los textos comentados de los autores con cuyos testimonios reconstruye la historia más antigua del mundo y, particularmente, de Italia y Etruria: Propercio (III), Jenofonte (IV), Fabio Píctor (V), Mirsilo de Lesbos (VI), Marco Catón (VII), *Itinerarium* de Antonino Pío (VIII), Sempronio (IX), Arquíloco (X) y Metástenes (XI). El libro XII, aunque figura en la tabla con el título "Capitula ex chronographia quatuor Monarchiarum", no está; en su lugar aparecerá el famoso libro sobre los reyes y las antigüedades de España, que no está indexado en la *digestio*<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Los manuscritos originales están perdidos. Según noticia de Tomaso Mazza (*Apología per frate Giovanni Annio Viterbese*, Verona 1673, 5 ss.), el Cardenal Carvajal adquirió los manuscritos tras la muerte de Annio y se los llevó a España. Los manuscritos consignados en el *Iter Italicum* son copias de ediciones (por ejemplo el Ms. 8º 2 de la Universitetsbibliothek de Oslo, con 87 fols.). Cf. E. N. Tigerstedt, "Johannes Annius and Graecia mendax", en *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of B. L. Ullman*, Roma, 1964, II, pp. 293-310; p. 299 n. 1.

<sup>33</sup> Sobre la complicada composición de esta edición escribió G. Baffoni sus "Noterelle anniane" en *Studi Urbinati* 70 (1978), n.s. B, pp. 61-74. Una edición abreviada, sólo con los textos, sin comentarios, se realiza en el mismo año en Venecia: *Auctores vetustissimi nuper in lucem editi. Myrsilus Lesbios, Historicus de origine Italiae & Turrenorum. M. Porcius Cato de origine gentium & urbium italicarum...*, per Bernardinum Venetum. El orden de los textos no se corresponde, no obstante, con la edición romana y en lugar de la elegía de Propercio aparece el *Decretum Desiderii*, una de las inscripciones "descubiertas" por Annio. Tampoco están las dos obritas propiamente annianas (las *Institutiones* y las *Quaestiones*).

<sup>34</sup> El libro fue añadido interesadamente, a manera de tributo, por Annio para probar  
(cont.)

El libro XIII lo constituye la "emendatissima Chronographia Etrusca" del propio Annio. Los libros XIV a XVI se dedican a las antigüedades aisirias y egipcias, cuya historia se hace concordar con las de Italia y el mundo entero a partir de los comentarios a los textos de Filón (XIV), de Beroso (XV) y de Manetón (XVI). El último libro (XVII) recoge "quadraginta Quaestiones" sobre la historia de Etruria puestas por el primo (o hermano) de Annio, Tomasso, y respondidas por el propio Annio<sup>35</sup>. Cualquiera que sea, en teoría, la lengua originaria de esos textos supuestamente originales, la única que aparece es la latina de Annio, aunque se aprecia, a veces, cierto barniz arcaizante y, tipográficamente, están destacados (en letra gótica) con respecto a los comentarios.

1510. Es la edición, sin comentarios, realizada por Tory. Un in-4 que lleva por título: *Berosus babilonicus. De his qui praecesserunt inundationem terrarum. Item Myrsilus, de origine Turrenorum. Cato in fragmentis. Archilocus in epitheto de temporibus. Metasthenes, de iudicio temporum. Philo in breviario temporum. Xenophon, de equivocis temporum. Sempronius, de divisione Italiae. Q. Fab. Pictor, de aureo seculo et origine urbis Romae. Fragmentum Itinerarii Antonini Pii. Altercatio Adriani Augusti et Epictici* [sic]. Edidit Godofredus Torinus. Y al

la antigüedad de la monarquía hispánica que, a través de su embajador en la Curia, sufragaba la edición. El orden originario de los fascículos, especificado en el registro del recto del último folio, es el siguiente: una primera serie de 9 fascículos indicados con letras minúsculas, de la a hasta la i; y una segunda con 24 fascículos indicados con mayúsculas, de la A hasta la Z; el colofón contiene la fecha 10 de julio de 1498. Es decir, el volumen comienza con las *Institutiones* y finaliza con las *Quaestiones*, las obras genuinamente annianas. Pero esta secuencia ha sido modificada de esta manera: la serie con mayúsculas se ha insertado en la serie con minúsculas tras los fascículos a-b. Se incorpora un nuevo fascículo con minúscula, el k, que termina el volumen y que trata de las antigüedades de España. Un nuevo colofón contiene ahora la fecha 3 de agosto de 1498. De esta manera el volumen comenzaría con la carta dedicatoria a los Reyes Católicos (a) y finalizaría con el libro sobre las antigüedades de España (k). Entre medias, la *digestio* (b), las trece obras de autores antiguos (A-&) y dos obritas de Annio (c-i). Cf. G. Baffoni, "Noterelle anniane" en *Studi Urbinati* 70 (1978), n.s. B, pp. 61-74; p. 71; y R. Crahay, "Réflexions sur le faux historique: le cas d'Annius de Viterbe", *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 69 (1983), pp. 241-267; pp. 264-5.

<sup>35</sup> El orden real en la edición romana es el siguiente: libro I (Carta dedicatoria y *Digestivo*), libro VI (Mirsilo), libro VII (Catón), libro X (Arquiloco), libro XI (Metástenes), libro III (Propercio), libro XIV (Filón), libro IV (Jenofonte), libro IX (Sempronio), libro V (Fabio Pictor), libro VIII (Antonino Pío), libro XV (Beroso), libro XVI (Manetón), libro XIII (*Chronographia Etrusca*), libro II (*Institutiones iuventutis Etruscae*), libro XVII (*Anniae quaestiones*), *De primis temporibus et quattuor ac viginti regibus primis Hispaniae et eius antiquitate*. En la sección de incunables de la Real Academia de la Historia hay un ejemplar del texto de Roma (Inc. 84), con la portada manuscrita de manos españolas, porque dice: *Beroso De commentariis, antiquitatum Con adiciones barias....* y con alguna anotación, también manuscrita, al margen. Este ejemplar acaba con la *Chronographia Etrusca* y el registro original (no el modificado) con el colofón del 10 de julio de 1498. No tiene ni las *Quaestiones* ni el *De primis temporibus*.

final del texto: "Impressum est hoc opus Parrhisiis i Bellovisu, per Joannem Marchant, impensis Godofredi de Marnef, anno domini 1510, septimo idus maias". Es la primera del tipo que podríamos denominar "berosiana"; es decir, que pone de relieve en el título el nombre y los supuestos textos del autor antiguo que mayor relevancia tendrá de toda la colección: Beroso Caldeo o de Babilonia, hasta el punto de que se harán ediciones exclusivamente con sus libros.

1512. Es la "parisina" o "ascensiana", editada y prologada por Badio Ascensio. Un in-folio con el título: *Antiquitatum variarum volumina XVII. A venerando et sacrae theologiae et praedicatorii ordinis professore Jo. Anno hac serie declarata. Contentorum in aliis voluminibus liber primus. Institutionum Anniarum de aequivocis lib. II. Vertumniana Propertii lib. III. Xenophontis Aequivoca lib. IIII. Fabii Pictoris de Aureo saeculo lib. V. Myrsili lib. VI. Catonis Fragmentum lib. VII. Itinerarii Antonini Fragmentum lib. VIII. Sempronii de Italia lib. IX. Archilochi de Temporibus lib. X. Metasthenis lib. XI. De Hispaniis lib. XII. De Chronographia etrusca lib. XIII. Philonis lib. XIII. Berosi lib. XV. Manethonis lib. XVI. Anniarum XL questionum lib. XVII.* [Parisiis] Venundantur ab Joanne Parvo et Jodoco Badio. Y al final del prefacio de Badio Ascensio: "Ex Chalcographia nostra ad Nonas Feb. Anno Salutis calculum Romanum M.D.XII". Es la primera en presentar los XVII libros en la secuencia pensada originariamente por el autor, según afirma Badio en su prefacio. La secuencia se incluye en el primero de los libros junto con una tabla detallada de contenidos, como en la edición de 1498; pero ahora los textos sí aparecen ordenados de acuerdo con esta tabla.

El resto de las numerosísimas ediciones, un total de diecinueve desde 1498 (Roma) hasta 1612 (Wittemberg), son deudoras de las anteriores, bien en la línea "anniana" (según la ordenación romana o ascensiana), bien en la "berosiana", con el nombre destacado en el título y los libros de Beroso iniciando la colección.

En España, la más difundida fue la de Amberes de 1552<sup>36</sup>, de la línea "berosiana". Es por lo que a Anno se le conoce más en nuestra tradición historiográfica por el nombre de Beroso y ha interesado especialmente por su condición de falsario<sup>37</sup>. Son básicos, en este

<sup>36</sup> In-folio con el título: *Berosi sacerdotis Chaldaici Antiquitatum libri quinque, cum commentariis Joannis Anni Viterbensis [sic]... nunc primum... sub forma Enchiridii excusi et castigati...* Antverpiae : in aedibus J. Steelsii, 1552.

<sup>37</sup> Cf. Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia*, Barcelona, 1992, p. 51-2. Antonio Agustín da buena cuenta de ello en los *Diálogos de medallas*, p. 447-449 (diálogo (cont.)

sentido, los estudios de J. Caro Baroja (*Las falsificaciones de la historia*, Barcelona, 1992) y el más antiguo de J. Godoy y Alcántara (*Historia crítica de los falsos cronicos*, Madrid, 1868<sup>38</sup>).

Pues bien, basándose en el testimonio y autoridad de sus textos, las más de las veces inventados, en ocasiones con base real pero interpretados y comentados sagazmente, nuestro autor ofrece una visión completa y detalladísima de la historia primitiva del mundo y de cada uno de los pueblos y monarquías que se citan desde sus orígenes. A Hispania le dedica especialmente un libro, el que lleva por título *De primis temporibus et quatuor ac viginti regibus Hispaniae et ejus antiquitate*, sin duda un añadido interesado y de última hora de Annio (cf. *supra*) en el que intenta probar la antigüedad y raigambre legendaria de la monarquía hispánica en el marco de esa historia universal.

En apretado resumen, Annio basándose en el supuesto testimonio del caldeo Beroso y en los de otros autores antiguos interpretados de manera adecuada, daba a los españoles prioridad sobre los griegos y romanos en el dominio cultural e histórico; en lo cultural porque los hispanos, según Estrabón y Beroso, conocieron la escritura y tuvieron filosofía y leyes mucho antes que los griegos<sup>39</sup>. En lo histórico, porque, siguiendo al mismo Beroso, la lista de sus reyes arranca 143 años después del Diluvio y 637 años antes de la fundación de Troya.

Con el Viterbense se consolida, justamente, y se eleva a veinticuatro la serie de reyes fabulosos de la España primitiva<sup>40</sup>. Ya era tradicional, que Túbal, nieto de Noé, encabezase la lista de pobladores y de monarcas hispanos<sup>41</sup>. Pero es a partir del segundo rey cuando

XI., IV).

<sup>38</sup> Existe edición facsímil en Ed. "Tres, catorce, diez y siete", Madrid, 1981.

<sup>39</sup> Fol. 291v (citamos por la edición de Ambieres, 1545): *Hispaniae quam Graeciae antiquior est splendor et philosophia*. Cf. también en los *Commentaria* al libro V de Beroso (f. 36v): *Quare philosophia et literae non minus septingentis annis fuere ante Hispanis quem Graecis. Initium ergo Philosophiae a Barbaris non a Graecis fuerit. Quadrant autem traditiones Hispanorum, et Berosi dicentis, quod Tubal Samothés, et Tuyscon anno quarto Nini formant legibus sua regna. Et ut ait Strabo, circa Beticam doctiores Hispani ea tempora tradunt*. Pero el polivalente Viterbense también sería utilizado en otras naciones europeas con ese mismo propósito de otorgarse la primacía cultural e histórica. Cf. R.E. Asher, "Berosus", en *National Myths in Renaissance France: Francus, Samothés and the Druids*, Edimburgh, 1993, cap. II.

<sup>40</sup> Los reyes de España que Annio de Viterbo enumera son: Túbal, Íbero, Iubelda, Brygo, Tago, Beto, Gerión (Deabo), Trigémimo, Hispalo, Hispano, Hércules Lybio, Héspero, Ítalo Atlas, Sycoro, Sicano, Siceleo, Luso, Sículo, Testa, Romo, Palatuo, Caco, Eritreo y Mellicola.

<sup>41</sup> No cabe duda de que Annio aprovecha muchos personajes y hechos legendarios de la tradición historiográfica española. Ciertamente conoce y cita a Rodrigo Jiménez de

Annio se nos muestra casi completamente original al pergeñar un listado de reyes sin solución de continuidad en que, de acuerdo con su metodología histórica, combina y concilia tradiciones de procedencia babilónico-persa, hebrea, egipcia y greco-latina.

Así, con la interpretación evemirística de algunos nombres legendarios, resulta que Noé (que muere en Italia) es Jano Bifronte; que Osiris es Dioniso (o mejor, uno de los Dioniso), quien liberó a los hispanos del cruel gobierno de Gerión; que hay Hércules de diferentes tierras y razas, haciendo del Hércules libio, hijo de Osiris, otro gran libertador de los hispanos<sup>42</sup>, al acabar esta vez con el gobierno del rey *Trigeminus*<sup>43</sup>, hijo de Gerión. El hijo de este Hércules, es el rey *Hispalus* y el nieto, *Hispanus*, el rey epónimo de los pobladores de la península<sup>44</sup>, etc.

A su vez, de la relación de la toponimia con la antroponimia, deduce que el nombre de algunos ríos de la Península conservan el recuerdo de los antiguos reyes *Iberus* (sucesor e hijo de Túbal), *Tagus*, *Betus* y *Sycoris*. El rey *Brigus* lo saca del elemento toponímico *-briga*, tan abundante en España. Con Valencia relaciona al rey *Romus*, por correspondencia semántica entre el latino *valentia* y el griego *rhóme*. De étnicos peninsulares o extra-peninsulares, pero relacionados con ámbitos de influencia de la monarquía de los Reyes Católicos, deriva los nombres de *Sicanus*, *Siceleus* y *Siculus* (de Sicilia, bastión de la *Monarchia Hispanica* en el Mediterráneo), *Lusus* e *Italus*, etc.

Annio de Viterbo citará, finalmente, a *Cacus*, a *Erythrus* y a *Mellicola*, ocupando los tres últimos lugares de su real lista. *Cacus* es un joven celtíbero, el primero en utilizar armas de hierro (vestigios de su mítica caracterización como hijo de Vulcano), que reinó en España antes del nacimiento del Hércules griego. Por ello, dice Annio, Eusebio se equivoca al relacionarlo con sus hazañas. El segundo saca su nombre

Rada, al que llama "clarus historicus". Cf. José A. Caballero, "El mito en las historias de la España primitiva", *Excerpta Philologica* 7-8 (1997-1998), pp. 83-100.

<sup>42</sup> Queda evidenciada en este punto la intención adulatoria y propagandística de Annio, al comparar las hazañas de este Hércules con las de los Reyes Católicos: "Hanc – escribe – vos felicitatis auspices, felicissimique Hispaniae reges Ferdinande atque Isabella e manibus impiorum, ut Aegyptius Hercules e manibus Gerionum, eripuistis" (fol. 293v).

<sup>43</sup> Es la interpretación ahora del tradicional epíteto de *triceps* aplicado a Gerión.

<sup>44</sup> Así de salomónicamente resuelve Annio el contencioso sobre el fluctuante *Hispanus*/*Hispalus* con que se venía denominando al legendario monarca en la tradición historiográfica española. Cf. José A. Caballero, "El mito en las historias de la España primitiva", *Excerpta Philologica* 7-8 (1997-1998), pp. 83-100, p. 96.

de la isla *Erythra*, "la roja", situada frente a Gades. En esto ha venido a parar la Eritía (*Erytheía*) de las fuentes clásicas, la isla de Gerión y el lugar donde Hércules le robó el ganado y le dio muerte. Es a propósito de este rey *Erythrus* que Annio cita el vandidaje y piratería del Hércules Griego o *Hercules Alceus Mellicola*, por fin, es el tradicional Gárgoris, que fue el primero en enseñarle a los hispanos la recolección de la miel, de ahí su nombre. A Habis lo cita de pasada, como heredero de la fortuna y del reino de su abuelo Gárgoris. Pero Annio, que, sin duda, conocía su incestuosa procedencia mítica, no le otorga la condición de rey. Tras su muerte el dominio de la Península pasó a los cartagineses, y esto ya no interesa a Annio. Nos encontramos, según su cronología comparada, en el primer año después de la destrucción de Troya, a 1131 años del diluvio, a 988 de la fundación de Hispania, 131 años antes de la fundación de Roma y 1188 años antes de Cristo.

Queda testificado y probado de esta guisa el antiquísimo y glorioso origen de España. De paso, se supera el despectivo juicio de aquellos humanistas italianos que hacían proceder a los españoles de los incultos godos, destructores del Imperio Romano<sup>45</sup>:

"Los godos posteriores no alteraron –escribe Annio– el venerable origen del pueblo de España. Este es, pues, excelsos reyes Fernando e Isabel, cristianísimos príncipes, vuestro verdadero origen, tan grande como inalterado"<sup>46</sup>.

Lo cierto es que las invenciones de Annio estarán presentes en muchas historias españolas de los siglos posteriores y que su metodología histórica<sup>47</sup> dio lugar a toda una pléyade de epígonos, cada cual

<sup>45</sup> Cf. R.B. Tate, "Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) y su *Compendiosa Historia Hispanica*", en *Ensayos sobre la Historiografía Peninsular del siglo XV*, Madrid, 1970, pp. 74-104; p. 93: "A partir de Petrarca y Boccaccio los eruditos habían expuesto la idea de que los godos fueron los responsables de la destrucción del Imperio Romano, iniciando a continuación un reinado de oscuridad cultural que había comenzado a desaparecer únicamente en el tiempo presente".

<sup>46</sup> F. 291r: "Posterī Gothi non variaverint priscam originem Hispanicæ gentis. Haec igitur est tum invariata, tum maxime vera vestra origo celsi reges Ferdinande et Helisabet christianissimi principes".

<sup>47</sup> Esto es, en la disposición cronológica comparativa, en la autentificación de testimonios historiográficos, unas veces falsos, otras verdaderos pero usados con parcialidad; en el uso de los topónimos como evidencia histórica y como medio para acuñar los nombres de sus jerarcas y fundadores, y en la interpretación evemerística de los personajes míticos para hacerlos personajes históricos.



más osado en eso de retrotraer el linaje de familias y reyes hasta los orígenes más remotos<sup>48</sup>. El colmo del despropósito llegará con el benedictino fray Gregorio Argáiz, que en su enorme *Población eclesiástica de España*, de 1667, nombra nada menos que a Adán y Eva primeros reyes de España y muestra un afán desenfrenado por atribuir fundaciones de ciudades a este o aquel rey, aparte de hacer a Homero español por parte de madre. El resultado fue, en definitiva, la conformación de un cuerpo de doctrina pseudo-histórica que fue muy difícil desautorizar y de la que quedan huellas en textos de vulgarización bastante recientes.

Por citar sólo a los más importantes, en el siglo XVI, son deudores del Viterbense: Lucio Marineo Siculo, quien, en la segunda edición de su *De rebus Hispaniae memorabilibus*, publicada en 1530, incluye un libro (el sexto), que titula *De primis Hispaniae et aliarum regionibus cultoribus*, en la estela del viterbense. Juan Ginés de Sepúlveda, que como historiador real, compuso en treinta libros una *De rebus gestis Caroli Quinti*, prácticamente desconocida hasta finales del siglo XVIII y recientemente editada y traducida<sup>49</sup>. Sólo en el libro I, el dedicado a relatar los periodos históricos anteriores a Carlos V, aparecen personajes y episodios mitológicos sacados fundamentalmente del "Beroso", que Ginés de Sepúlveda cita con elegantísima prevención. Más burdos en el traslado de las invenciones de Anno son La *Crónica general de toda España, y especialmente de Valencia* de Pero Antón Béuter (Valencia, 1546-1551), o el monumental *Compendio historial de las Crónicas y universal historia de todos los reinos de España* (Amberes, 1571), en cuarenta libros, de Esteban de Garibay, quien sienta su vasquismo y hace a Túbal poblar la tierra vasca antes que ninguna otra, y, a sus gentes, hablar vasco. Ni siquiera Antonio de Nebrija se había librado de su influencia<sup>50</sup>. Pues en el prólogo de su *Rerum a Ferdinando V et Elisabe Hispaniarum Regibus gestarum Decades II* (1510) da una lista de reyes semejante a la del Viterbense y en 1512 publicó en Burgos una selec-

<sup>48</sup> Sobre los numerosos falsarios que se compusieron a la lumbre de Anno de Viterbo *vid.* J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, y J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia*, Barcelona, 1992.

<sup>49</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Obras Completas*, intr., ed. y tr. de E. Rodríguez Peregrina; est. histórico de B. Cuart Maner, Pozoblanco, Córdoba, Ayuntamiento, 1995.

<sup>50</sup> Cf. R. B. Tate, "Nebrija the Historian", *BHS* XXXIV (1957), pp. 125-146; especialmente pp. 130-1.

ción de los *Commentaria* de Annio<sup>51</sup>.

Pero el más conocido de todos los "berosistas" del XVI es Florián de Ocampo, cronista oficial de Carlos V, que en 1543 dio a luz en Zamora una inconclusa *Crónica general de España*<sup>52</sup>. En ella, a pesar de las reservas que en ocasiones manifiesta<sup>53</sup>, no sólo reproduce los héroes y reyes fabulosos pergeñados por el Viterbense, sino que los amplía con numerosas digresiones<sup>54</sup> y con referencias de la obra de otro reconocido falsario del XVI, fray Juan de Rihuerga<sup>55</sup>. A cada uno de los legendarios reyes le dedica, como mínimo, un cumplido capítulo, que ocupan, en apretadísima letra, un total de 77 folios (es decir, 154 páginas) en la edición de Medina del Campo (1553).

Como es de suponer, los historiadores de más conciencia crítica, o mayor autonomía intelectual, reaccionaron contra tales invenciones y filiaciones fabulosas, aunque unos de forma más tajante que otros. En ese sentido, fijaremos, por último, nuestra atención en Juan de Mariana y su famosa *Historia general de España*, que publicó primero en latín en 1592 (en Toledo) y luego en castellano, traducida por él mismo, en 1601<sup>56</sup>. Muchas veces editada y seguida, constituye un importante

<sup>51</sup> *Opuscula in hoc uolumine contenta. Archilochus de temporum antiquitate ... Philonis breuiarium ... Berosus chaldeus ... Manethon Aegyptius ... Metasthenes persa ... Myrsilus lesbius ... Xenophon historicus ... Sempronius romanus ... Fabius Pictor ... Catonis censorii de originibus fragmentum. Antonini pii ex itinerario italiae descriptio. Antonius Nebrissensis ... dispunxit interpunxit ... castigauit & imprimi curauit. In officina F. alemani: Burgis, 1512. 4o.*

<sup>52</sup> *Los cuatro libros primeros de la Crónica General de España que recopila el maestro Florian do Ocampo criado y cronista del Emperador Rey nro señor por mandado de su Magestad Cesarea, 1543.* Hay una edición facsímil de la edición de Medina del Campo (impresa por Guillermo de Millis en 1553), que tiene un libro más, realizada por la Dirección de Estudios y Documentación, Departamento de Publicaciones, Secretaría General del Senado (Madrid, 1997).

<sup>53</sup> Ciertamente, recuerda a Carlos V que Annio de Viterbo dedicó su obra a sus abuelos, y que ésta contiene historias "mas atreuidas de lo que fuera justo en certificar" (cap. XLVI, fol lxxvii v.). Acepta como "muy averiguados" los nombres de Túbal, que pobló España, Gerión y sus hijos, que la tiranizaron, Hércules, que la liberó, Hispán, que le dio nombre, y además Héspero, Atlante, Sicano, Siculo, Gárgoris y Habis o Abidis, como él le llama. Sobre el resto del panteón real muestra sus dudas.

<sup>54</sup> Generalmente de tipo geográfico descriptivo. Pero hay una muy curiosa al final del capítulo VI (dedicado al reinado de Ydubeda) sobre la degeneración de la naturaleza y la pérdida de la longevidad.

<sup>55</sup> Fray Juan de Rihuerga compuso una breve *Coronyca de las antigüedades despaña dirigida al muy alto, catholico e por esso muy poderoso e ynvictissimo emperador don Carlos, Señor de las españas y de las alemañnas y de los otros rreynos y señorios sujetos a aquella* (cf. Godoy Alcantara, J., *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868, p. 19). Rihuerga seguía y aumentaba (con el testimonio de las apócrifas Crónicas de Dextro y Máximo) al falso Beroso.

<sup>56</sup> En *Obras del Padre Juan de Mariana*, t. I, Biblioteca de Autores Españoles, t. XXX, Madrid, 1950. Sobre Juan de Mariana cf. G. Cirot, *Études sur l'historiographie espagnole* (cont.)

jalón tanto por lo que desecha como por lo que admite para el pasado primitivo de España. He aquí, en propias palabras, su actitud crítica:

Concedido es á todos y por todos consagrar los orígenes y principios de su gente y haellos más ilustres de lo que son, mezclando cosas falsas con las verdaderas; que si á alguna gente se puede permitir esa libertad, la española por su nobleza puede, tanto como otra, usar della por la grandeza y antigüedad de sus cosas. Sea así y yo lo confieso con tal que no se inventen ni se escriban para memoria de los venideros fundaciones de ciudades mal concertadas, progenies de reyes nunca oídas, nombres mal forjados, con otros monstruos sin número deste género [...]; yerro que estamos resueltos de no imitar [...], y mucho menos pretendemos poner en venta las opiniones y sueños del libro que poco ha salió con nombre de *Beroso* y fué ocasión de tropezar y errar a muchos; libro, digo, compuesto de fábulas y mentiras, por aquel que quiso, con divisa y marca ajena, como el que desconfiaba de su ingenio, dar autoridad á sus pensamientos. (I, cap. VII, p. 7b)

Pero esto no le impide comenzar su historia de España con la venida y gobierno de Túbal. Mariana era jesuita y no debía poner en duda la existencia del diluviano patriarca. Si las fabulaciones del "Beroso" eran para él la bestia negra, su escepticismo tampoco le impidió incluir en su obra, con profusión de detalles, los mitos y reyes legendarios admitidos por la tradición anterior al Viterbense:

Pero como es muy ajeno, segun yo pienso, de la gravedad de la historia contar y relatar consejas de viejas, y con ficciones querer deleitar al lector, así no me atreveré á reprobar los que graves autores testificaron y dijeron. (I cap. VII, p. 8b)<sup>57</sup>

Y, así, antes de la llegada de los celtas, habla "De los Geriones" (cap. VIII), "De Hispalo y de la muerte de Hércules" (cap. IX), "De Hespero y Atlas, reyes de España" (cap. X), "De Sículo, rey de España" (cap. XI), "De diversas gentes que vinieron a España" (cap. XII; Dionisio [*síd*] o Baco, Jasón y los Argonautas, Teucro y Ulises, entre otros) y "De las cosas de Abides y de la general sequedad de España" (cap. XIII, donde Habis es nieto de Gárgoris, nacido "de su hija fuera de matrimonio"). Tanto criticar a "Beroso" para terminar haciendo lo

*Mariana historien*, Bordeaux, 1905; A. Soons, *Juan de Mariana*, Boston, 1983.

<sup>57</sup> Es el antiguo método de salvar el prestigio del historiador que resumen las famosas palabras de Quinto Curcio Rufo "plura transcribo quam credo".

mismo que él.

No cabe duda, concluimos ya, de que Annio de Viterbo tuvo gran influencia en la historiografía española, tanto en los contenidos como en los métodos. Sus testimonios y comentarios dan a los orígenes de España y de su dinastía una perspectiva jamás soñada de antigüedad. Ciertamente, la verdad y la historia no siempre han sido buenos compañeros<sup>58</sup>. Y los *Commentaria* del viterbense, revestidos con la autoridad y el prestigio de lo antiguo, vinieron muy bien en una época en que el concepto de monarquía nacional que, lentamente, surgía en ámbitos como España, Francia o Inglaterra durante los siglos XV y XVI requería de la difusión de una imagen que cumpliera funciones representativas, conmemorativas y propagandísticas. Algo a lo que se prestaron con fruición muchos historiadores, sobre todo aquellos que ostentaban la condición de cronistas de la Corte, un puesto con tradición en España desde Alfonso X el Sabio, que servía para evitar que el historiador fuese tan sólo un erudito y permitía utilizar sus conocimientos *ad maiorem Hispaniae gloriam*.

<sup>58</sup> Sobre las relaciones entre la verdad y la historia, Paul Veyne teorizó en un espléndido librito que tituló *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (Paris, Des Travaux/Seuil, 1983).

*Raúl López López y Antonio Reguera Feo*

---

## **Los *Hieroglyphicos* en el humanismo renacentista**



*Vuélvete hacia Egipto* (Cuento de Sinuhé, B, 188)



**L**a mutación y/o degeneración del sentido primero de jeroglífico se nos presenta como un camino rebosante de variaciones y adaptaciones que va desde finales de la Antigüedad hasta las puertas del siglo XVII. Las siguientes páginas lo recorrerán centrándose en el campo filosófico y teológico, dejando en un segundo plano la trascendencia de los jeroglíficos en el arte y en la literatura emblemática.

### **1. Egipto después de Alejandro.**

La vida y hazañas de Alejandro de Macedonia marca un antes y un después en el mundo antiguo con consecuencias tales que sin duda su estela ha llegado hasta nuestros días. Como no podía ser de otra manera, este giro alejandrino afectó al desarrollo de la lengua y cultura de los faraones con su llegada a Egipto en el 332 a.C. y la posterior instauración de la Dinastía Ptolemaica. El reflejo de estos acontecimientos en la lengua egipcia se caracteriza por ciertas alteraciones en su discurrir lingüístico que dan lugar a un nuevo estadio denominado jeroglífico ptolemaico. En los textos se aprecia un incremento notable en el número de signos y en las variantes de estos, junto a una contaminación gramatical por parte de elementos indoeuropeos ajenos a las raíces camito-semíticas del egipcio, como el griego de la *koiné* que expandió el helenismo. El incremento de la complejidad en la representación y gramática de una lengua no es un síntoma de progreso, sino que por el contrario denota una recesión en su evolución lingüística que podemos apreciar en una fuerte tendencia a la ideografía. Se produce un abuso de la utilización de los determinativos genéricos<sup>1</sup> en cada palabra, apareciendo varios donde anteriormente encontrábamos uno o dos. Aunque esta variación puede tomarse como una mayor precisión del significado, en realidad se debe al comienzo de la pérdida del uso idiomático y de los sentidos y significados anteriores en

<sup>1</sup> Los determinativos son signos no fonéticos que situados tras el contenido fonético de una palabra acotan el campo de significación en el que se encuentra la misma.

favor de nombrar y definir las nuevas realidades en griego. Para las nuevas gentes que se acercaban a las riberas del Nilo lo más llamativo de la ancestral cultura que los rodeaba fueron los dioses y su religión, junto a lo enigmático de su escritura manifestada mediante imágenes. La interpretación de estas, mayoritariamente en sentido ideográfico, se reflejó en el transcurrir ulterior de la lengua egipcia que era cada vez más enseñada en los templos que aprendida de forma natural. Este sentido enigmático, que en su día pondrá de relieve Hegel<sup>2</sup> y apreciado claramente en la Esfinge<sup>3</sup> que propone a Edipo<sup>4</sup> el acertijo o enigma en las puertas de la Tebas de Beocia, pervivió en la conciencia de los hombres de forma total hasta el desciframiento de Champollion<sup>5</sup> y parcialmente hasta la actualidad.

## 2. La antigüedad clásica.

La perspectiva desde la que se ha observado el antiguo Egipto y que ha permanecido en la retina de lo que se ha dado en llamar “cultura occidental” se remonta a los autores helenos de la Antigüedad. De tal forma que los términos con los que hoy denominamos los tipos de escritura egipcios derivan de las palabras griegas que los escritores de la época utilizaron para aludir a ellos. Estos son *ιερογλυφικός*<sup>6</sup>, *ιερατικός*<sup>7</sup>, *δημοτικός*<sup>8</sup>. Apuntaban ya una división entre una forma de escritura popular, que podemos interpretar como el demótico, y otra utilizada solamente por los sacerdotes y de carácter ritual, el jeroglífico<sup>9</sup>. Junto a Heródoto sobre los sistemas de

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, vol. 1, pp. 357-359, Barcelona, 1997.

<sup>3</sup> Símbolo que representa a Egipto en la tradición occidental.

<sup>4</sup> S., *OT*, 391 ss.

<sup>5</sup> M. Pope, *The story of decipherment*, Londres, 1975; López López, R., “La Piedra de Rosetta. Creación, descubrimiento y desciframiento”, *Revista de Arqueología* 227 (1999) 16-25; L. Atkins y R. Atkins, *Las claves de Egipto*, Madrid, 2000.

<sup>6</sup> *Escritura sagrada inscrita en piedra*.

<sup>7</sup> *Sagrada o de los sacerdotes*.

<sup>8</sup> *Popular, del pueblo*.

<sup>9</sup> Hdt., *Historias*, libro II o Euterpe, 36. En este pasaje se nos da noticia de que los egipcios escribían de derecha a izquierda, al contrario que los griegos. Haciendo posible alusión a las escrituras cursivas, ya que los jeroglíficos se escribieron en las dos direcciones. Los escritos de Heródoto aparecieron publicados por primera vez en una traducción de Lorenzo Valla (Venecia, 1474). La *editio princeps* corrió a cargo de Aldo Manucio (Venecia, 1502). Posiblemente la difusión de esta obra en España fue reducida. Cf. Heródoto (J. Berenger Amenos (Trad.)), *Historias. Libro I*, Barcelona, 1960, p. LXXII



escritura egipcios<sup>10</sup> nos hablan Diodoro de Sicilia<sup>11</sup> y Platón. Las noticias que nos dan sobre los sistemas de escritura egipcios son numerosas, pero nos detendremos más atentamente en las obras que fueron publicadas o utilizadas de forma manuscrita en los siglos XV y XVI, de forma que ejerciesen su influjo en la visión que se tenía de los jeroglíficos en el Humanismo Renacentista<sup>12</sup>.

El mito de las Edades griego afirmaba que había existido un tiempo anterior en el que los hombres habían convivido con los dioses, pero ese estado había degenerado posteriormente en otros inferiores hasta la actualidad. Por ello, la mayor antigüedad de un hecho significaba inmediatamente una mayor veracidad, pureza y proximidad divina como muestra de anhelo a esa Edad de Oro pasada que Hesíodo nos muestra en *Los trabajos y los días*<sup>13</sup>. Esta concepción del tiempo que muchas culturas han compartido hizo que se pensase que el jeroglífico era un residuo del estado primigenio y por lo tanto el lenguaje sagrado con el que la divinidad se dirigía a los hombres. Dada la profundidad de las raíces de la cultura egipcia en el tiempo, el *Don del Nilo* constituía uno de los centros de saber más destacados de la Antigüedad al que muchos intelectuales griegos se trasladaron para impregnarse de una sabiduría antiquísima y por ello más cercana a la perfección<sup>14</sup>. Destacados ejemplos nos muestran las alusiones a los viajes de Pitágoras<sup>15</sup>, Eudoxo de Cnido<sup>16</sup>, Solón<sup>17</sup>, Platón<sup>18</sup> y Hecateo

ss.; Heródoto (C. Schrader [Trad.] y F. R. Adrados), *Historia. Libros I-II*, Madrid, 1977, p. 61.

<sup>10</sup> Cf. P. Marestaing, *Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique*, París, 1913.

<sup>11</sup> D.S., *Biblioteca Histórica*, libro I, 16. Se atribuye a Hermes (Thot) el escriba sagrado la invención de la escritura.

<sup>12</sup> Mantendremos presente este presupuesto en relación a otro tipo de escritos a lo largo del trabajo.

<sup>13</sup> Para paralelos con otras mitologías del Próximo Oriente, cf. G. Morocho Gayo, "El mito de la Edad de Oro en Hesíodo", *Periferia* 64-65 (1973) 65-102.

<sup>14</sup> Pl. *Ti.*, 22 b. Platón pone en boca de un viejo sacerdote egipcio en un diálogo con Solón que los helenos serán siempre niños en comparación con los egipcios. Cf. Pl., *Ti.*, 22 e; 23 a, y ss.; Plutarco, *De Iside et Osiride*, 10, e.

<sup>15</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 11. En *De Iside et Osiride* (10, e) de Plutarco se nos afirma que recibió enseñanzas de un sacerdote egipcio llamado Enefis de Heliópolis. Cf. Plinio el Viejo, *HN*, lib. XXXVI, 71. Diógenes Laercio narra que en su viaje a Egipto aprendió la lengua jeroglífica y arcanos sobre sus dioses, cf. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1959, p. 431 s.

<sup>16</sup> Astrónomo de la primera mitad del siglo IV a.C. que vivió un año y cuatro meses en Egipto. Se piensa que tradujo una obra del egipcio al griego, *Diálogos de los perros*. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, VII 87;89. Según Plutarco recibió lecciones de un sacerdote egipcio llamado Conufis de Menfis; *De Iside et Osiride*, 10, e.

de Abdera<sup>19</sup>, entre muchos otros. En consecuencia, un cierto número de autores pusieron en boca de sacerdotes egipcios sus pensamientos y teorías con la intención de otorgarles el crédito y respaldo de la antigua tradición. Como hiciera Platón al crear el mito de la Atlántida<sup>20</sup>, una de las fábulas de mayor durabilidad y transcendencia de la historia.

El mundo latino, conquistado en estas lides por el griego, tomó y mantuvo la sesgada visión de Egipto que había mantenido la Hélade. Así pone de manifiesto Dión de Prusa al afirmar que la historia de Troya fue escrita en un tiempo muy remoto en las paredes de los templos egipcios<sup>21</sup>. Por su parte, Plinio el Viejo<sup>22</sup> comentó los dos obeliscos egipcios erigidos en Roma, en el Circus Maximus y en el Circus Martius<sup>23</sup>, pensando que sus inscripciones jeroglíficas ocultaban misterios de la naturaleza. Como hiciera el historiador romano Amiano Marcelino al escribir sobre el obelisco Hermapión<sup>24</sup>. La obra más la destacada de esta época por su contenido sobre el mundo egipcio es *De Iside et Osiride*<sup>25</sup>, en la que Plutarco relaciona los jeroglifi-

<sup>17</sup> Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 20. Platón expone (*Ti.*, 21 c, y ss.) que Solón extrajo su legislación de la egipcia aunque es más probable que viajase a Egipto tras establecerla. Cf. (F. R. Adrados [Trad.]), *Líricos griegos I. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Madrid, 1981, p. 192; Plutarco, *Vida de Solón*, 26. Según *De Iside et Osiride* (10, e) recibió enseñanzas de Sonquis de Sais. Diógenes Laercio confirma el viaje, cf. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1959, p. 39.

<sup>18</sup> Diógenes Laercio relata que pudo haber sido acompañado por Eurípides y que enfermó, siendo curado por los sacerdotes egipcios con un baño en el mar, cf. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1959, p. 169.

<sup>19</sup> Historiador que visitó Egipto durante el reinado de Ptolomeo I Soter (305-283 a.C.) y escribió una obra titulada *Αἴγυπτιακά*.

<sup>20</sup> Pl., *Ti.*, 24 e, y ss.; *Criti.*, 113 a.

<sup>21</sup> Dión de Prusa, *Discurso Troyano*, 37 ss. En el discurso Dión recupera el recurso literario de atribuir lo narrado a lo que un sacerdote egipcio le había contado que utilizara Platón en el *Timeo* y el *Critias*. La *editio princeps* corresponde a Turrisanus (Venecia, 1551). Sobre la transmisión del texto cf. Dión de Prusa (G. Morocho Gayo [Trad.]), *Discursos*, I-XI, Madrid, 1988, pp. 61-125.

<sup>22</sup> Plinio el Viejo, *Historia Natural*, Libro V, 9-11. La primera edición del texto apareció en Venecia durante 1469. La siguieron otras, entre las que se destacan las de Caesarius (Colonia, 1524), Erasmo (Basilea, 1525), Gelenius (Basilea, Froben, 1549), Dalecampius (Lyon, 1587). Cf. Plinio el Viejo (G. Serbat y VV. AA. [Trad.]), *Historia Natural. Libros I-II*, Madrid, 1995, p. 53.

<sup>23</sup> Plinio el Viejo, *HN*, XXXVI, 68-74.

<sup>24</sup> Amiano Marcelino, *Rerum gestarum libri XXXI*, 17, 11-17.

<sup>25</sup> La *editio princeps* corresponde a Aldo Manucio y D. Ducas (*Moralia*, Venecia, 1509; Basilea, 1542). G. Xylander publicó una traducción latina en 1570 y una edición (*Moralia*, Basilea, 1574). La primera edición completa de los *Moralia*, junto con las *Vitae*, corrió a cargo de H. Estéfano (*Plutarchi Opera Omnia*, París, 1572; Francfort, 1599, con traducción (cont.)

cos con alegorías y enigmas<sup>26</sup>. Todos estos autores inculcaron en Occidente la idea de que los jeroglíficos ocultaban misterios desconocidos y arcanos principalmente de carácter religioso.

### 3. El advenimiento del Cristianismo y los padres de la Iglesia.

Los integrantes de las primeras comunidades cristianas utilizaron un símbolo-jeroglífico para representar a Cristo. El pez, ΙΧΘΥΣ, que es un acróstico de Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ<sup>27</sup>. Con la intención de ocultar, comprimir y representar en una imagen un conocimiento religioso. Estas causas siguieron vigentes para la utilización de símbolos a lo largo de la historia. Los textos del Antiguo Testamento que son base del Judaísmo y del Cristianismo, junto al Nuevo Testamento, conforman una recopilación del saber del Próximo Oriente antiguo. Por lo tanto, el pensamiento egipcio y las alusiones al país del Nilo son muy numerosas<sup>28</sup>. No en vano, Oseas afirma  $\text{יְהוָה מְצַרֵּם קְרָאֲתִי לְבָנִי}$ <sup>29</sup>, en uno de los libros más antiguos de la Biblia, en torno al siglo VIII a.C. Palabras que fueron tomadas como signo mesiánico en el Evangelio de Mateo<sup>30</sup>. La huida a las riberas del Nilo de la Santa Familia, parcamente narrada en los Evangelios Sinópticos, se desarrolla plenamente en cierto número de Evangelios Apócrifos<sup>31</sup> con una amplia transcendencia ulterior.

Los jeroglíficos entendidos como sistema egipcio de escritura no aparecen como tales en los textos bíblicos. Sin embargo, se nos hace referencia a una escritura enigmática que una mano divina escribe en una pared durante un banquete del rey Baltasar. Descifrada por

latina de Cruser Xylander). Posteriormente apareció *Les oeuvres morales de Plutarque* (París, 1572). Cf. Plutarco [F. Pordomingo Pardo (Trad.)], *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, 1995, p. 49.

<sup>26</sup> Plutarco, *De Iside et Osiride*, 10, e.

<sup>27</sup> Jesús Cristo (=Ungido), Hijo de Dios (y) Salvador.

<sup>28</sup> En el Antiguo Testamento se cita directamente a Egipto en 742 ocasiones.

<sup>29</sup> Os 11,1; (...y de Egipto llamé a mi hijo). Edición del texto hebreo en *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1999.

<sup>30</sup> Mat 2, 15.

<sup>31</sup> El *Evangelio de Taciano* (9, 1-5; 11, 1-4), el *Evangelio Árabe de la Infancia* (9-10; 15), la *Historia de José el Carpintero* (8-9), el *Evangelio Armenio de la Infancia* (15, 1-4), el *Evangelio de Pseudo-Mateo* (17-25), *Evangelio de Pseudo-Tomás* (Apéndice latino, 1-3) Cf. A. De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1999; F. Sen Montero, "Jesús en Egipto", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 9 (1999) 223-233.

Daniel, revela acontecimientos futuros<sup>32</sup>. El lenguaje sagrado por el cual la divinidad comunica sus misterios a los hombres es expresado por medio de alegorías y enigmas. Con un sentido oculto a los no iniciados que la Biblia representa con un discurso literario de carácter alegórico. Como pone de manifiesto Lucas en boca de Jesús.

Ὁ δὲ εἶπεν Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὲ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν<sup>33</sup>.

Durante la mítica estancia de Adán y Eva en el Edén, Dios se había comunicado directamente con el hombre<sup>34</sup>, como en la Edad de Oro helena. La antigüedad de esta *lingua adámica* y su simbolismo la relacionaron con el egipcio jeroglífico en el Renacimiento. De esta forma, se pensó que las profundas reflexiones religiosas debían de manifestarse en forma de parábolas, alegorías y enigmas. Acercándose a ese supuesto lenguaje que la divinidad utilizaba para comunicarse con los hombres. Pero este jeroglífico ya no es un idioma independiente, sino una figura literaria del hebreo, griego y latín que podemos denominar más propiamente como imagen, metáfora, alegoría, enigma o glifo.

La institucionalización y difusión del cristianismo hizo que el emperador Teodosio I cerrara todos los templos paganos egipcios en el 391 d.C., perdiéndose por completo el ya decadente sistema jeroglífico. El último texto jeroglífico conocido aparece en el templo de Filé en el 394 d.C. Pero la destucción de los ídolos egipcios que algunos evangelios apócrifos narraban<sup>35</sup> no fue completa ya que la fascinación por lo egipcio permaneció presente.

Los primeros Padres de la Iglesia, especialmente los alejandrinos, no dejaron de lado la larga tradición religiosa egipcia y sus jeroglíficos, como hiciera Filón de Alejandría (entre 25 a .C.-45/50 d.C.) al incorporar la hermenéutica simbólica, tanto textual como la de carácter aritmético tomada de los pitagóricos, en la Sagrada Escritura. Él

<sup>32</sup> Dan 5, 5-29.

<sup>33</sup> Lc 8, 10. (*El dijo: A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios; pero a los demás, en parábolas, para que « viendo no vean y oyendo no entiendan »* (J. M. Bover y J. O'Callaghan [Eds.], *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid, 1977). Cf.. Is 6,10; Sal 49, 5; Mt 13,14; Mc 4,12; J 12,40.

<sup>34</sup> Gén 2, 16; 3, 8-22.

<sup>35</sup> *Evangelio de Pseudo-Mateo* 17-25; *Evangelio árabe de la infancia* 10.

opinaba que el templo era el símbolo del mundo como lo había sido en el antiguo Egipto<sup>36</sup>. Para un hebreo como Filón, Platón había tomado su sabiduría de Moisés, que a su vez la recibió de Dios de forma directa. Por lo tanto, en su obra, Egipto adquiere una posición secundaria en antigüedad que será representativa de la Cábala y la tradición judeo-cristiana. Destacada importancia debemos de conferir a Clemente de Alejandría (160-215), maestro de Orígenes, por su popular pasaje del *Strómata*<sup>37</sup>. En él da un paso más en el conocimiento postegipcio de los jeroglíficos. Refiriéndose a los tres tipos de escritura apunta una posible división de los signos en *proprios* (fonéticos) y *simbólicos* (ideográficos), subdividiendo estos últimos en tres grupos<sup>38</sup>. Algunos autores han apuntado que posiblemente los datos sobre los jeroglíficos que Clemente y Porfirio nos muestran podrían provenir de una fuente común. Posiblemente un tratado, hoy perdido, sobre *Escritura simbólica de los antiguos egipcios* escrito por Queremón (o Chaeremón). Discípulo de Apión que fue ἱερογραμματεύς<sup>39</sup> y preceptor de Nerón (37-68). Probablemente director del Museo de Alejandría y autor de una *Historia de Egipto*<sup>40</sup>.

El tratamiento que hicieron de los signos Filón y Clemente no es casual, ya que en Alejandría fue una ciudad de encuentro entre la nueva religión cristiana y la antigua tradición egipcia. La convivencia entre estas formas religiosas y culturales alentó su intento, compartido por otros hombres con espíritu catequético, de armonizar el paganismo y la revelación cristiana<sup>41</sup> que continuaran Gemisto Pletón y Giordano Bruno entre otros. El acercamiento y adaptación de las costumbres paganas del pueblo por la nueva religión cristiana para

<sup>36</sup> D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, 1993.

<sup>37</sup> Clem. Alex. *Stom.* V, VII, 41-44. En este pasaje también se nos dan noticias sobre los cartuchos de los nombres egipcios de faraones. En la obra podemos encontrar gran número de alusiones a las escrituras simbólicas (e.g. V, V, 27-28, sobre los símbolos pitagóricos y las escrituras sagradas). Cf. Clément D'Alexandrie (A. Le Boulluec [Ed.] y P. Voulet [Trad.]), *Les Stromates. Stromate V*, París, 1981.

<sup>38</sup> G. Morochó Gayo, "ΑΙΝΙΓΜΑ y ΓΡΗΦΟΣ. Género literario menor, recurso retórico y método de interpretación", en *Corolla Complutensis. Homenaje al profesor Laso de la Vega*, Madrid, 1998, pp. 341.

<sup>39</sup> Persona que interpreta y ejerce profesorado en jeroglíficos, entendido como lengua sagrada.

<sup>40</sup> F. J. Gómez Espelosín y A. Pérez Largacha, *Egiptomanía*, Madrid, 1997, p.; Horapollon (J. M. González de Zárate [Ed.] y M.J. García Soler [Trad.]), *Hieroglyphica*, Madrid, 1991, p. 10.

<sup>41</sup> D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, 1993, pp. 8-12.

explicar su doctrina en los primeros siglos de su andadura y los posteriores pensadores que abogaban por una vuelta a la antigua tradición, dieron lugar a gran número de herejías y conforman un amplio sendero por el que los jeroglíficos han transitado hasta nosotros.

Otros Padres de la Iglesia que nos dan noticias sobre la escritura simbólica sagrada son Cirilo de Alejandría<sup>42</sup>, Sinesio de Cirene<sup>43</sup> y Pseudo Dioniso Aeropagita<sup>44</sup>, éste último con gran difusión en el Humanismo Renacentista. Eusebio, a comienzos del siglo IV, en su *Praeparatio Evangelica* discurre sobre el valor y utilización de los jeroglíficos egipcios para proclamar la victoria del cristianismo sobre el pueblo más religioso de la historia, Egipto<sup>45</sup>. La doctrina patristica de la *Praeparatio Evangelica* defendía la utilización de los autores del paganismo grecolatino y oriental con criterio de autoridad en la hermenéutica de las Sagradas Escrituras. Entre ellos destacaron los que para los santos Padres poseían una mayor antigüedad, según la idea de Heródoto, Diodoro y Plutarco, retomada y ampliada por los primeros Padres y los neoplatónicos en la búsqueda de la verdad divina. La *Praeparatio Evangelica* afirmaba que parte de las revelaciones del Evangelio habían llegado a los paganos grecolatinos, pero anterior e inicialmente a los antiguos egipcios y caldeos.

#### 4. Neopitagorismo y Neoplatonismo.

Los hilos conductores que transportaron y adaptaron el saber egipcio hasta el Humanismo europeo fueron sin duda el Neopitagorismo y el Neoplatonismo. Introduciendo las interpretaciones simbólicas y herméticas del Renacimiento. En torno al s. I a.C. comienzan a aparecer una serie de pensadores que adoptan la filosofía pitagórica del s.VI a.c. junto a nuevos elementos orientales como el Corpus Hermeticum. Neopitagóricos como Moderato de Gades, Apolonio de Tiana y Numenio de Apamea<sup>46</sup> impulsaron como el filósofo de Samos el culto a los números y otorgaron a cada uno de ellos un sentido simbólico<sup>47</sup> deducido por analogía que utilizarán en la hermenéutica

<sup>42</sup> *Contra Julianum*, 9.

<sup>43</sup> *De providencia*, 1,18.

<sup>44</sup> *De caelesti hierarchia*, 2,1; *De eclesiástica hierarchia*, 4, 3-7.

<sup>45</sup> *Praeparatio Evangelica*, III-VI.

<sup>46</sup> (F. García Bazán [Trad.]), *Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991.

<sup>47</sup> El 1 simboliza la Mónada, el Demiurgo; 2 el principio femenino; 3 el principio  
(cont.)

textual autores como Filón. Porfirio postuló que para Pitágoras los números eran símbolos jeroglíficos que explicaban la naturaleza de las cosas. El simbolismo numerológico del neopitagorismo alcanzó gran difusión junto a la Cábala entre los humanistas del Renacimiento<sup>48</sup>.

Para dar forma al Neoplatonismo a partir del siglo III, a la base del Platonismo del Timeo, se unen el Aristotelismo y las corrientes denominadas preneoplatónicas. Conformadas por el Neopitagorismo, el Platonismo medio, la Gnosis, el Hermetismo y formas de religiosidad oriental del final de la antigüedad<sup>49</sup>. Podemos considerar como preneoplatónicos a autores como Filón y Plutarco por su tendencia a la interpretación alegórica. Ciertos Padres de la Iglesia poseen contenido neoplatónico, como Pseudo-Dioniso Areopagita, Filón y Cirilo de Alejandría.

El sincretismo entre la pensamiento denominado occidental y el oriental sigue siendo transcendente en el neoplatonismo y la pervivencia del simbolismo proveniente del Nilo. Son egipcios y orientales los protagonistas de esta filosofía que se hermana con la religión y los causantes de esta unión. Aunque ciudadanos romanos instruidos en Homero y Platón, los neoplatónicos no se separaron de la tradición pagana con la que habían convivido en sus lugares de origen y la expandieron por el mundo. El ejemplo más representativo lo constituye Plotino (205-270), nacido en Lycópolis de Egipto<sup>50</sup>. Una de las consecuencias de esta orientalización fue la paulatina pérdida del racionalismo heleno como motor de elevación al Uno en favor de la teúrgia, evidente en Jámblico y Proclo<sup>51</sup>.

Como anteriormente hemos señalado, el pensamiento mitopoiético del mundo clásico y judeo-cristiano establecía unas coordena-

masculino; 4 la justicia y la sensación; 5, el matrimonio y fundamentalmente el pentagrama, la estrella de cinco puntas que representa al hombre por la suma de su cabeza y las cuatro extremidades (Vid. Ilustración 6); el 7, la virginidad y la luz; el 8, la amistad, la plenitud y la reflexión; el 9, el amor; y el 10, Dios y el universo. Cf. P. M. González Urbaneja, *Pitágoras. El filósofo del Número*, Madrid, 2001, p. 90.

<sup>48</sup> Cf. Pythagore, *Symbola Pythagorae. Apophthegmata, et sententiae eiusdem. Aenigmata Symposii. Harpocratis item, et Nili fluminis imagines. Ex antiquis monumentis collecta, et a Pomponio Brunello recognita* (Roma, 1597; reimp. 1604)

<sup>49</sup> J. Alsina Clota, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989, p. 12.

<sup>50</sup> Según algunos autores contemporáneos no es seguro que Plotino fuera egipcio. Cf. Porfirio (J. Igal [Trad.]), *Vida de Plotino*, Madrid, 1982, p. 8 s.

<sup>51</sup> J. Alsina Clota, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989, p. 13.

das temporales que afirmaban la continua degeneración del ser humano que cerraba las puertas a la valoración positiva de cualquier descubrimiento contemporáneo. En este contexto se afirmaba la heredabilidad del saber como única vía de conocimiento, que sería más puro y certero cuanto más lejana temporalmente fuese su procedencia. En base a este razonamiento, los neoplatónicos buscaron la fuente primigenia del pensamiento de Platón, que tradicionalmente se ubicaba en primera instancia en Pitágoras y de este se remitía a la antigua tradición de los sacerdotes egipcios<sup>52</sup>. Como Porfirio apuntaba en su *Vida de Pitágoras* al afirmar que el filósofo de Samos había aprendido la lengua egipcia en sus tres vertientes y ofreciendo una lista de grandes pensadores helenos que bebieron del antiguo saber egipcio<sup>53</sup>. Conocimiento que en la época se pensaba que contenía un libro escrito por el mismo dios egipcio que había revelado la escritura a los hombres, Thot. El Hermes heleno y Mercurio latino de el que el propio Platón había escrito<sup>54</sup>. Así, el denominado Corpus Hermeticum se erigió como texto indispensable para la unión con el Uno en la filosofía-teología neopitagórica y neoplatónica. Los diecisiete tratados escritos originalmente en griego en torno a los primeros decenios del siglo III y muy influenciados por el Timeo, no comenzaron a desvelar su verdadera faz y a separarse de su supuesta antiquísima redacción en egipcio hasta los descubrimientos de Isaac Casaubon en 1614<sup>55</sup>. No sin antes dejar una profunda huella en gran número de pensadores durante no menos de trece siglos<sup>56</sup>. Junto a la obra de Hermes Trismegisto, se otorgaba gran importancia a los Oráculos Caldeos en los neoplatónicos posteriores a Plotino<sup>57</sup>.

En la obra *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico<sup>58</sup>, se nos revelan las

<sup>52</sup> Hermes Trismegisto (W. Scott), *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos*, Madrid, 1998, p. 13.

<sup>53</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 11-12. Entre los sabios se encuentran Orfeo, Homero, Licurgo, Solón y Platón.

<sup>54</sup> Pl., *Ti.*, 274, d-e.

<sup>55</sup> B. P. Copenhaver (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000, pp. 64 s.

<sup>56</sup> F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983.

<sup>57</sup> Cf. (Iacobo Marthano [Trad.]), *Oracula magica Zoroastris, cum scholiis Plethonis et Psellis nunc primum editi...* (París, 1589); (F. García Bazán [Trad.]), *Oráculos caldeos. Con una selección de Textos de Proclo, Pselo y M. Itálica*, Madrid, 1995.

<sup>58</sup> Aparece por primera vez impresa en una paráfrasis latina de Marsilio Ficino titulada *De Mysteris Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum* (Venecia, 1476; reimpr. 1497, 1516, 1532, 1570, 1577, 1607). La primera traducción latina corresponde a Nicolás Scutellio  
(cont.)



ideas que acerca de los jeroglíficos poseían los neoplatónicos de forma más directa que en ningún otro texto. El filósofo de Calcis expone que la mejor manera para adorar a la divinidad es en el lenguaje de los egipcios y mediante sus ritos. Esta forma simbólica de comunicación fue enseñada por los dioses a los hombres, siéndoles entonces propia y para los hombres divina. Por ello apunta que no hay que modificar los nombres antiguos dados a la divinidad porque han conservado parte de su esencia primigenia<sup>59</sup>. En estos textos se sigue ensalzando el valor simbólico del jeroglífico, perdido ya el auténtico, pero se conforma el sentido que se dará a esta escritura hasta su desciframiento.

### 5. La *Hieroglyphica* de Horapolo.

La única obra dedicada íntegramente a los jeroglíficos de la antigüedad que ha llegado hasta nosotros ha sido la de Horapolo. Pudiendo datar la redacción, de al menos la primera parte de la obra en el reinado de Zenón (474-491). El título del primer volumen, *Jeroglíficos de Horapolo del Nilo que escribió en egipcio y después Filipo tradujo al griego*, nos informa de que la obra original debió de redactarse probablemente en copto y posteriormente fue traducida por Filipo al griego. El primer libro consta de 70 jeroglíficos comentados. El siguiente volumen, *Libro II de la interpretación de los jeroglíficos de Horapolo del Nilo*, se ocupa de 109<sup>60</sup>. Todos los tratados en el primer libro y 32 del segundo pueden corresponder a jeroglíficos originalmente egipcios. Posiblemente el Libro II o parte de él sea un añadido posterior del traductor como el título y la opuesta perspectiva con las que se afrontan los jeroglíficos nos parecen indicar. El primer tipo de jeroglíficos son definidos e interpretados de acuerdo a leyes naturales, racionalmente, sin acudir a teorías místicas. Por el contrario, en el segundo libro aparecen exégesis recargadas que se alejan de la simplicidad inicial que

con el título *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum* (Roma, 1556). La primera edición del texto griego fue realizada muy tardíamente por Thomas Gale bajo el título *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de Mysteriis liber* (Oxford, 1678). Jámblico escribió otra obra de interés para nuestro estudio, *Sobre los símbolos*. Cf. Jámblico (E. A. Ramos Jurado [Trad.]), *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, p. 31 s.

<sup>59</sup> Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, VII, 4-5. La misma idea acerca de los nombres divinos se expone en los *Oráculos Caldeos*, 150.

<sup>60</sup> Horapolo (J. M. González de Zárate [Ed.] y M.J. García Soler [Trad.]), *Hieroglyphica*, Madrid, 1991.

nos apunta a una redacción posterior al primero.

Curiosamente, la *Hieroglyphica*, en su versión original no poseía ilustraciones sino que cada jeroglífico era descrito y tratado en el texto como una imagen literaria. Desde su origen esta obra tuvo una destacada importancia al representar la llave para esa supuesta sabiduría arcana que los sacerdotes egipcios habían ocultado, alzándose junto al Hermes como texto imprescindible para la sabiduría hermética.

## 6. El neoplatonismo bizantino. Jorge Gemisto Pletón.

El neoplatonismo y sus obras, junto con el contenido simbólico proveniente de Egipto que lo nutría, se mantuvo hasta la aparición de Miguel Pselo (1018 - post.1078)<sup>61</sup> y Juan Ítalo en Constantinopla. Sus enseñanzas neoplatónicas fueron prohibidas por la Iglesia Oriental pero pervivieron en Oriente hasta Jorge Gemisto, llamado Pletón, (1355/1360-1452)<sup>62</sup>. Utilizando las fuentes neoplatónicas, especialmente a Proclo, Pletón busca en su obra culmen, *Las Leyes*<sup>63</sup>, la restauración del paganismo, siguiendo a Clemente de Alejandría y a tantos otros. Mejor llamado neopaganismo, constituye un sincretismo religioso que uniría al pueblo que en estas fechas se encontraba rodeado de gran número de movimientos alternativos al cristianismo. El filósofo de Constantinopla expresa en *Las Leyes* que la sabiduría por el expuesta es la más arcana de las existentes, siguiendo el modelo degeneracionista que hemos expresado. Pero otorgando mayor importancia a Zoroastro y a los *Oráculos Caldeos* como había hecho Pselo. En cuanto a la búsqueda de legitimidad en lejanos antecedentes, Pletón luchó contra la doctrina cabalística medieval que adoptaron muchos humanistas del Renacimiento, por la cual Moisés poseía prioridad intelectual y temporal sobre Platón y Hermes. Ensalzado como el primer hombre al que se había revelado la verdad divina. Los antecedentes de este aspecto de la filosofía judeo-cristiana los encontramos por primera vez en Clemente de Alejandría. Manifestándose posteriormente en *De Arte cabalistica libri tres Leon X dicati* (Hagenau,

<sup>61</sup> M. Pselo, *Imperatori di Bizanzio (Cronografia)*, 2 vols., Venecia, 1984.

<sup>62</sup> J. Signes Codoñer, *Jorge Gemisto Pletón*, Madrid, 1998.

<sup>63</sup> La obra fue publicada postumamente. Cf. J. Gemisto Pletón (F. L. Lisi y J. Signes [Trad.]), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Salamanca, 1995. En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva una copia manuscrita del *Platonicae et Aristotelicae philosophicae comparatio* de Pletón (Códice 73, 20).

1517) de Juan de Reuchlin por influencia de Pico della Mirándola.

Uno de los principales, sino el más destacable, transvase de la sabiduría oriental a Europa fue el Concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439)<sup>64</sup>, que tenía como principal objetivo la unión de las iglesias de Oriente y Occidente. Con motivo del Concilio, Pletón viajó a Italia como miembro de la delegación imperial bizantina en 1437. En Italia, el neoplatónico y sus ideas entran en contacto con el incipiente Humanismo italiano y los grandes intelectuales europeos, entre ellos españoles como el dominico Juan de Torquemada (1380-1465/1468)<sup>65</sup>. Durante su estancia aleccionó a Marsilio Ficino, a Cosme de Médicis y al cardenal Juan de Bessarión<sup>66</sup>. Personajes indispensables que adoptaron el pensamiento de Pletón en el inicio de lo que hoy entendemos por Humanismo Renacentista. Con lo que podemos afirmar que la filosofía neoplatónica y hermética con su contenido simbólico se encuentran en la misma cuna del pensamiento europeo posterior a la segunda mitad del siglo XV.

## 7. El neoplatonismo florentino.

El influjo de Pletón fue determinante para la entrada del neoplatonismo en Europa. Cosme de Médicis, gracias al magisterio del bizantino se impregnó del saber platónico y subvencionó a Marsilio Ficino (1433-1499) para la traducción de la obra de Platón y las fuentes de su pensamiento. Curiosamente la primera traducción, finalizada en 1463, fue la del *Corpus Hermeticum*, con un gran éxito de difusión. Seguidamente, supervisó la traducción y comentario a Plotino y publicó sus traducciones de Jámblico<sup>67</sup> y Dioniso Aeropagita en 1497<sup>68</sup>. El círculo de la Academia Florentina posibilitó el conocimiento de las fuentes que posteriormente residieron en la base intelectual de los pensadores europeos de la segunda mitad del siglo XV y del siglo XVI. En la

<sup>64</sup> O. di Camilo, *El Humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, 1973.

<sup>65</sup> G. Morocho Gayo, «Los griegos de hoy» en el Humanismo Renacentista español», en *Historia, literatura y traición. Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica II*, Granada, 1997, p. 146.

<sup>66</sup> La biblioteca de Pletón pasó tras su muerte a manos de Bessarión. Uno de los dos manuscritos más importantes de *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico, el *Marcianus graecus* 244, perteneció a este exhimio humanista. Sobre la obra existen anotaciones manuscritas realizadas en 1468. Cf. Jámblico (E. A. Ramos Jurado [Trad.]), *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, p. 10.

<sup>67</sup> Vid. nota 59.

<sup>68</sup> P. O. Kristeller, *El Pensamiento renacentista y las artes*, Madrid, 1986, p. 108.

corta dedicatoria del *Corpus Hermeticum*, Ficino formula que la verdad acerca de Dios había sido transmitida a los autores antiguos y a la Biblia, siendo asumida a la vez por Pitágoras y Platón, y posteriormente por Plotino y Dioniso Aeropagita. El concepto de *prisca gentilium theologia* afirma que hay una revelación paralela a la de Moisés y los profetas, muy similar a las teorías de la cábala primera, como ya se había escrito en la Antigüedad.

En el pensamiento de Ficino la naturaleza y el mundo circundante constituían un símbolo y reflejo de la divinidad que había que descifrar. Por ello, como buen neoplatónico, afirmaba que para desvelar los misterios divinos había que seguir a los antiguos egipcios. Ellos no habían utilizado los signos del alfabeto latino sino jeroglíficos y representaciones de la naturaleza como las que aparecían en la obra de Horapolo<sup>69</sup>. Con este sentido utilizó tan profusamente los enigmas, alegorías y sentidos figurados en sus obras<sup>70</sup>. La elevación de la escritura ideográfica no sólo radicaba en su antigüedad, que implicaba la creencia en un tiempo remoto en el que los dioses estuvieron más cerca de los hombres, de acuerdo con la *Historia de Egipto*<sup>71</sup> de Manetón y la mitología judeo-cristiana y griega. La filosofía de carácter animista, que se desarrolla en esta época, ensalzaba la manifestación de la divinidad en el mundo, los elementos cotidianos de nuestra vida y la naturaleza. Por ello no había otra forma de comunicarse con Dios más que utilizando imágenes, representaciones de lo que al fin y al cabo no era más que reflejos de la divinidad. En las obras de los humanistas vinculados a la Academia Florentina, como Pico della Mirándola, Egidio de Viterbo (1469-1535) o el propio Ficino, se utilizó ampliamente el simbolismo y el hermetismo para la expresión de conocimientos filosóficos y teológicos, formando parte indispensable de lo que entendemos por Humanismo Renacentista. Pico della Mirándola afirmó a modo de conclusión de su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, que precedía a la exposición de sus novecientas tesis, que iba a mostrar lo había extraído con mucho trabajo de los enigmas y

<sup>69</sup> M. Ficino, *In Plotinum*, Florencia, 1492, Enéada V, 8, 92-93.

<sup>70</sup> Para el análisis del simbolismo en la obra de Ficino, cf. E. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 2001, p. 207 ss; E. Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, 1998, pp. 198 ss.

<sup>71</sup> Manetón (C. Vidal Manzanares [Trad.]), *Historia de Egipto*, Madrid, 1998, p. 41 ss.

símbolos de una filosofía arcana<sup>72</sup>.

La labor de difusión del pensamiento neoplatónico fue continuada por el grupo de intelectuales que rodeó a Egidio de Viterbo. Destacando Nicolás Scutellio que además de la *Vita Pitagorae* realizó y publicó la primera traducción latina completa de la obra sobre Egipto de Jámblico tras la paráfrasis de Ficino, constituyendo las dos únicas traducciones de los siglos XV y XVI<sup>73</sup>.

### 8. Los *hieroglyphica* en la Europa del siglo XVI.

Gran número de obras se vieron influenciadas por el simbolismo y los jeroglíficostras de los primeros compases en Florencia y la importante intensificación de los viajes a Tierra Santa y Egipto, con la posterior publicación de las tradicionales descripciones. Este es el caso de Ciriaco de Pizzicolti que en un viaje a Egipto en la primera mitad del siglo XV copió inscripciones jeroglíficas que llevó a Florencia.

El hecho más destacable fue la llegada a Europa de la obra de Horapolo. La *Hieroglyphica* fue adquirida en la isla de Andros por un religioso florentino llamado Cristoforo Buondelmonte en 1419 y llevada a Florencia en torno a 1422, aunque los manuscritos más antiguos que se conservan datan del siglo XIV. La *editio princeps* corrió a cargo de Aldo Manuccio (Venecia, octubre de 1505), seguida en 1521 por la de Petrus Vidovaeus. La siguiente vió la luz de la mano del discípulo y sucesor de Vatablo en el Colegio Trilingüe de París, Juan Mercier (†1570) que la acompañó de una traducción latina (París, 1548; reimp. París, 1551)<sup>74</sup>. La quinta edición de la obra, realizada por David Hoeschel, fue también bilingüe griego-latín (1595). La primera traducción latina corrió a cargo de Bernardino Trebacio (Ausburgo, 1515)<sup>75</sup>, a la que siguió la realizada por Filippo Farsianini en 1517. La primera traducción a lengua vernácula la realizó J. Kerver al francés

<sup>72</sup> *De hominis dignitate*, 30.

<sup>73</sup> Cf. nota 59.

<sup>74</sup> *Ori Apollinis Niliaci, de sacris notis & sculpturis libri duo*. Mercier se encuentra dentro de los cabalistas ligados a la corriente simbólica. Cf. F. Secret, *La Kábbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, p. 234.

<sup>75</sup> Reimp. Basilea, 1518; Basilea, 1534; París, 1530; Venecia, 1538; Londres, 1542 (Horus Apollo Niliacus, *De ieroglyphicis notis, a Bernardino Trebatio Vicentino Latiniate donatus*). La traducción de Trebacio fue incluida en la edición del texto griego de Petrus Vidovaeus (1521).

(París, 1543; reimp. 1551). Posteriormente J. Herold publicó la suya al alemán (Basilea, 1554) y P. Vassoli da Fivizzano al italiano (Venecia, 1547). Se realizaron más de treinta ediciones<sup>76</sup> que extendieron la egiptomanía por el continente. Incluso el propio Erasmo de Rotterdam, en *El arte de aprender*, uno de sus conocidos *Dialogos* hace referencia con ironía al libro en el que se guardan los conocimientos más elevados, describiendo su contenido con figuras de animales, formas geométricas y palabras *de origen bárbaro*<sup>77</sup>. En sus escritos trata los jeroglíficos como símbolos por medio de los cuales se transmiten los conocimientos más secretos y que de esta forma se ocultan los misterios divinos en la Biblia<sup>78</sup>.

Destacada importancia por su transcendencia posterior tiene la obra de Giovanni Piero Valeriano Bolzani<sup>79</sup> (1477-1560) *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum, aliarunque gentium literis comentari Ioannis Pierii Valeriani Bolzani Bellunensis* (Basilea, 1567). Es uno de los primeros humanistas que dedica una obra completa a los jeroglíficos reuniendo todo el saber de la época sobre Egipto. La obra, dedicada a Cosme de Médicis y dividida en cincuenta y ocho libros, está plagada de citas bíblicas e influenciada por la búsqueda cristiana de Dios, en este caso no pagano. Junto a un grabado que representa la alegoría<sup>80</sup>, Valeriano define el jeroglífico tendiendo a la simbología y a la figura literaria, la alegoría y el enigma, ejemplificándose con los textos de la Sagrada Escritura y los autores greco-latinos de la Antigüedad. Poniendo de manifiesto lo que será el esquema renacentista de interpretación. Continuó con la hermenéutica moral de los jeroglíficos que se había comenzado en el segundo libro de Horapolo y que adoptaría la literatura emblemática. Agrupó los jeroglíficos según la clasificación establecida por Diodoro en dioses, partes humanas, números, figuras geométricas, entre otros. Como se realiza en la egiptología moderna. La obra de Valeriano fue traducida al francés<sup>81</sup>, al italiano y al alemán,

<sup>76</sup> Para las ediciones y traducciones de la *Hieroglyphica*, cf. Horapolo (J. M. González de Zárate [Ed.] y M.J. García Soler [Trad.]), *Hieroglyphica*, Madrid, 1991, p. 32 ss.

<sup>77</sup> Erasmo de Rotterdam (P. R. Santidrián [Trad.]), *Coloquios*, Madrid, 2001, p. 267.

<sup>78</sup> Erasmo de Rotterdam, *De libero arbitrio*, 216, c-d. Sobre los Adagios, cf. F. Vuilleumier Laurens, *La Raison des Figures Symboliques a la Renaissance et a L'Âge Classique*, Génova, 2000, p. 109 ss.

<sup>79</sup> Latinización de Giovanni Pietro della Fosse, su nombre original.

<sup>80</sup> Véanse ilustraciones 1-6.

<sup>81</sup> G. Chappuys Tourangeau, *Commentaries hiéroglyphiques ou images des choses de Ian Pierus* (cont.)

conociendo 17 sucesivas ediciones<sup>82</sup>.

Aparece en Europa una importante actividad intelectual y editorial en torno a los jeroglíficos. El *De gli obelischi di Roma* (1589) de Michele Marcati (1541-1593) es la primera obra en la que se intenta diferenciar los jeroglíficos egipcios de las alegorías y emblemas surgidos de ellos. Curiosamente en ella también se establecen comparaciones entre los signos de los obeliscos romanos y los jeroglíficos mayas. Por su parte, Heinrich Loriti de Glarus “Glareanus” (1488-1563), estudiante en Basilea y París y profesor en Friburgo. Publicó una *Hieroglyphica*, muy citada y leída. Uno de los médicos de las hermanas de Carlos V, Goropio Van Gorp [Becano] (1518-1572), tras abandonar la práctica médica se dedicó a las humanidades y redactó su *Hermathema Hieroglyphica, Vertumnus Gallica, Francica, Hispanica* publicada postumamente (Lovaina, 1580). Su amistad con Arias Montano hizo que L. Torrentius le dedicara esta obra.

El consejero de Isabel de Inglaterra, John Dee (1527-1608?) buscó la expresión de la unidad divina neoplatónica por medio de jeroglíficos en su *Monas Hieroglyphica, mathematice, magice, cabalistiche anagogiceque explicata* (Londres, 1564)<sup>83</sup>. Consta de 24 teoremas que fueron escritos durante diez días en Amberes y dedicados a Maximiliano II. En la obra se muestran las ideas teológicas con imágenes geométricas muy emparentadas de los símbolos alquímicos de los metales y los planetas. Los símbolos alquímicos se unen en su planteamiento de ocultación de secretos maravillosos a la corriente jeroglífica. No olvidemos que el libro alquímico por excelencia, comprado en 1357 por Nicolás Flamel (ca. 1330-1418), contenía gran número de símbolos que interpretó un médico judeo-converso leonés, el maestro Sánchez<sup>84</sup>.

El benedictino Gilberto Genebrard (1537-1597), profesor de hebreo del Colegio del Rey en París, publicó *Chronographie Libri IV* (París, 1580). En ella se trata el verbo divino a través de los símbolos

*Valerian*, Paris, 1576.

<sup>82</sup> Colonia Agripina, 1531; Basilea, 1567; Frankfurt 1637, etc..

<sup>83</sup> Cf. J. Dee, *El jeroglífico monádico*, Barcelona, 1999.

<sup>84</sup> N. Flamel, *Le livre des figures hieroglyphiques* en una traducción al latín por P. Arnauld de la Chevalier publicada en *Trois Traictes de la Philosophie naturelle, non encore imprimez...*, París, 1612. Para la tradición simbólica y egipcia de la alquimia, cf. S. Sebastián (Ed.) y P. Pedraza (Trad.), *Alquimia y emblemática. La Fuga de Atalanta de Michael Maier*; Madrid, 1989; A. Roob, *Museo Hermético. Alquimia & Mística*, Colonia, 1996; C. Priesener y K. Figala (Eds.), *Alquimia. Enciclopedia de una ciencia hermética*, Barcelona, 2001.

extraídos de la Sagrada Escritura. Continuador de Valeriano, casi imitador, fue Pedro de L'Anglois, señor de Belestat, con su obra *Discours des hieroglyphes pour exprimer toute conceptions à la façon des egyptiens par figures, et images des choses au lieu de lettres avecque plusieurs interpretations de songes et prodiges...* (París, 1583), dedicado a François du Plessis, padre del Cardenal de Richelieu. Los *Commentaria Symbolica in duos tomos distincta...* (Venecia, 1591) de Antonio Ricciardi, que profundiza en el conocimiento de la lengua adámica como la más compleja de todas, haciendo alusión al lenguaje jeroglífico-simbólico de Egipto. Ricciardi afirmaba que los cabalistas usaban símbolos para explicar la Sagrada Escritura.

Otras obras destacables en la corriente simbólica y jeroglífica fueron las de Giovanni Nesi, *Oraculum de novo saeculo* (Florencia, 1497)<sup>85</sup>; Filippo Beroaldo, *Symbola Pythagorae Moraliter Explicata* (Basilea, 1502)<sup>86</sup>; Agustini Steuchi (Agostino Steuco) Eugubini, *De Perenni Philosophia libri X* (Londres, 1540)<sup>87</sup>; Lili Gregorij Giraldi (1472-1552) de Ferrara, *Libelli duo, in quorum altero Aenigmata pleraque antiquorum, in altero Pythagorae Symbola...*(Basilea, 1551)<sup>88</sup>; A. Bocchi, *Symbolicarum Quaestionum, De universo genere, quas serio ludebat, libri quinque* (1574); Adán Delfio en su *De potestate Pontifici et notis Ecclesiae* (Colonia, 1580); G. C. Capaccio, *Dell'impres...Nel secondo [libro], tutti Ieroglifici, Simboli, e cose Mistiche in Lettre Sacre, o profane* (Nápoles, 1592); Geoffrey Whitney con su *Choice of Emblems* (1585) introduce los jeroglíficos en Inglaterra. En Francia, Pierre Langlois escribió su *Discours des hieroglyphes...* y *LIV Tableaux Hiéroglyphiques* (París, 1583); N. Reusner, *Aenigmatografia* (Estrasburgo, 1589); y *Aenigmatografia, sive Sylloge aenigmatum et griforum conuualium, ex uariis auctoribus collectorum editio II...* (Francfort, 1601-2). El influjo de los jeroglíficos no solo afectó a los escritos de carácter teológico. Como podemos apreciar en *Hypnerotomachia Poliphili* (1499) de Francesco Colonna. Que utiliza símbolos jeroglíficos como el elefante llevando un obelisco, imagen utilizada posteriormente por

<sup>85</sup> F. Vuilleumier Laurens, *La Raison des Figures Symboliques a la Renaissance et a L'Âge Classique*, Génova, 2000, pp. 404-408.

<sup>86</sup> Reimpresiones en París, 1507; París 1509; París, 1512; entre otras.

<sup>87</sup> Reimpresiones en Francken, 1542; Venecia, 1591. Cf. F. Vuilleumier Laurens, *La Raison des Figures Symboliques a la Renaissance et a L'Âge Classique*, Génova, 2000, pp. 419-431.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 135-144; 419-431.



Bernini en el monumento de la plaza Minerva de Roma. En el tratado sobre las profesiones de Tomasso Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (Venecia, 1587), que incluye un capítulo dedicado a los profesores de jeroglíficos, los *hierogrammateus*.

El pensamiento hermético<sup>89</sup> de raigambre egipcia no fue sólo objeto de estudios sobre su sistema de escritura sino que se erigió como principal fuente de las conclusiones heliocentristas de Copérnico en *De revolutionibus orbium coelestium libri sex* (Basilea, 1566)<sup>90</sup>. Buscando una nueva espiritualidad que renovase el Cristianismo y la adopción del heliocentrismo, Giordano Bruno defendió el saber arcano de Egipto utilizando el *topos* de la *Veritas filia temporis* que se forjaba en el pasado<sup>91</sup>. Para crear al asno que le sirvió de personaje central en su sátira del escepticismo y el cristianismo tomó las obras de Plutarco, Horapolo y Valeriano<sup>92</sup>.

## 9. La tradición simbólica en España.

El mundo intelectual español no fue excluido de esta corriente simbólica y hermética de raigambre neoplatónica. Pero si es verdad que se adaptó a las peculiares circunstancias de la Península, tendiéndose a acentuar su desarrollo en la hermeneútica bíblica con connotaciones cabalísticas. En la Biblioteca Nacional<sup>93</sup> y la del Escorial<sup>94</sup> se conservan un buen número de copias manuscritas de la obra de Hermes Trismegisto relizadas entre los siglos XV Y XVI. Con lo que

<sup>89</sup> Para las ediciones renacentistas del *Corpus Hermeticum*, cf. B. P. Copenhaver (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000, pp. 59 ss.

<sup>90</sup> Cf. J. Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, 2000; S. Turró, *Descartes. Del Hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, 1985, p.158 ss.

<sup>91</sup> Giordano Bruno (M. A. Granada [Trad.]), *La cena de las cenizas*, Madrid, 1994, p. 74 s. Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983; A. Castro Cuadra, *Giordano Bruno*, Madrid, 1997.

<sup>92</sup> Véase ilustración 2. Giordano Bruno (M. A. Granada [Trad.]), *La cábala del caballo pegaso*, Madrid, 1990, p. 88; 99, 103 ss. Sobre los emblemas Cf. Giordano Bruno (M<sup>a</sup>. R. González Prada [Trad.]), *Los heroicos furros*, Madrid, 1987.

<sup>93</sup> El Códice 73, 15, junto a obras de Pitágoras (73, 7-10), Pletón (73, 20) y un tal Petosiris (73, 12); el Códice 193 copiado por Juan Francisco Graecus; los Códices 73 y 88 copiados por Constantino Láscaris en Mesina en torno a 1474. G. De Andrés, *Catálogo de códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1987, pp. 126 ss., 158 s., 136 s.

<sup>94</sup> Se encuentra depositado un manuscrito de Francesco Patrizi (1529-1597) comprado en la isla de Quersoneso. Realizó una edición griega y una traducción latina del *Corpus Hermeticum* en su *Nova de universis philosophia* (Padua, 1591). Cf. C. Graux, *Los orígenes del fondo griego del Escorial*, Madrid, 1982, pp. 141, 148; B. P. Copenhaver (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000, pp. 63-64;

podemos afirmar la difusión del pensamiento hermético. La obra de Horapolo se encontraba manuscrita en la Biblioteca del Escorial<sup>95</sup>. La edición corrió a cargo de Juan Lorenzo Palmireno<sup>96</sup> bajo el título ΟΡΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΝΕΙΛΩΟΥ ἱερογλυφικά<sup>97</sup>. El promotor fue Pedro Bugio Bezeitense, preceptor de Palmireno, al que éste dedica la obra. Constituye uno de los primeros textos griegos de los pocos editados en España.

El advenimiento de los ideales neoplatónicos a España procedentes de Italia se realizó mayoritariamente a través de libros y de relaciones interpersonales. Como la fructífera amistad que establecieron Juan de Bessarión, el neoplatónico arzobispo de Nicea, y Alonso de Cartagena (1385/6-1456), humanista de la escuela de Burgos. Corroborada por la estancia en Roma de dos discípulos del hijo de Pablo de Santamaría, Rodrigo Sánchez de Arévalo y Alonso de Palencia<sup>98</sup>. El *Universale Vocabularium* compuesto por el segundo constituye un estudio de la onomástica bíblica en la que entre nombres de los pueblos orientales aparecen los que el autor entendió por egipcios. Esta obra entronca directamente con la importancia dada en Egipto a los nombres que tomó a su vez el neoplatonismo antiguo<sup>99</sup> y renacentista, junto con la cábala. Filosofía que continúa en la base del *Vocabularium* publicado en el volumen VI de la *Biblia Políglota Complutense* (Alcalá de Henares, 1514-1517).

El encuentro y posterior amistad entre Egidio de Viterbo (1469-1532) y el agustino Dionisio Vázquez en el monasterio de san Giovanni di Carbonara, cuando el español acompañaba a Fernando el

<sup>95</sup> *Ori Apollinis Niliaci hieroglyphica aegyptiaca lingua composita quae in graecum sermonem transtulit Philippus*, A. Revilla, *Catálogo de códices griegos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. I, Madrid, 1936, p. 80; *Catálogo de códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de Escorial*, El Escorial, 1968, p. 113.

<sup>96</sup> Nace en Alcañiz en 1524. Fue primero profesor de Humanidades en Zaragoza y figura como profesor de griego en Valencia a partir de 1561; J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973, p. 129.

<sup>97</sup> *Valentiae. Excudebat Antonius Sanahuja, e regione portae Apostolorum, Templi Maximi, 1556*. Es un volumen en 8ª de ochenta páginas en las que encontramos el texto griego y notas marginales en latín. Se encuentra influenciada por la edición de Mercier. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid (Signatura R-27930).

<sup>98</sup> G. Morocho Gayo, “«Los griegos de hoy » en el Humanismo Renacentista español”, en *Historia, literatura y traición. Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica II*, Granada, 1997, pp. 147 ss.

<sup>99</sup> J. Ritoré Ponce, *La Teoría del nombre en el Neoplatonismo tardío*, Cádiz, 1992.

Católico a Nápoles<sup>100</sup>, contribuyó a la difusión y transmisión del neoplatonismo y hermétismo cristiano. Así lo podemos apreciar en su maestría y dirección sobre hombres como Jerónimo Seripando (1493-1563), el cual tradujo un buen número de textos neoplatónicos de la antigüedad, y Nicolás Scutellio que relizó la primera traducción íntegra de la obra de Jámblico *De Mysteriis Aegyptiorum*<sup>101</sup>. No hay que olvidar que la *Scechina e Libellus de litteris hebraicis* de Egidio de Viterbo, dedicada a Clemente VII, constituye un tratado de exégesis y teología simbólica de carácter cabalístico<sup>102</sup>. Las corrientes neoplatónicas a las que se unía la cábala judeo-cristiana, con todo su contenido alegórico y simbólico, se difundieron primordialmente en España en la Cátedra de Biblia de la Universidad de Alcalá que ocupó en primera instancia Dionisio Vázquez. El pensamiento antiguo se había mutado para convertirse en un método de exégesis bíblica que intentaba buscar el sentido arcano y oculto de las sagradas Escrituras<sup>103</sup>. Por ello, las manifestaciones literarias españolas en este aspecto se nos muestran como tratados exegéticos centrados en el texto bíblico donde se hacen relaciones de imágenes y símbolos (animales, objetos, hechos, personas, etc.) atribuyéndoles un sentido y significado cristiano.

El maestro Cipriano de la Huerga (1509/10-1560) fue discípulo de Dionisio Vázquez entre 1535 y 1539, mientras realizaba sus estudios de Teología en la Universidad de Alcalá<sup>104</sup>. Utilizó profusamente en sus comentarios los autores que conformaban la *prisca theologia* plató-

<sup>100</sup> Q. Fernández, "Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro", *Archivo Agustiniiano* 60 (1976) 105-197; A. de Meijer, *Aegidi Viterbiensis O.S.A. Regestae generalatus. Vol. I (1506-1504)*, Roma, 1988, pp. 162, 228, 243; *Aegidi Viterbiensis O.S.A. Regstrum generalatus 1514-1518*, Roma, 1984, pp. 10, 471, 1003.

<sup>101</sup> Cf. nota 59.

<sup>102</sup> El simbolismo en la cábala es una corriente que va de la mano del neoplatonismo renacentista. Como apunta Martín del Río (1551-1608) defender el sentido simbólico de la cábala en sus *Panegíricos* a la gloria de María (Amberes, 1598), donde adopta lo anteriormente expuesto por Gregorio de Venecia (1460-1540) en sus *Problemata* (1536). Del Río declara que la verdadera cábala es la que se recibió por tradición y fue cultivada de manera simbólica y alegórica por Filón de Alejandría y otros Padres de la Iglesia. Cf. F. Secret, *La kábala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, p. 243; J. Leon Blau, *The christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Washington, 1965; G. Morocho Gayo, "Hermetismo y cábala en la corte de Carlos V: Egidio de Viterbo, Dionisio Vázquez, Cipriano de la Huerga", *La Ciudad de Dios* CCXIII (2000) 813-854.

<sup>103</sup> G. Morocho Gayo, "La filología bíblica del Humanismo Renacentista: continuidad y ruptura", en *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. 1, León, 1998, pp. 127-154.

<sup>104</sup> G. Morocho Gayo, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas I. Prolegómenos y testimonios literarios. El Sermón de los Pendones*, León, 1990, pp. 11 s.

nica, similar a la *Praeparatio Evangelica* y a la teoría de la cábala primera, que convergieron en él y su maestro. Atribuyó una gran antigüedad y la posesión de una revelación paralela junto a la Escrituras a los escritores paganos, como buen heredero del neoplatonismo florentino<sup>105</sup>. Proclo, Jámblico, Hermes Trismegisto (Mercurio) y *la antigua teología de los egipcios* son propuestos como autoridades en cuestiones de fe cristiana<sup>106</sup>. Pero siguiendo la tradición judeo-cristiana expuesta por Reuchlin, Cipriano da preeminencia a Moisés sobre Hermes. Así lo afirma en el siguiente pasaje:

*De quare apud Aegyptios, quemadmodum Graecorum commentariis proditum est, in templis erat scriptum: Ego sum quod fuit, quod est, quod futurum est; velum meum nemo unquam revelabit. Quae omnia ex loco Exodi iam citato fuisse desumpta ambigere non possum, praesertim cum Mercurius, eius sententiae, ut existimo, autor, non modo tempestate Moysi proximus fuerit, sed etiam simillima in multis et Sacris Literis consentanea scripserit*<sup>107</sup>.

Aunque Cipriano escribió uno de los tratados de exégesis simbólica más alabado en el siglo XVI español que en nuestros días se encuentra en paradero desconocido, *De Symbolis Mosaicis*, podemos comprobar su método exegético de carácter simbólico en gran número de pasajes de sus obras<sup>108</sup>. El Maestro Cipriano difundió estos conocimientos desde su *caballo de madera*, la Cátedra de Teología en Alcalá, a partir de 1551. Sus discípulos continuaron realizando exégesis simbólica como podemos apreciar en el *Hypotyposeon* de su discípulo Martín Martínez de Cantalapiedra<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> J. L. Paradinas Fuentes, "Cipriano de la Huerga y la filosofía del Renacimiento", en *Cipriano de la Huerga. Obras Completas IX. Estudio monográfico colectivo*, León, 1996, pp. 33-69.

<sup>106</sup> Sirvan como muestra los pasajes de Cipriano de la Huerga (J. F. Domínguez Domínguez [Ed. y Trad.], *Obras Completas IV. Comentario al Salmo XXXVIII. Comentario al Salmo CXXX*, León, 1993, pp. 71, 73, 75, 81,

<sup>107</sup> "A este propósito cuentan los comentaristas griegos que en los templos egipcios estaba escrito: «Yo soy lo que fue, lo que es y lo que será, nunca nadie revelará mi velo». A mí no me cabe ninguna duda de que estas palabras fueron tomadas del lugar citado del Éxodo sobre todo si tenemos en cuenta que Mercurio, autor –en mi opinión de ese dicho, estuvo próximo a Moisés, no sólo en el tiempo, sino que además escribió muchas cosas muy parecidas y concordadas en muchos aspectos con las Sagradas Escrituras", Cipriano de la Huerga (A. Domínguez García [Ed. y Trad.], *Obras Completas V. Comentario al Cantar de los Cantares 1ª Parte*, León, 1991, pp. 224-225. La obra original fue publicada en 1582 y compuesta entre 1551 y 1552 (Cap. II, 91).

<sup>108</sup> Cipriano de la Huerga (A. Domínguez García [Ed. y Trad.], *Obras Completas VI. Comentario al Cantar de los Cantares 1ª Parte*, León, 1991, pp. 223-225.

<sup>109</sup> Libri decem hypotyposeon theologiarum sive regularum ad intelligendum  
(cont.)

De la mano de Arias Montano se plasma este saber en el *De Arcano Sermone*<sup>110</sup>, que como ha puesto de manifiesto Gaspar Morocho podría tratarse de una versión arreglada por Montano del *De Symbolis Mosaicis* de Cipriano<sup>111</sup>. En esta obra, junto con el *De Actione*<sup>112</sup>, constituyen tratados exegéticos de carácter simbólico. En ellos se tratan los “jeroglíficos” bíblicos (agua, fuego, objetos, figuras, metáforas y alegorías) por apartados, sin la representación gráfica de los mismos, adjuntando una explicación que revela el sentido arcano y oculto de los mismos. Para Montano la lengua primigénica o adámica es el hebreo, siguiendo la tradición cabalística<sup>113</sup>.

En el proceso a otro de los discípulos de Cipriano, fray Luis de León, se nos deja constancia de otra obra de carácter simbólico<sup>114</sup>. Los *Hieroglyphicae in aliquot locis sacrae Scripturae ex tertio et quarto libris Regum et aliis* del agustino que fuese profesor de la Universidad de Osuna, Luis de Villalobos (†1572). El benedictino Lloret (†1571) con su *Sylva*<sup>115</sup>, constituye un ejemplo más de la recopilación de símbolos bíblicos en la Península. Similar a la obra del catalán es el léxico bíblico del jesuíta Juan Fernández (1538-1595)<sup>116</sup>.

Scripturas divinas en duas partes distributi. Quarum prior, quae octo libros complectitur, locos aliquot communes ad Scripturarum exactum intelligentiam spectantes satis enucleate tractat, Salamanca, 1582. En especial su *Theologia symbolica et allegorica* (I.II, 31-84). Cf. N. Fernández Marcos, “La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerca”, en *Humanismo y Cister*. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles, León, 1996, pp. 29-46.

<sup>110</sup> *Liber Joseph, de arcano sermone ad sacri Apparatus*, Amberes, 1571. Publicado en el Vol. VIII del *Apparatus* de la *Biblia Regia* (Amberes, 1572). Cf. N. Fernández Marcos, “De los nombres de Cristo de Luis de León y *De arcano sermone* de Arias Montano”, en *Biblia y Humanismo*, Madrid, 1997, pp. 133-152; “Tratado *De arcano sermone* de Arias Montano”, en *Biblia y Humanismo*, Madrid, 1997, pp. 177-184.

<sup>111</sup> G. Morocho Gayo, “Avance de datos para un inventario de las obras y escritos de Arias Montano”, *La Ciudad de Dios* CCXI, 1 (1998) 204 ss.

<sup>112</sup> *Liber Jeremiae, sive, De actione, ad sacri Apparatus Instructionem*, Amberes, 1571. Amberes, 1571. Publicado en el Vol. VIII del *Apparatus* de la *Biblia Regia* (Amberes, 1572).

<sup>113</sup> B. Arias Montano (F. Navarro Antolín [Ed.]), *Libro de la generación y regeneración del hombre o acerca de la historia del género humano. 1ª Parte de la Obra Magna, esto es, ALMA*, Huelva, 1999, p. 113 (Lib. 1, Cap. IV).

<sup>114</sup> Cf. A. Alcalá (Ed.), *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Valladolid, 1991.

<sup>115</sup> *Sylva – seu totius hortus floridus- Allegoriarum Sacrae Scripturae mysticus eius ac literales sensus complentens*, Barcelona, 1570; G. F. Lorete, *Sylva allegoriarum totius sacrae scripturae mysticoseius sensus, et magna etiam ex parte literales complectens, syncerae Theologiae candidatis perutilis, ac necessaria, autore F. Hieronimo Laureto Ceruariensi, Monacho Benedictino in Coenobio Montiserati, & Abbate Monasterij S. Foelicis Guixolensis*, Venecia, 1575. Reeditada posteriormente en París, 1586; Lovaina, 1636 y 1701.

<sup>116</sup> *Divinarum scripturarum iuxta sanctorum paterum sententias locupletissimus thesaurus, in quo* (cont.)

El palentino Andrés de Acitores (†1599) nos ofreció una de las obras más ambiciosas en el campo de la exégesis simbólica de la Biblia<sup>117</sup>. Fue discípulo de Marcos Villalba e Ignacio Fermín Íbero, el primero alumno de Cipriano de la Huerga y el segundo depositario de sus obras. El primer volumen, de una supuesta obra de siete, se publicó en Salamanca durante 1597, intitulado *Theologia Symbolica sive hieroglyphica*<sup>118</sup>. La estructura del libro posee un claro sentido cabalístico. Consta de siete *Prolegómenos*<sup>119</sup> en los que expone su concepción de la exégesis simbólica. El siete es un número de totalidad relacionado con los arcanos más primigenios, las siete esferas celestes, que se repite en la cantidad de volúmenes supuestos de la obra. A éstos siguen unas *Isagogues* o Introducción dividida en cincuenta y dos partes, el mismo número que el de las semanas del año. Tras las que Acitores coloca las diez *Décadas*, distribuidas temáticamente y conteniendo cada una diez jeroglíficos. Analizando por lo tanto cien símbolos y alegorías bíblicas. Entre ellos se tratan los astros (estrellas, sol, luna), los elementos (agua, tierra, fuego, aire), los números y los nombres, que aunque no se representan con imágenes siguen siendo clasificados como símbolos, definiendo el carácter de los jeroglíficos renacentistas. A estos se unen otros símbolos como la cruz, *signo del triunfo de Cristo*, y el cordero que sacrifican los hebreos a la salida de Egipto, que sería la representación de Cristo. En su obra, Acitores mantiene la filosofía ya reseñada de que el mundo es la imagen de Dios y de que los jeroglíficos son el mejor método para el conocimiento de la verdad divina<sup>120</sup>.

Entre otros autores y obras podemos destacar a Luis Vives con sus *...Satellitium animi, sive symbola, Principum institutioni potibimum destinata* (Londres, 1556) y *...Symbola & praeterea quaedam huius Instituti, recens*

*parabole, metaphora, phrases et difficiliora quaeque loca totius sacrae paginae declarantur cum concordia utriusque testamenti*, Medina del Campo, 1594. Se encuentra dividida en tres tomos.

<sup>117</sup> L. Sagales Sisquella, "La hermeneútica simbólica de Fr. Andrés de Acitores", en *Humanismo y Cister. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, León, 1996, pp. 65-86.

<sup>118</sup> *Theologia Symbolica sive hieroglyphica. Pro totius Sculpturae Sacre iuxta primum et genuinum sensum Commentariis, aliisque, sensibus facile hauriendis...*, Salmanticae, MDXCVII, Apud Didacus à Cussio. Cf. L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, vol. 3, Madrid, 1994, pp. 1226, 1273; K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, vol. 1, Madrid, 1990, p. 5.

<sup>119</sup> G. Morocho Gayo, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas I. Prolegómenos y testimonios literarios. El Sermón de los Pendones*, León, 1990, pp. 112-127.

<sup>120</sup> *Theologia Symbolica sive hieroglyphica*, Principio 1, n. 17.

*addita*, (Francoforti, 1537); Nicolás Bobadilla (1511-1590) y su *Allegoriae et moralitates in totam Bibliam ex optimis auctoribus*, el *Commentaria allegorica et moralia de Christo figurato in Veteri Testamento* del ponferradino Diego Baeza (1582-1647)<sup>121</sup>; Diego Arce (†1617) con *Aegyptius expoliata*<sup>122</sup>; Juan de Piña (1582-1657) y *Aegyptius expoliata, quo loca difficilia sacrae Scripturae ex auctoribus profanis explicantur*<sup>123</sup>; el cisterciense Lorenzo de Zamora que nos ofreció su *Monarquía mística de la Iglesia hecha de jeroglíficos de humanos y divinas letras*, publicada a partir de 1594 y muy utilizada por los cabalistas; o la *Imagen de la vida christiana*<sup>124</sup> del benedictino portugués Heitor Pinto.

## 10. Símbolos y pictogramas en América.

Las similitudes entre las escrituras de los indios de América y la de los antiguos egipcios, en cuanto a su ideografía, no pasaron inadvertidas para los conquistadores españoles, como apunta Diego de Valadés en su *Rhetorica christiana* (Perugia, 1579) al afirmar que las dos culturas tenían en común el comunicarse por medio de figuras e imágenes. Relata que representaban la vigilancia con el cocodrilo, la velocidad por medio del gavilán y el imperio con el león, entre otros.

El que fuera obispo de Yucatán desde 1572 hasta su muerte, Fray Diego Landa (1524-1579) contribuyó de forma imprescindible al desciframiento de los jeroglíficos mayas y hubiera hecho lo mismo con los egipcios si los descifradores hubiesen podido tener en cuenta su manuscrito de *Relación de las cosas de Yucatán*<sup>125</sup>. Centrándose en la escritura monosilábica, expone un “alfabeto” maya en el que se atribuyen por primera vez, según se tiene constancia, valor fonético concreto a un elemento lingüístico ideográfico<sup>126</sup>, apartando la interpretación mística y simbólica. Este hecho no ocurrió con los estudios

<sup>121</sup> K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, vol. 1, Madrid, 1990, p. 53 ss.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>123</sup> K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, vol. 2, Madrid, 1999, p. 198.

<sup>124</sup> Salamanca, 1576; 1594; 1595. Cf. L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, vol. 3, Madrid, 1994, p. 1338.

<sup>125</sup> La primera redacción se realizó en España en 1566. Fue publicada parcialmente en París durante 1864 a partir de una copia de 1616. Cf. D. de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, 1985, pp. 10, 24.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 148 s. Dentro del capítulo VI titulado *Calendario, ritos y escritura*.

sobre los jeroglíficos egipcios hasta el siglo XIX. El “alfabeto” maya de Landa fue aplicado por Rosny en 1876 y utilizado por Yuri Valentinovich Knorosov<sup>127</sup> en el desciframiento de la escritura maya. Compensando, en parte, el paso por las llamas de gran número de los libros de jeroglíficos mayas sobre corteza de árboles que él mismo confirma haber sentenciado a la hoguera.

En la evangelización de los indígenas se utilizaron las imágenes como medio de comunicación de la revelación cristiana, ya que los habitantes de las Américas estaban acostumbrados a ellas, como apunta la *Institutio poetica* (1597), un manual catequético de la compañía de Jesús. Por ello, se realizaron varios catecismos en imágenes como el *Catecismo de la Doctrina Cristiana en jeroglíficos*<sup>128</sup>; el *Catecismo en imágenes y cifras acompañado de una interpretación en lengua española* atribuido tradicionalmente a Fray Bernardino de Sahagún, aunque en nuestros días se duda de su autoría<sup>129</sup>; el *Catecismo y pictogramas* (1527) de Pedro de Gante; junto a otros dos catecismos pictográficos anónimos y sin datar<sup>130</sup>.

Continúan en esta línea simbólica Francisco Carlos (1592-1660) en *India sub aenigmatibus, metaphoris, symbolis et similitudinibus...* de su *India sacra, hoc est, suppetiae sacrae* (Madrid, 1666); y el que fuera obispo de Chile, Luis Jerónimo de Ore en su *Symbolo catholico indiano en el qual se declaran los misterios de la fe contenidos en los tres symbolos cathólicos, apostólico, Niceno y de s. Athanasio...* (Lima, 1598).

<sup>127</sup> A. Robinson, *Historia de la escritura*, Barcelona, 1996, pp. 130 s.

<sup>128</sup> Manuscrito pictográfico realizado en México entre 1527 y 1529. Se conservan dos ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid (Sig. 1257-B). Cf. L. Resinos Llorente, *Catecismos americanos del siglo XVI*, vol. 1, Valladolid, 1992, p. 120.

<sup>129</sup> Compuesto en torno a 1529, consta de once hojas que explican seis cientos sesenta pictogramas. El único ejemplar que se conserva se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (Ms. Mexicaine 78). Reproducción facsímil en L. Resinos Llorente, *Catecismos americanos del siglo XVI*, vol. 2, Valladolid, 1992, pp. 259-374.

<sup>130</sup> Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (Sigs. 35-131; 35-53).



**Ilustraciones**<sup>131</sup>

GIOVANNI PIERO VALERIANO BOLZANIO, *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum. aliarunque gentium literis comentari ...*, Basilea, 1567 (Ejemplar B.P. Le. F.A. 6725)



Ilus. 1 - Retrato del autor.



Ilus. 2 – Uno de los asnos que inspiraron a Giordano Bruno en *La Cábala del caballo Pegaso*.



Ilus. 3 - Esfinge.

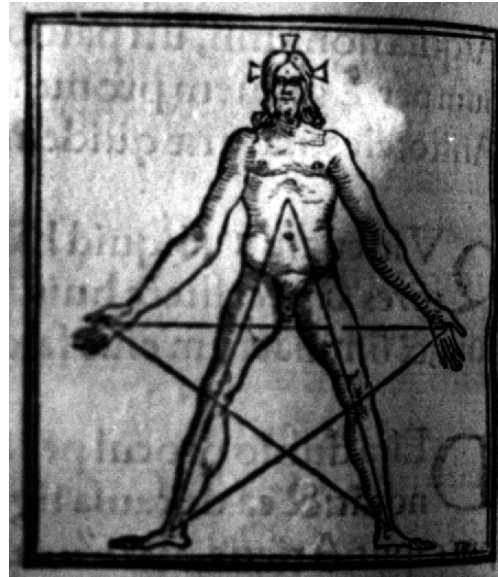


Ilus. 4 - León.

<sup>131</sup> Agradecemos la amabilidad y disposición de la Biblioteca Pública de León y sus empleados en la consulta y manejo de estas obras, así como la colaboración de Jorge Sánchez-Lafuente Pérez en la realización de las fotografías.



Ilus. 5 - Terra frugifera



Ilus. 6 - Pentagrama pitagórico aplicado al cuerpo de Cristo.

ATHANASII KIRCHERI, *Oedipi aegyptiaci*, 3 vols, Roma, 1654 (Ejemplar B.P. Le. F.A. 6624)



Ilus. 7 - Portada de la obra.

SYNTAG. I. CHOROGRAPHIA ÆGYPTI. 47

Appella- tiones fe- cundum Coptos	Appella- tiones fe- cundum Arabes	Appella- tiones fe- cundum Graecos	Religio ieu- dola cuique Nomo pro- pria	Longi- tud. Lat. Arabes	Longi- tud. Lat. Secundum Ptolomum
ⲙⲓⲧⲁⲗⲓⲣ	الميتاني	ⲙⲓⲧⲁⲗⲓⲣ	Simulachra	G. M. J. G. M. J. G. M.	
21 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		52 24 14 10 62 24 14 10	
22 ⲉⲣⲓⲡⲟⲥ	ⲉⲣⲓⲡⲟⲥ	ⲉⲣⲓⲡⲟⲥ		51 37 14 50 61 30 24 40	
23 ⲡⲁⲛⲁⲗⲉ	ⲡⲁⲛⲁⲗⲉ	ⲡⲁⲛⲁⲗⲉ		52 0 27 20 62 0 27 25	
24 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ		52 30 26 0 61 30 26 0	
25 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ		51 15 16 17 61 30 26 10	
26 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	Hic seu Venus Ægyptia hic cultum habuit	51 40 27 10 61 40 27 10	
27 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ		51 30 25 5 61 30 25 0	
28 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ		51 40 26 30 61 40 26 30	
29 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ		51 30 27 50 61 30 28 0	
30 ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ	ⲉⲣⲓⲧⲉⲧⲉ		62 0 24 55 62 0 24 5	

Ilus. 8 - Corografía de signos jeroglíficos, árabes, coptos y griegos.

	Υ Processus inferiorum ad superiora symbolum est.	Υ
	Ω Ως dicitur, id est, Mundi Dominus.	Ω
	Λ Λαβρα dicitur, Processus superiorum ad inferiora.	Λ
	Χ Processus animarum mundi est huiusmodi.	Χ
	Σ Lunae symbolum. Σ O magnum.	Σ
	σ σ dicitur, id est, Visio.	σ Σ
	Β Βαβρον dicitur, id est, Fecunditas.	Β ΒΒ
	Ζ Ζεβρα dicitur, id est, Vita.	Ζ

Ilus. 9 - Fonética griega de signos jeroglíficos.

ELOGIVM XXVII  
AEGYPTI PRISCA SAPIENTIA.

FERDINANDVS

diuinæ prouiden-  
politici Vni  
Omnis  
regio intellectus oculo  
vt prouidentia guber-  
nantis om-  
corde & lingua

Mercurialium ar-  
variarum & ipse  
HORVS. Impe-  
necessariorum rerum

Momphta Aethiopicus

omnia  
Archetypo intel-  
operationes mentis  
politici Mundi  
Custodem Imperialem  
laetandam, Osi  
Trium Regno

indefessus ex  
vigilantia trium  
populis, eorumque  
Religionis, pacem  
defensor et  
Genus Aethio-  
dodecaprogi con-  
malorum omnium  
& ex

III. CAESAR

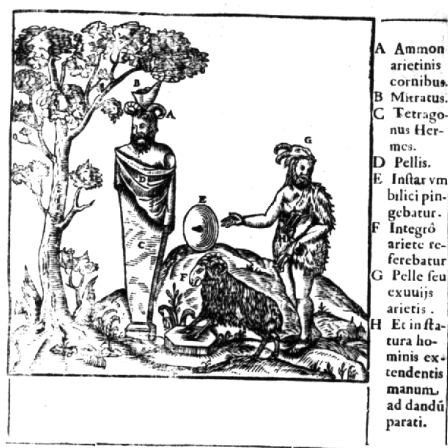
tia instrumentum,  
ueri oculus,  
Aethiopicus,  
cuncta perlustrat,  
natrice omnia cõstituit,  
nium benefactor,  
Sapientia conficiens,  
tium promotor,  
inventionum auctor,  
riali Legislator,  
curæ intentus vnice,  
fortitudine & robore

fulcens,  
lectui conformes  
sua dirigens,  
diuus Legislator  
vitali influxu  
ris terrenus;  
rum populis

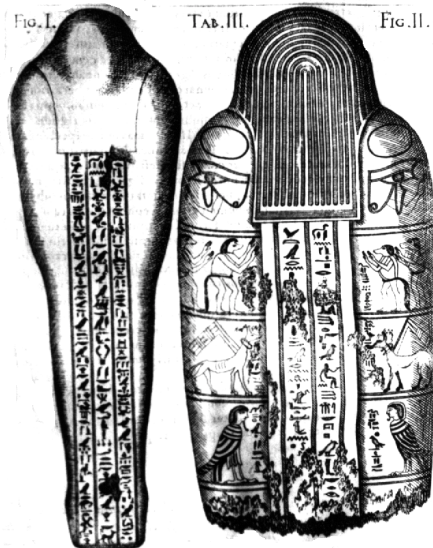
cubitor, sollicitã  
Regnorum  
commodis prouidens;  
que Ecclesiasticæ  
lanctissimus;  
dæmon politici  
feruationi incumbens,  
excisus, profigator,  
pulsor.

Eligens hieroglyphice  
pictis illicæ actus  
suo obliuio  
hinc erectio obliuio  
æternam memoriam  
A. E. H. I.

Ilus. 10 – Elogio a Fernando III César en un obelisco.



Ilus. 11 - Alegoría gráfica y explicación de la misma.



Ilus. 12 - Sarcófago egipcio con jeroglíficos





*Francisco Garrote Pérez*

---

**La fórmula poética petrarquista: resumen ideológico y función lírica**



**E**l amante petrarquista es un ser al que le es dado el ámbito de la imperfección y de la limitación en este mundo material, por lo que sólo percibe por sus sentidos la belleza física e imperfecta del mundo que le rodea, en su caso la belleza física de la mujer amada, y comienza a amar su hermosura. Pero esa belleza imperfecta, que percibe por el sentido de la vista, le recuerda o le habla de otro universo de perfección, el paraíso del amor, que no conoce, pero intuye o recuerda a través de la belleza física de la amada y se da cuenta de que tiene que retornar a él mediante el amor a esa belleza. Retorno que se le presenta como una necesidad para conseguir la perfección que le falta, como medio de liberación de este mundo de las sombras, como senda por la que debe transitar para conseguir su realización personal por el amor y así acceder a su esencia de hombre, a su “yo” divino, a su endiosamiento, retornando así al paraíso del que un día fue expulsado.

Este es el objetivo del amante petrarquista. Mas él sólo no podrá hacer realidad su sueño por muy atrayente y sugestivo que le resulte, necesita fusionarse amorosamente con la amada, con la belleza, que le dará alas para volar hacia el infinito, hacia las cumbres de la belleza absoluta, de la perfección. De este modo se insertan en la corriente cósmica y ascensional de la belleza y el amor hacia la divinidad. Ahora bien, para poder volar por esas dimensiones, les es imprescindible integrarse los dos amantes en el esfuerzo universal de todos los seres creados, que, viniendo de la multiplicidad del mundo material, luchan por conseguir la integración en la unidad de la idea universal donde se encuentra la perfección y la felicidad.

Estas son las dos líneas esenciales que informan y dan sentido a esta lírica neoplatónica, aunque alguna de las ideas expuestas no aparezcan con claridad a nivel de lo poético -me refiero concretamente a lo cósmico-, hay que presuponerlas para la completa compren-

sión de esta poesía como exige el código ideológico.

Mi estudio se centrará en torno a los dos polos esenciales de esta poética, por lo que constará de dos partes fundamentales y una final complementaria: la primera dedicada al camino trascendente que recorren la belleza y el amor y la segunda al ascenso del amante hacia la belleza ideal o perfección absoluta mediante el amor a una mujer hermosa, terminando con una consideración sobre la ausencia amorosa.

## **I. Reflexión imprescindible sobre la belleza y el amor.**

### *Divinidad de la belleza y el amor.*

La poética neoplatónica canta obsesivamente la belleza (la luz) y el amor (el fuego) y si se quisiera resumirla en una fórmula breve, no podía ser otra que el deseo (amor) de belleza, un ansia acuciante de poseer y disfrutar de lo bello, porque sólo el amor a la belleza abre el camino de la liberación, de la realización y de la felicidad del endiosamiento. Esa aspiración a lo desconocido es la fuente y, al mismo tiempo, el secreto de su fuerza poética.

Pues bien, si esta lírica busca y se sustenta de lo divino, debemos saber que la belleza es la chispa divina, el rayo de la divinidad o el esplendor de la bondad divina, que, procediendo de Dios, que actúa como centro irradiador, se expande por los cuatro universos (el angélico, el alma, la naturaleza y la materia) al mismo tiempo que lleva a cabo la creación de todas las cosas y se convierte en el adorno universal. Por tanto, la belleza es divina, pues “Dios es la causa de todo lo bello, en tanto que principio y origen de toda belleza”<sup>1</sup>, además la belleza es “la divinidad participada en todas las partes del universo”<sup>2</sup> y de forma más concisa y breve el neoplatonismo considera la belleza como “una cosa sagrada y divina”, porque “de Dios nace ella”<sup>3</sup>.

La misma procedencia divina se reserva para el amor, el cual se

<sup>1</sup> Marsilio Ficino, *De amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, trd y ed. de Rocio de la Villa Ardua, Tecnos, Madrid, 1986, pág. 31. En adelante, MF+nº de pág.

<sup>2</sup> León Hebreo, *Diálogos de amor*, Espasa-Calpe, B. Aires-México, 1947, pág. 272. En citas posteriores LH+nº de pág.

<sup>3</sup> Baltasar de Castiglione, *El cortesano*, ed. de Rogelio Reyes Cano, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pág. 343.



origina en Dios (el Bien), pero no directamente, sino a través de la belleza, que se convierte en el verdadero padre del amor: “Ciertamente, esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma” (MF, 23). En realidad, el amor “es aquel mismo Dios cuya belleza todas las cosas desean y con cuya posesión descansan” (*Ibid.*). Tampoco falta quien describe el amor tomando como base la teología trinitaria, cuando pone el origen del amor en “el sumo hermoso o sumo bueno” y “amando la divinidad su propia hermosura” produce el “primer amor extrínseco, que es el amor de Dios al mundo producido”, luego “el primer amor que nació fue el amor divino”, con lo que es claro el origen divino del amor, pues “fue cerca de Dios donde el amor nació” (LH,232-233) Por tanto el amor es “santísimo fuego”, es “hermosísimo, bonísimo, sapientísimo, de la unión de la hermosura y bondad y sapiencia divina procedes y en ella estás, y a ella como en círculo vuelves” (B. de C.,354).

La belleza y el amor son dos fuerzas divinas y, por lo mismo, buenas y espirituales (Belleza y Bien son una misma cosa), que irrumpen en el cosmos, la primera, como un estímulo y, la segunda, como una respuesta a la primera, pues, contemplada la belleza, necesariamente hay que amarla como al mismo Dios, que es el Bien. Ficino así lo corrobora, pues “si la belleza es un resplandor que atrae a sí el espíritu humano”, el amor es “el deseo de disfrutar la belleza” (MF,47).

Y así lo entienden los poetas, quienes ven constantemente en sus amadas la belleza divina y el bien. Cetina ama a su amada porque es la “beldad del cielo”<sup>4</sup>, Acuña la considera como un don que “concedió el cielo a nuestra mortal vida”<sup>5</sup>. Y hablando de la belleza universal, Aldana celebra la imperiosa fuerza de Dios en la creación de la belleza: “¡Tú sólo componer esto podías,/Señor de las supremas hierarquías”<sup>6</sup>. Y que esta belleza sea el Bien es algo normal en esta poesía como lo entiende Francisco de la Torre: “...de cuya celestial belleza pura,/por célebres oráculos se entiende/que es el bien que en el cielo

<sup>4</sup> Gutierre de Cetina, *Sonetos y madrigales completos*, ed. de Begoña López Bueno, Cátedra, Madrid, 1981, p.115.

<sup>5</sup> Hernando de Acuña, *Varias poesías*, ed. de Luis F. Díaz Larios, Cátedra, Madrid, 1982, pág. 132.

<sup>6</sup> Francisco de Aldana, *Poesías completas castellanas*, ed. de José Lara Garrido, Cátedra, Madrid, 1985, pág.221.

se pretende.”<sup>7</sup>

En consecuencia, si la belleza es divina y se manifiesta en la amada, es evidente que la amada sea divina, como corroboran todos los poetas, y amar suponga enamorarse de un ser revestido de belleza divina. Por tanto, si la amada es divina y el amor también, amar supondrá elevarse hacia la divinidad y ese camino se lo mostrará la amada divina y le ayudará a recorrerlo.

El amor también “nace en alta parte”<sup>8</sup>, es el “çeleste vigor” (Her.,284), la “virtud del cielo” (Her.,546) o simplemente el amor es la “luz divina” (F. de la T.,173). El amor, pues, es una fuerza divina que se pone en movimiento cuando se contempla la belleza, por lo que, si la belleza (amada) es el estímulo, el amor es la respuesta del amante atraído por esa belleza, el cual automáticamente se enamora de ella: “Esta belleza que del largo çielo/contiene en sí la más felice parte,/...Amor en torno va con puro velo,/y de sus bellos ojos no se parte” (Her.,269). Entonces, si la belleza es luz, amar será arder “en fuego eterno de belleza” (Her.,289) y enamorarse significa dedicarse por entero a amar dicha belleza: “i amor m’ocupa todo en la belleza” (Her.,376).

Si lo dicho es cierto, obliga a concluir que las implicaciones entre belleza y amor son una evidencia, pues ambas fuerzas tienen el mismo origen divino y el mismo punto de retorno en Dios y su recorrido de atracción y respuesta es el mismo y, además, complementario. Por lo que, cuando se ama, se implican de tal modo belleza y amor que llevan al amante hacia etapas de perfección cada vez más altas, hasta volver a su origen, que es la divinidad. De ahí que los poetas no permitan ni el más mínimo desprecio del amor, porque encamina hacia el bien-belleza, por lo que no se debe “menospreciar jamás virtud divina,/y menos la de amor, que al bien remueve/y de bien en mejor nos encamina” (F. de la T.,93).

### *El círculo cósmico de la belleza y el amor.*

Esclarecido el origen divino de la belleza y el amor, el neoplatonismo, siguiendo de cerca el acto creador, considera la expansión de

<sup>7</sup> Francisco de la Torre, *Poesía completa*, ed. de M<sup>a</sup> Luisa Cerrón Puga, Cátedra, Madrid, 1984, pág. 253.

<sup>8</sup> Fernando de Herrera, *Poesía castellana original completa*, ed. de Cristóbal Cuevas, Cátedra, Madrid, 1985, p.701.

la belleza en el cosmos como un grán círculo, que “comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina, y que, como un círculo, de allí de donde partió allí termina” (MF,23) Luego es un único círculo de Dios al mundo y de éste a Dios, el cual recibe varios nombre a medida que realiza su recorrido: Por cuanto comienza en Dios y atrae a Él, se llama belleza, cuando pasa al mundo y lo rapta a sí, amor, con lo que el amor comienza en la belleza y termina en el placer, porque, cuando esta belleza, que atrae amorosamente y perfecciona todo cuanto existe en el mundo, retorna a Dios, se llama placer.

El punto fijo de este imaginario recorrido circular es Dios o el Bien o la Belleza, que son una misma realidad. La belleza se expande por todo el universo, la cual atrae al amor y ambos unidos ascienden hacia el placer o fruición que proporciona la unión con la divinidad. El recorrido lo resume acertadamente Malón de Chaide hablando del amor: “El amor es un círculo bueno, que perpetuamente se resuelve de bien a bien. Necesariamente ha de ser bueno el amor, pues naciendo del bien, vuelve otra vez a parar en el mismo bien donde nació [...] Cuando viene a nosotros enciende el apetito y llámase deseo. Cuando, sacada el alma de sí, la arrebatada y la lleva y uñe con Dios, se llama deleite; de suerte que todo el círculo consta de amor en la hermosura de Dios, de deseo en nuestro apetito, de deleite en la divina unión. Y cuando decimos amor, todas estas tres cosas encerramos en su nombre.”<sup>9</sup>

Ahora bien, este recorrido circular lo explican los neoplatónicos de forma más compleja. En efecto, partiendo de la idea de que todo círculo tiene su centro y aplicando el simbolismo de *centro*, el neoplatonismo explica la misma idea anterior partiendo de un centro hipotético, en torno al cual se desarrollan cuatro círculos concéntricos, que equivalen a los cuatro universos platónicos o cuatro grados del ser y que son el angélico, el alma del mundo (naturaleza), el alma personal, la materia. En efecto, si “la bondad de todas las cosas es Dios mismo, por quien todas las cosas son buenas”, Dios (la Bondad, la Belleza) ocupa el centro del universo, y si la belleza es el rayo divino, debe irradiar los círculos en torno a ese centro, que son “la mente, el alma,

<sup>9</sup> Fray Pedro Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena*, BAE, nº 27, Madrid, 1948, pág. 286a.

la naturaleza y la materia” (MF,26). Ese rayo divino pinta en cada uno de los círculos o mundos las especies divinas de todas las cosas, las cuales “nosotros solemos llamar ideas en la mente, razones en el alma, semillas en la naturaleza y formas en la materia” (MF,30), es decir, la idea universal, la idea ejemplar, la idea espiritual y las formas o figuras físicas.

Mas ese rayo divino de la belleza, que siempre se llama *luz*, a medida que se aleja del centro, la unidad suprema, va perdiendo vigor y luminosidad y gradualmente aparecen la multiplicidad y la imperfección, por lo que la luz potente del principio termina ocultándose tras las sombras en el universo de la materia. El grado de perfección de cada cosa depende de su mayor o menor alejamiento del centro irradiador, porque “las que son menos mixtas con los cuerpos son más hermosas, y las que tienen más mezcla con la corporalidad son menos hermosas en sí y vuelven sus cuerpos más feos” (LH,281) y las formas o figuras físicas “ni son suficientes, ni nos muestran suficientemente las cosas divinas [...] parecen ser más bien sombras de las cosas que cosas reales” (MF,33). Todo lo cual significa o representa el recorrido de la unidad a la multiplicidad, de la belleza divina a la imperfecta de este mundo, de la perfección a la imperfección, de lo espiritual a lo material. Lo que en Dios se contempla perfecta y claramente, aquí, en este mundo, se ve envuelto en la materia, que es la penumbra que oculta la luz. Por tanto, lo que es la idea universal o la unidad en el inicio del proceso descendente, se convierte al final en multiplicidad de forma o figuras, todas menos perfectas, menos buenas y menos bellas, porque la materia oculta esas perfecciones.

A la luz de lo dicho, se puede concluir que Dios es igual que la Unidad, que el Bien, que la Belleza y la unión de las tres cualidades da como resultado la Perfección, que, por ser una, sólo se puede dar en Dios. Ese es el modelo de donde sale todo y al que todo lo creado aspira a retornar, cada cual desde su grado particular de perfección. En esa tarea perfeccionadora se inserta el quehacer artístico de los poetas.

A su vez, como la belleza divina está en todo, aunque esté en el último grado de multiplicidad de la materia, todo es bueno, hermoso y divino, claro, en grado mínimo, por lo que su tarea consistirá en irse uniendo gradualmente a todo y perfeccionarse poco a poco hasta llegar o acercarse a la perfección divina, lo que supone el endiosa-

miento o llevar a la plenitud esa pequeña parte de divinidad con la que comenzó su camino ascensional. Entonces la naturaleza es buena y bella, porque todo participa de la belleza y bondad divinas, “ya que la bondad de todas las cosas es Dios mismo, por quien todas son buenas; y la belleza es el rayo de Dios, infuso en aquellos cuatro círculos que en cierto modo giran en torno a Dios” (MF,29).

*La belleza, el amor y la inspiración de los poetas.*

Hemos descrito hasta ahora el camino que va de la perfección divina a la imperfección del mundo material. Precisamente esa belleza imperfecta es la base de donde parte la actividad creadora de los poetas petrarquistas, para desandar el camino que han seguido en su expansión la belleza y el amor, con la finalidad de reconstruir la perfección ascendiendo hacia las esferas superiores de lo divino, para lo cual acumulan la belleza que contemplan, lo que supone aumentar gradualmente en bondad, en unidad y en perfección. Un programa fácil de explicar, pero muy difícil de conseguir, porque en realidad todo el esfuerzo se reduce a una pura ilusión, a un ideal utópico e inalcanzable.

Pero es muy importante considerar que, si el poeta puede transitar por este camino ascendente, es porque esta belleza universal y divina perfecciona a todo aquel que la ama, ya que la belleza comunica la bondad, la perfección y la divinidad, no en vano se atreven a llamarla *gracia*. En efecto, la belleza es “la gracia de este mundo y de este ornamento es la belleza a la que el amor, desde el momento en que nació, atrajo y condujo de una mente antes deformada a una mente hermosa” (MF,12). Idea muy extendida entre los neoplatónicos y que es fácil encontrarla en cualquier autor. También, para L. Hebreo, la belleza perfecciona: “la hermosura es gracia que, deleitando el ánimo con su conocimiento, lo mueve a amar. Y la cosa buena o persona en la cual se halla esta gracia, es hermosa” (p.205). Por ello toda persona que ama la belleza adquiere un lustre o una disposición especial, que no es otra cosa que la bondad. De ahí que la belleza se convierta en quien la ama en “un lustre o un bien que emana de la bondad divina” (B. de C., 339).

Esta belleza esparcida por el cosmos es la que celebra esta poesía neoplatónica, belleza que encuentra lo mismo en la noche estrellada que en toda la naturaleza y, sobre todo, en la mujer amada, resumen y

compendio de toda hermosura. Belleza que el poeta presenta siempre como una apoteosis de luz y de color en lo más álgido de su esplendor y con los brillos más encendidos y atractivos. Por eso, su medio de expresión será siempre mediante sintagmas luminosos, tales como “luz de belleza” (Her.,707), “lumbre de belleza” (Her.,720), “sol”, “luz”, “claridad”, “lumbre”, “rayo”, “resplandor”, “esplendor” y cualquier palabra perteneciente al campo semántico de la luz. Aquí se acumulan, además, toda la gama de los colores, los brillos de las piedras preciosas y también maderas nobles como indicadores de la magnificencia y del poder perfeccionar de la belleza. Mientras que el amor se expresará normalmente por el sintagma “fuego” y amar por “arder”, “abrasar” o palabras similares.

En esta interacción amor-belleza los poetas ven con toda certeza una fuente de perfección, pero también la consideran como un vínculo universal, que les proporciona la base de las metáforas y de los símiles o comparaciones, pues todo cuanto existe en el universo vive sometido a una tensión mutua establecida por la *atracción simpática* entre todo lo existente. Infinitas son las líneas de fuerza que recorren el cosmos poniendo todo en relación y tensión mutuas, líneas que, percibidas por los poetas -que son los sabios que saben descubrirlas o intuir las- les permiten toda clase de juegos conceptuales y verbales, lo mismo que aproximar cualidades de cosas dispares construyendo toda una red de correspondencias.

Y es fundamentalmente la acción del amor en el cosmos el que establece esos vínculos en su empeño por encaminar todo hacia la perfección, pues se le considera como “atadura del mundo, medianero entre las cosas del cielo y las de la tierra, con un manso y dulce temple inclinas las virtudes de arriba al gobierno de lo de acá abaxo, y volviendo las almas y entendimientos de los mortales a su principio, con él los juntas. Tú pones paz y concordia en los elementos, mueves la naturaleza a producir y convidas a la sucesión de la vida lo que nace” (B. de C.,354). El poeta, pues, se inserta en el camino ascensional de todo el cosmos hacia la unidad universal y ahí realiza su obra creadora.

### *La belleza como armonía de partes o luminosidad y sus efectos en los poetas*

A la pregunta de en qué consiste la belleza, el neoplatonismo responde que en una *armonía* de partes. Respuesta que conviene lo

mismo a la tradicional de la *proporcionalidad* como a la que viene de Platón y Plotino y llega a través de la “estética de la luz” medieval y que consiste en la *claridad* o *luminosidad*. Es Ficino quien mejor explica estas teorías, cuando dice que “la belleza es una cierta gracia, que principalmente y la mayoría de las veces nace de la armonía del mayor número de cosas. Y esta es triple. Porque la gracia que hay en los espíritus, lo es por la consonancia de muchas virtudes. La que hay en los cuerpos, nace de la concordancia de líneas y de colores. Y del mismo modo la gracia altísima que hay en los sonidos, viene de la concordancia de muchas voces” (MF,14-15). Luego la belleza consiste en la proporcionalidad de partes. Y, cuando sigue más de cerca a Plotino, hace depender la belleza de la luminosidad que, por lo demás, no es nada ajena a este sistema de pensamiento, que busca una “definición común de belleza” que abarque por igual a “las virtudes, las figuras y las voces” (MF,91), las cuales se unen por la luminosidad, que es lo mismo que belleza<sup>10</sup>.

Tal concepción de la belleza le exige razonar que “la belleza no puede ser cuerpo”, porque, si fuera corporal, entonces no convendría a las virtudes que son incorpóreas. Por tanto, la esencia de la belleza no reside en la armonía de partes o de colores, sino en la luz o luminosidad de esas partes (*Ibid.*) Entonces, la belleza no es proporción, sino luz más o menos potente que ilumina con diversos grados de intensidad esos objetos, dependiendo de la distancia al foco irradiador, que ya sabemos que es Dios. Pero, en realidad, Ficino, lo mismo que el resto de los neoplatónicos, mantienen la *proporcionalidad* (no de partes materiales, sino de brillos, colores o virtudes) y la *luz* como definidores de la esencia de la belleza, con lo cual ambas teorías se reducen a la luz.

Los poetas seguirán ambas líneas, pero reduciendo la belleza siempre a la luz. Para ellos la belleza es siempre e inevitablemente luz y color y ambas cualidades se reducen a la luminosidad. Claro, la belleza es espiritual, sin ningún compuesto material y, además, es divina. Por eso, el poeta no describe la flor, lo material, sino sólamente

<sup>10</sup> Plotino critica a los estoicos por su teoría basada en el concepto de proporción. Y repite sus argumentos consistentes en que ninguna cosa sería bella, a no ser las compuestas de partes entre las que podría establecerse la armonía. Además, cada una de estas partes del compuesto armonioso también deberían ser bellas por separado, con lo cual la armonía no tiene ningún sentido en la descripción de la belleza.

te el color y la luz de esa flor, lo espiritual, como tampoco, al poetizar la belleza de la cara de la amada, se fija en lo material, rara vez en la proporción de sus partes físicas, sino en el color, el brillo y la luz o sus contrastes o proporciones. La técnica obedece al consejo que da Ficino<sup>11</sup>, quien enseña a no hablar de las “carnes blancas” (*carnes albas*), sino de la “blancura” (“*albedo*”), que es lo más espiritual. La belleza, pues, es luz, claridad, luminosidad, vivacidad, color, que resplandece en el gesto de las personas o en la intensidad lumínica de los objetos y las cosas, por lo que es más útil el considerar la belleza como luminosidad que como proporcionalidad, aunque esta última no se desprecie.

La conclusión es muy clara: el poeta escribe desmaterializando y espiritualizando todos los elementos tomados de la realidad mediante la acción espiritualizadora de la cara superior de su alma, hasta el punto de que nada aparece como es en la realidad material, sino como el poeta piensa que es o aparece en el ámbito espiritual del alma del mundo y, para realizar esta desmaterialización transformativa, se vale de la luz y del color, del uso de nombres abstractos, de la adjetivación sabiamente elegida, de la metáfora luminosa, del símbolo o del mito. Este continuo paso de lo material a lo espiritual encierra el secreto de su tarea artística.

*El poeta puede conocer y expresar la belleza.*

Otra pregunta podíamos hacernos y es ¿cómo conoce y expresa el poeta esta belleza tan elevada y de orden espiritual? La respuesta se tiñe de dificultad, porque coincide con el temor que siente Diego Hurtado de Mendoza cuando quiere ensalzar la belleza de su amada con “estilo inmortal”, que es el único que corresponde a su hermosura: “¿Cómo podré cantar en tierra ajena/ningún cantar que sea de alegría/quien nunca espera ver ya cosa buena?”<sup>12</sup> El poeta siente cierta imposibilidad inicial para realizar su canto, debido a que su amada es divina y la belleza es divina, por eso, más que de un temor reverencial, se trata de una impotencia para conocer y expresar lo perfecto, lo infinito y divino, algo muy alejado de nuestro entendi-

<sup>11</sup> Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, in *Opera Omnia*, Vol. I, pág. 119, Basilea, 1561.

<sup>12</sup> Diego Hurtado de Mendoza, *Poesía completa*, ed. de José Ignacio Díez Fernández, Planeta, Barcelona, 1989, pág. 260.



miento limitado. El poeta se expresa en los siguientes términos:

“Como en el ser perfecto o el camino  
inmortal del mortal difiere tanto,  
los sentimientos del ánimo divino  
no los puede expresar humano canto,  
pues ¿qué haré? y nuevo peregrino  
¿cómo declararé el divino llanto  
si no puedo entenderlo ni gustarlo?” (D.H. de M, 126)

La dificultad está en la imposibilidad de dar el salto de lo terrenal a lo celestial, “porque no puede ser comprendida/celestial hermosura en seso humano” (*Ibid.*, 128). Esa distancia infinita está marcando la dificultad de orden comprensivo, pues en el nivel espiritual sólo funcionan la contemplación interior y la intuición, mientras que en el material y visible actúa la lógica causal y el conocimiento racional que surge a través de los sentidos: “porque nadie imagina un bien perfecto/sino como el sentido lo describe,/ni lo entiende y declara si es sensato” (*Ibid.*, 45).

Mas la dificultad que encuentra el poeta para describir esta belleza divina, que rebasa “cualquier humana ciencia” o que, si el poeta es “sensato”, debe reconocer su impotencia para entenderla y no atreverse a exponerla en sus versos (“ni la entiende y declara si es sensato” (*Ibid.*), no es total, sino que existe un modo de conocerla y describirla de oden espiritual, que Francisco de la Torre lo encuentra en el sentido “interior”, en la mente, en el alma, pues no hacerlo así, sería negar la existencia de tal belleza:

“Soberana beldad, extremo raro  
del alma conocido por divino;  
al exterior sentido peregrino,  
y al interior, por sobrehumano, claro:  
si de vuestro simpar valor declaro  
lo que el alma me dice de contino,  
poco bien tiene el cielo cristalino  
si al soberano vuestro lo comparo.  
El alma os reverencie, que os entiende,  
que del velo mortal divina idea,  
no es gloria para vos la reverencia;  
que quien como deidad no os comprende,  
aunque dé lo posible que desea,  
con no entenderos, niega vuestra esencia.” (F. de la T., 115)

Tras la lectura de estos versos la dificultad comienza a remitir, porque el poeta, aunque no pueda conocer esta belleza espiritual y divina, porque es un extremo “al exterior sentido peregrino”, la percibe con nitidez por ser “al interior, por sobrehumano, claro”. Evidentemente es el sentido interior, es el alma quien capta esa belleza superior y logra expresarla en los versos, que no es otra cosa que “lo que el alma me dice de continuo”. Claro, es importante darse cuenta de que, en esta poesía, conocer es lo contrario de razonar, y su verdadero significado sería el de recordar (*anagnoresis*) y contemplar lo recordado hecho realidad y, según Plotino, conocer consistiría en “despertar” a una nueva realidad intelectual y psíquica.

Ahora ya resulta todo mucho más claro, pues el poeta, en su acto creador, para captar y expresar esa belleza, que es “del velo mortal divina idea” -repárese bien en la palabras, pues no se trata de ninguna belleza física (“velo mortal”), sino de la “divina idea” de belleza-, es capaz de acceder, a través del alma o sentido interior (la contemplación, la imaginación o la reflexión psíquica) y ayudado por la sabiduría superior o *sophia*, a una conciencia ampliada donde se opera con imágenes, correspondencias y síntesis de amplia significación, es decir, intuye o percibe conocimientos, relaciones y nexos de una realidad más rica y más vasta, que no entra por los sentidos, ni puede encerrarse en nuestra razón limitada y que, por tanto, son difíciles de comunicar y expresar. No obstante, aquí inicia el poeta su canto y, para poder “mover la voz a tí debida”<sup>13</sup>, necesita imaginar y sentir el misterio y la paradoja de que cosas aparentemente opuestas constituyan una unidad con sentido, sólo porque entre ellas se establezcan misteriosos lazos de insospechadas correspondencias. Sentido eso en el alma, en el sentido interior o en su imaginación, deberá aprender a expresar esas realidades alejadas entre sí utilizando un lenguaje paradójico, diferente y unitario, desde la convicción íntima de la identidad de todos los seres en el Todo, lo cual lo conseguirá con un discurso poético bien pertrechado de imágenes y metáforas que de alguna manera puedan traducir los mensajes provenientes de ese mundo superior, que es lo mismo que lo que se suele entender por la supraconciencia del ser. Por eso este poeta petrarquista es considerado como *divino*, un ser privilegiado y con creador con Dios, que atalaya unos horizontes desconocidos para el resto de los

<sup>13</sup> Garcilaso, *Égloga III*.

unos horizontes desconocidos para el resto de los mortales, espacios desde donde envía sus mensajes liberadores.

Ahora bien, para hacer llegar esos mensajes al destinatario, necesita establecer un puente de comunicación, que no sólo será el lenguaje de las metáforas, los símbolos o los mitos, sino que necesita del amor, porque sólo el amor le permite aproximarse a la belleza y, junto a ella, descubrir el mensaje, que excede al humano entendimiento, y la forma de comunicarlo:

“Socorre, Amor, el amoroso canto  
que aspira a celebrar los claros ojos,  
la dulce boca, la dorada cumbre,  
las blancas manos llenas de despojos,  
pues no hay lengua mortal que baste tanto,  
dulcísima señora, sin que alumbre  
tu estrella con su lumbre;  
que divinas bellezas  
exceden todo humano entendimiento.” (D. H. de M., 312)

Y es verdad que el amor es la única fuerza capaz de poder pasar la frontera prohibida para poder cantar las maravillas de la amada divina, como advierte León Hebreo. En realidad, sólo la conciencia individual, motivada por el amor, podrá sacar al amante de la prisión de este mundo material y elevarle hacia las alturas de la Sabiduría, donde podrá conocer de algún modo los secretos de esas dimensiones insospechadas del mundo superior y espiritual y convertirlo en sabio, poseedor de una sabiduría divina. Sólo así, como ya dijo fray Luis de León, podrá recorrer la “escondida/senda, por donde han ido/los pocos sabios que en el mundo han sido” (*Oda I*).

En efecto, este hombre, inmerso en la materia, posee una capacidad de discernimiento, una conciencia inherente, que el código ideológico llama *luz innata* o natural, una especie de conciencia simiente o, tal vez, una suerte de protoalma, a partir de la cual pueda abrir y trazar el camino de su libertad. Camino que parte de lo limitado, de las cosas y seres que le rodean, pequeños haces de luz de la Conciencia Suprema, reminiscencias del Paraíso, que impregnan la materia y le imprimen una cierta nostalgia de la felicidad. Dicho con palabras de León Hebreo, este amante descubre la belleza del cuerpo físico de su amada, que no es otra cosa que “el resplandor de su idea”, por lo que esa idea es la verdadera belleza “por la que los cuerpos son realmente bellos” (LH, 290). Esas ideas, preexistentes en la mente divina, se

traducen en el hombre en noticias (ideas innatas) de otros mundos, que le disponen a emprender, mediante el amor a esa belleza ideal, el camino de la liberación de la materia y pasar de la belleza material a la espiritual y divina.

En fin, este conocimiento es posible porque el alma tiene dos caras y, en consecuencia, dos miradas diferentes, pero complementarias. La inferior, mediante los sentidos, percibe la belleza física de este mundo material, belleza imperfecta y en penumbra. Pero su conciencia o interioridad individual, la débil noticia que tiene del mundo superior, le permiten que comience a mirar hacia arriba por la mente o cara superior y así su ojo interior, los ojos del alma, descubran la belleza de la idea universal. En términos más técnicos, como la belleza es luz, que ilumina hasta el mundo material, aunque sea de forma muy imperfecta, al contemplar la belleza física (luz en penumbra), se eleva hacia estadios de belleza gradualmente más perfectos, porque la luz-belleza ilumina cada vez con más intensidad y de la *luz innata*, que tiene en su conciencia, llega hasta la *luz ideal* y *divina*.

Por tanto, el poeta-amante puede conocer la belleza y elevarse, desde este mundo de la materialidad y la imperfección, a la belleza superior, pero nunca llegará a un conocimiento claro y distinto de ella, porque necesita un conocimiento apartado de la materia y, como está unido al cuerpo, tiene un entendimiento potencial, con lo que puede llegar a intuirlo o sentirla, pero no a conocerla totalmente. No obstante, el acto intelectual de la contemplación le puede aproximar de algún modo a la belleza divina, porque la física es un reflejo de la espiritual. Además, si se ama la belleza, es para disfrutar de ella, pero “el conocimiento de las hermosuras corpóreas y la delectación y el amor de ellas no consiste en los ojos, por donde pasan, sino en el ánimo, a donde van” (LH, 283). Es ahí, en el alma, donde se inicia la contemplación de la belleza espiritual y comienza el ascenso a la divina, porque “esa ánima (la del mundo) a imagen y semejanza suya figuró e informó nuestra ánima racional” (*Ibid.*, 285).

Este es el centro neurálgico del proceso intelectual, ya que el alma del mundo (la *Natura naturans* de la tradición cristiana y escolástica) recibe de Dios (el entendimiento primero) las formas bellas y, en nombre de Dios, las reparte en los cuerpos del mundo visible. A su vez, el alma humana es depositaria, aunque sea de forma un tanto confusa, de la misma información de esas formas bellas, ya sea direc-

tamente de Dios o del alma del mundo. De ahí que, al entrar la belleza física por los sentidos, el alma racional la conozca como el despertar de un recuerdo que tiene impreso en su interior y que recuerda al contacto con la belleza material que le viene del exterior. Conocer, pues, es recordar y recordar es interiorizar y contemplar los recuerdos de la belleza olvidada. Por lo demás, ese es el punto de partida para establecer el modo petrarquista de conocer la belleza.

En fin, esta poesía toma como punto de partida el espacio humanista de la interioridad de la persona y, desde ahí impulsa hacia un programa de realización por el amor, consistente en integrar al ser humano en el conjunto evolutivo del cosmos al que pertenece y, a través de su conciencia reflexiva y contemplativa sobre la belleza, fusionarse con la conciencia universal a nivel del alma del mundo y, finalmente, lograr una síntesis salvadora mediante la reintegración de todo el cosmos a la Conciencia divina de donde había salido. Desde el punto de vista de la evolución de las ideas, es un germen de lo que será mucho más tarde, por ejemplo, el concepto de evolución de Teilhard de Chardin y sus teorías de la Noosfera y la Cristogénesis.

## **II. El ascenso hacia la unidad o perfección.**

### *El concepto de caída como punto de partida.*

La antropología neoplatónica, aunque sin dar una explicación exacta, es deudora del concepto de caída, por la que el hombre es un espíritu expulsado de un mundo superior y feliz, el paraíso del amor, y desterrado al mundo ínfimo de la materia, que le es ajeno, donde su alma es encerrada en un cuerpo, que le sirve de prisión. El ser humano, que era un espíritu y vivía en un universo de felicidad, viene a ser un prisionero, un desterrado, sometido a la limitación, a la imperfección, al sufrimiento y a la muerte de este mundo material. Ficino resume en síntesis este proceso de la perfección a la imperfección con esta palabras:

“Las almas descendiendo en los cuerpos desde la vía láctea, y pasando por Cáncer, son envueltas en un cuerpo celeste y lúcido y, revestidas por éste, son encerradas en los cuerpos terrestres. Pues el orden natural requiere que el espíritu purísimo no pueda caer en este cuerpo impurísimo antes de haber recibido un medio y una envoltura pura. Esta, como es más densa que el alma pero más sutil y pura que el cuerpo, es estimada

por los neoplatónicos la cópula más apropiada del alma con el cuerpo terreno” (MF.,129).

Este ser caído o alma encerrada en la materia es el punto de partida de esta lírica, cuyo objetivo es una interpretación intelectual del hombre y del mundo visible que le rodea y ambos como una realidad que tiende hacia la superación en los grados superiores de ser. Dicho de otro modo, el hombre, lo mismo que esta realidad perceptible, son, como punto de partida o dato primero, una *existencia*, la cual se manifiesta como una energía o como un impulso organizador y superador y, en consecuencia, como un movimiento hacia lo espiritual, hacia la revelación del ser en toda su plenitud, el cual es la *esencia*, la divinidad perdida y de nuevo recuperada. Esa energía es el amor como respuesta a la fuerza atractiva de la belleza.

Esta lírica, pues, poetiza al ser imperfecto moviéndose mediante el amor hacia la plenitud, hacia la perfección absoluta, que la considera como su endiosamiento. El amante, impulsado desde su interioridad por el amor, vuela en pos de la belleza, que cada vez la conoce de forma más perfecta, hasta llegar a la belleza absoluta, a la divinidad, al yo divino o plenitud del ser. Pero este recorrido amoroso tras la mujer amada (la belleza) se concreta en un camino metafísico, que le conduce de la multiplicidad de este mundo material a la unidad de la idea universal, de la imperfección a la perfección, de lo material a lo espiritual y divino, de lo visible a lo invisible, de la prisión de este mundo a la libertad del paraíso perdido, del destierro a su patria natural.

El recorrido perfeccionador es una contemplación reflexiva que le permite conocer una belleza cada vez más perfecta a medida que avanza por los diversos niveles del ascenso platónico, porque conocer significa aquí unificar, conducir a la unidad por medio de un movimiento integrador del amor hasta llegar a la idea universal o síntesis, que es la unidad, donde conoce todo en su verdadera realidad, la “verdad pura, sin velo” de fray Luis (*Oda X*), y no las apariencias, como le sucedía en este mundo material. De ahí que esta poesía pretenda interpretar intelectualmente al hombre y al mundo que le rodea descubriendo su verdadera esencia, su *verdad*, que no está aquí en este mundo material, sino en la idea universal, y, al mismo tiempo, sea un proceso de realización, porque esa realidad descubierta es su plenitud y su auténtico ser, en una palabra, su esencia divina. Más en concreto, el amante de esta poesía descubre con ocasión de su primer

amor que es un ser divino, pero que ahora, viviendo en este mundo, es un ser imperfecto y debe recuperar esa perfección. Consciente de esto, cree que mediante la perseverancia en el amor a esa mujer, que poco a poco va apareciendo como divina, llegará un momento en que esa amada divina le de la perfección y la plenitud de su ser divino, lo que significa su realización. En el fondo de todo esto, como fácilmente puede deducirse, resuena el mito del Andrógino, al que muchas veces aluden explícita o implícitamente los poetas.

Pues bien, con alto grado de angustia y tristeza sienten los poetas su estado de prisión y de destierro, pues les preocupa y lo sienten profundamente. Garcilaso dirá con harta pena: “y lo que siento más es verme atado/a esta pesada vida y enojosa/sólo, desamparado,/ciego, sin lumbre, en cárcel tenebrosa”. Y la razón de este sufrimiento la descubre Herrera en que, siendo su alma divina, está “en honda tiniebla sepultado ... en silencio oscuro y escondido” (Her.,576) y sentirá su cuerpo como “nudo”, “mortal velo” u “oscuridad” (*Ibid.*,290), que ata el alma a la materia e impide que se manifieste en todo su esplendor. Aldana considera el lastre que supone “del cuerpo la terrena pesadumbre” (Ald.,443), que no deja volar el alma a su “centro” natural cautivándola en el mundo. Cetina, siguiendo el mismo pensamiento, manifiesta su situación de ser privado de luz (belleza, felicidad), porque su espíritu es un “alma condenada” y un “alma en tinieblas”(G. de C.,189), alejada y privada de la verdadera belleza, por lo que el alma es un “espíritu cautivo del cuerpo” (F. de la T., 160) y siente hondamente su destino de desterrado: “Mas el cielo ordena/que apartado viva,/el alma cautiva,/y el cuerpo en cadena” (*Ibid.*, 194).

#### *Del reconocimiento de su situación a la elección de un camino liberador.*

Ahora bien, reconocer esta situación es el punto de partida para la búsqueda de una solución, que no es otra que, mediante la acción purificadora de la luz de la belleza de la amada, transparentar la materia para que aparezca el “alma bella” y comenzar a caminar desde el “bajo suelo” al “alto cielo” (Ald.,443), hacia la liberación y la felicidad, porque “este bajo punto/del estado mortal al alma hiera” (*Ibid.*,390), le somete a un régimen de vida inadecuado a la naturaleza divina del alma, pues ella tiende hacia arriba, hacia el mundo superior al que pertenece y el cuerpo, que se inclina hacia lo material, le impide

levantar el vuelo y remontarse a su origen “esclarecido”, como dirá fray Luis. Por eso, todos esperan y lloran la tardanza de ese momento que proporcione una solución a su situación existencial y que tan bien resume Aldana:

“¡Oh, si tras tanto mal, grave y contino,  
roto su velo mísero y doliente,  
el alma, con un vuelo diligente,  
volviese a la región de donde vino” (Ald.,391) <sup>14</sup>

Tras esta toma de conciencia y el reconocimiento de la vanidad de todo cuanto existe en este mundo de la materia, “de noche rodeado,/en sueño y en olvido sepultado”, que es seguir “la vana sombra, el bien fingido” (*Oda VIII: Noche serena*), el amante elige libremente el camino que va a llevarle de la prisión a la libertad. El código ideológico del neoplatonismo, como es esperable, es mucho más explícito. Ficino (p.73) explica esta situación existencial con meridiana claridad. En efecto, el hombre, tras la caída, sólo le queda la *luz natural*, por lo que es un ser escindido porque no utiliza más que la cara inferior de su alma, el conocimiento que le entra por los sentidos, limitando así su horizonte a las cosas materiales y olvidándose de las divinas. Mas dicha luz le puede hacer cambiar su mirada, porque el alma nace de Dios y por instinto natural se vuelve hacia Él, su padre, con lo que recibe la *luz infusa* o *divina* y comienza a utilizar la cara superior del alma, con la que conoce las cosas superiores. Pues bien, si utiliza sólo la luz natural, se materializa cada vez más y se bestializa, si usa las dos luces, se libera de lo material y levanta el vuelo hacia lo espiritual y divino. He ahí la elección que debe hacer cualquier ser humano que quiera superar lo material y ascender a la libertad de la dimensión espiritual: “Porque la mezcla de las cosas corpóreas impide a la felicidad de nuestra ánima, privándola, con la luz sensual del rostro inferior, de la luz intelectual del rostro superior, que es la propia beatitud suya” (LH,288).

El descubrimiento de esa luz intelectual es lo que pone en movimiento al hombre, que es una criatura excepcional, la viva imagen de Dios, que, por su proximidad al creador, se convierte él mismo en con creador y dominador del mundo, ideas muy acariciadas desde el

<sup>14</sup> La idea es tan frecuente que puede encontrarse en cualquier poeta, recojamos algunos ejemplos: Her., 780; Ald., 439, 440-441; G. de C., 281, etc.



principio del humanismo. Es el hombre que todo lo puede como Hércules, el hombre hermético y divino del *Pimander* y del *Asclepius*, de Hermes Trimegisto, que será un dios caído, pero siempre guardará la memoria de la patria lejana, a la que puede retornar y transformarse en dios. En fin, es el poseedor de un conocimiento especial o de un poder redentor, que Dios concede sólo a los hombre puros y sabios y oculta a los profanos que siguen las cosas del mundo, sabiduría o fuerza que sirve para despegar de lo terreno y encaminarse directamente hacia la divinidad, si aprende a descifrar el lenguaje de las cosas que le rodean, conocimiento que le enseñará a encontrar la divinidad tras el velo que la oculta en el fondo de cada ser<sup>15</sup>.

Esta gran importancia y dignidad del hombre, que consiste en ser hechura de Dios, en ser dios y estar destinado a reencontrarse con la divinidad, es la que pone en marcha toda la aventura del hombre enamorado de la belleza y, mediante élla, caminar hacia la belleza divina. Aventura que es al mismo tiempo llamada de lo alto y camino que eleva y encumbra y que puede comenzar un día cualquiera y en cualquier circunstancia:

“Por esto, inmerso en lo profundo del cuerpo, como en el río Leteo, y olvidándose de sí mismo temporalmente, es atraído por los sentidos y el goce libidinoso, casi como guardia y tirano. Pero, siendo el cuerpo ya adulto, y purificados los instrumentos de los sentidos, con ayuda de la educación, se arrepiente un poco. Y entonces brilla su fulgor natural y busca el orden de las cosas naturales. En esta investigación, se da cuenta de que hay un arquitecto de este enorme edificio, y desea verle y poseerle. Pero éste se contempla únicamente con la luz divina. Y la mente por la búsqueda de la luz propia es estimulada a recuperar la luz divina. Y tal estímulo y deseo es verdadero amor, gracias al cual una mitad del hombre desea la otra mitad del mismo hombre, puesto que la luz natural, que es la mitad del espíritu, se esfuerza en encender de nuevo en nuestro espíritu aquella luz divina, que se llama la otra mitad, y que en otro tiempo fue despreciada. Y esto es lo que dijo Platón en una carta a Dionisio. *El espíritu del hombre desea entender cuáles son las cosas divinas considerando*

<sup>15</sup> Se trata del tema del hombre “ojo del mundo” o “espejo del universo”, que recoge y traduce a datos de conciencia la imagen de Dios diseminada en el interior de las cosas y, con ello, se eleva para mirar el rostro de Dios que resplandece en el alma. Todo se configura como luz de las cosas recogida y reflejada especularmente por los ojos, ayudados en su función por una cierta luz innata. Se trata de un instinto natural para descubrir a Dios en las cosas, las cuales son irradiación lumínica de Dios, una sonrisa que hace vibrar las cosas y saltar chispas que hablan con su creador. Todo el mundo es como un discurso hecho de ojeadas y de miradas, que descubren los gestos de lo que Ficino llama el tercer rostro de Dios.

*aquellas cosas que le son conocidas.” (MF.,74-75)<sup>16</sup>*

Estas son las ideas que buellen en los versos de los poetas. Presentan un hombre (un alma que vive encerrada en un cuerpo) olvidado de su origen divino y entregado a las cosas del mundo. Pero un día sucede lo inexplicable, le deslumbra la belleza de una mujer y comienza a desear, a amar su belleza. Momento que le hace recordar que no es de este mundo, donde está desterrado, sino que pertenece a otro muy superior, el reino de la belleza y del amor, y del que fue expulsado. Pues bien, esa belleza que le atrae irresistiblemente es la llamada misteriosa de un más allá, que, encarnada en una mujer hermosa, polariza en adelante toda su actividad, consistente en una respuesta indefectible a través del amor, fuerza que conducirá y alentará toda su aventura por el camino de la belleza.

Y así lo sienten los poetas al experimentar el amor por primera vez, pues descubren en la mujer amada esa “mitad” con la que estaban unidos en el paraíso arquetípico y al que tienen que retornar para formar con ella el ser inicial. Y en ese camino de vuelta ella se manifiesta como mensajera de algo superior al mostrarse como “principio dulce a toda mi ventura/deseo eterno de mi gloria pura” (Her.,293), “un nuevo sol vi yo en humano gesto/que en la tierra nos muestra un paraíso” (G. de C.,116), es la “visión dichosa” (Her.,360), la “visión divina y rara” (F. de la T.,88) de algo superior y divino, porque es “una visión del cielo soberano” (*Ibid.*,92). Pero al mismo tiempo la amada se convierte en fuerza que ayuda e impulsa hacia arriba al amante, porque es el “divino aliento” (*Ibid.*, 326), el “vital aliento” (F. de la T.,174), que encamina hacia la perfección que sólo la amada le puede comunicar.

Esa mujer amada es, en fin, la “luz que escogí por cierta guía”

<sup>16</sup> Esa doble luz, natural y divina, es lo mismo que las dos alas del alma, las dos caras del alma, la superior y la inferior, o los dos caballos del carro del alma, el bueno y el malo, o las dos Venus, la urania y la vulgar. Todos estos temas coinciden en el fondo con el mito del Andrógino: “Luego que la naturaleza del hombre fue dividida, cada uno deseaba su otra mitad. Así corrían para reunirse y, tendidos los brazos, se abrazaban deseando ser devueltos a todo lo anterior [...] A partir de aquí ciertamente es innato el amor mutuo entre los hombres, mediador de la primitiva naturaleza, que se esfuerza por hacer uno de dos y por cuidar la naturaleza humana. Pues cada uno de nosotros es un medio hombre [...] y cada cual busca su mitad. Siempre que algo está ávido de su mitad [...] corre a su encuentro y, atraído con vehemencia, se adhiere con ardiente amor y no soporta separarse de él ni un momento. Y así todo deseo de unión y de restauración ha rec.*Ibido* el nombre de amor” (F.,66).

(Her., 678). Esto es muy importante, pues la amada se convierte así en guía e intermediaria, que saca al amante de este mundo haciendo más diáfana y transparente su parte material y, liberado el espíritu, le conduce hacia la divinidad, hacia el paraíso, donde recuperará su perfección perdida. La belleza de la amada le muestra la belleza divina, es una especie de símbolo que reenvía hacia lo superior, “cuya belleza celestial mirando,/tan elevado se quedó advirtiendo,/como si la divina inmensa viera” (F. de la T., 246). Y Aldana tal vez lo exprese con más precisión: “Yo verdaderamente afirmo y creo/que es otra vida, superior de aquella/con que vivimos, el tener presente/la cosa amada...” (p. 368). Entonces la mujer amada, nunca es un fin en sí misma, sino que encierra en su belleza el símbolo de la mediación: “y contemplo por vos la suma alteza,/el celestial espíritu y la gloria/de la inmortal belleza” (Her., 296). En fin, la amada es siempre guía, escalón, camino, luz esclarecedora, fuego purificador, que se identifica con la suprema belleza y con el retorno a la felicidad del paraíso perdido.

*El camino perfeccionador del ascenso platónico: de la imagen física a la espiritual de la amada.*

Este camino ascendente comienza por la mirada como punto de partida y continuidad desiderativa y amorosa. Los ojos son el sentido espiritual por donde entra la belleza, la mirada es la chispa que despierta al amor y convierte al amante en llamarada amorosa y deseante de lo superior. Y esto no es una afirmación cualquiera, sino la convicción más profunda de esta poética, ya que la mirada entre ambos amantes despierta en el hombre el deseo de volver al paraíso del amor: “A mi pecho el Amor por ella embía/sus rayos que, hiriendo por mis ojos,/un deseo amoroso y alto cría” (Her.,289). En el proceso de la mirada, la causa es siempre la belleza, la amada, que lanza los espíritus, elementos sutiles y espirituales, procedentes de la sangre más noble de la amada, aquella que está cerca del corazón, y que, saliendo por sus ojos, entran por los del amante y se convierten en sangre en su corazón, produciendo en un instante el milagro del enamoramiento y de la unión de las dos almas.

Pero los ojos del amante son materiales y no percibirían más que la belleza material de la amada, si no fuera por el efecto purificador de la belleza convertida en “espíritus vivos y encendidos” (Gar. *Son. VIII*).

En efecto, la belleza es luz, ardor, fulgor, muchas veces fuego, el cual purifica, espiritualiza los ojos materiales y hace caer los despojos de la materia, con lo que el amante comienza a desmaterializarse o hacerse su materia más transparente y, así, permitir la salida del alma para iniciar un amor espiritual y divino, es decir, un amor entre dos almas. De este modo, deja de ver el cuerpo o la figura hermosa de la mujer para contemplar por el sentido interior una belleza espiritual, la del alma de la amada, que es la que comienza a elevarle hacia la belleza divina. Dicho de otra forma, deja de amar por la cara inferior del alma (razón y sentidos), para pasar a amar con la superior (la mente), que es la que descubre las cosas de arriba. También puede enamorarse por el oído, cuando percibe la belleza de una música melodiosa o de un discurso bello. Tanto los ojos como el oído son los dos únicos sentidos espirituales de esta poética, el resto son sentidos materiales nunca se tienen en cuenta, por eso en esta poesía no se perciben olores, ni se busca la suavidad del tacto, ni los placeres del gusto. La razón es que en los objetos a los que tienden los sentidos espirituales “se halla gracia y hermosura”, mas en los de los sentidos materiales “no se halla gracia de hermosura, y, por tanto, aunque son buenas, no son hermosas” (LH, 206).

Apenas ha descubierto la belleza física de la mujer por los ojos y la razón, recuerda que es su media mitad, la perfección que a él le falta, y comienza a amarla, a desearla. Y el amor, que es una fuerza (*dinamis*), se convierte en energía que pone la existencia en movimiento hacia esa perfección, la cual, conseguida al final del ascenso, le permitirá recuperar su esencia, su verdadero ser. En realidad quiere volver a ser el que fue antes de la caída, lo cual sólo lo conseguirá amando a esta mujer en concreto y no a otra, porque sólo ésta es la mitad que le falta de su ser total y que ha descubierto mediante la *simpatía*.

Mas la razón y el ojo no descubren totalmente la realidad espiritual de la amada, sobre todo en lo que se refiere a su finalidad, porque no llegan a calar en la esencia íntima de su ser. Por eso, ante la mujer física y real, el amante sólo percibe una sombra de belleza, realmente imperfecta, porque “la fealdad es lo propio del cuerpo, y la hermosura es adventicia en él del espiritual su bienhechor” (LH,274). Ahora bien, la sensación -como dice Plotino- es un heraldo o mensajero del mundo inteligible, la cual, situada entre la naturaleza y la mente, es el anillo que une el mundo inferior de lo sensible con el universo de lo

inteligible.

Si esto es verdad, la razón no se niega ni se excluye del proceso, sino que se integra con la representación visual obtenida por el sentido físico, y así el amante construye en su interior la *imagen espiritual* de la mujer amada, con lo que esa mujer deja de ser una figura material, la interioriza y la convierte en su alma en un ser espiritual, lo que le permite contemplarla más hermosa de lo que es en realidad: “mas, en viendo la luz de vuestros ojos,/alegre luego el alma os me presenta,/mil veces más hermosa que solía”(G. de C.,135). Al mismo tiempo, la razón se integra en la sabiduría superior de la mente, en el conocimiento trascendental, que será el que utilice de ahora en adelante en todo el proceso del ascenso. Esta representación interior de la amada le permite abandonar su figura material y sensible, el simulacro o la sombra que ocultaba la belleza de esa mujer, y acceder a la realidad del *modelo espiritual* e inteligible, que todavía es la noticia que él tiene en su alma de la idea universal o recuerdo de la mujer primegenia con la que formó un solo ser, pero ya le permite contemplar, ayudado siempre de la luz natural y la divina (razón y mente), la belleza de esa imagen de la amada que tiene en su alma, la ama mucho más y se une con ella<sup>17</sup>.

Mediante la mente o conciencia, que surge de la interioridad misma del amante, ya podrá iniciar el conocimiento de la esencia íntima de su amada y descubrir la finalidad que le mueve y la atracción que le provoca. Lo cual se hace posible porque la mente no conoce razonando, sino que recuerda y contempla las cosas en su mismo y verdadero ser y, simultáneamente, unifica para lograr la unidad armónica de todos los elementos del universo adaptándolos a niveles superiores de existencia. Y esto es así porque, con la imagen espiri-

<sup>17</sup> Lo dicho lo resume así León Hebreo: “De manera que de las cosas dichas conocerás que todas las formas y especies no saltan del cuerpo a nuestra ánima, porque traspasar de un sujeto a otro es imposible; empero representadas por los sentidos, hacen relumbrar las mismas formas y esencias que antes estaban resplandecientes en nuestra ánima. A este relumbrar llama Aristóteles acto de entender, y Platón recuerdo; pero la intención de ellos es una en diversas maneras de decir. Así que nuestra ánima está llena de las hermosuras formales, antes ellas son su propia esencia, y si están escondidas en ella, no viene la latencia por su parte al entendimiento, el cual la hace esencial, sino por parte de la ligadura y unión que tiene con el cuerpo y materia humana: que, aunque no está mezclada con ella, solamente la unión y atadura mixta que con ella tiene, hace que su esencia, en la cual está el orden de las hermosuras formales, sea umbrosa y oscura, de tal manera que es necesaria la representación de las hermosuras derramadas en los cuerpos para aclarar las latentes en el ánima.” (p.,284).

tual, la razón se integra en la conciencia, en lo volitivo y emocional, incluso se une con la imaginación, nivel que impele hacia formas nuevas de existencia, desconocidas en el nivel inferior de la materia, porque la conciencia, por su función imaginativa, ha entrado en los dominios de lo espiritual y pone de manifiesto el sagrado vínculo de la existencia con lo divino. He ahí el poder espiritualizante del ser humano, que lo material lo transforma en espiritual y lo sensible convierte en inteligible y, mediante este proceso, el amante halla, de paso en paso que va dando, una belleza siempre nueva y cada vez más perfecta.

*De la imagen espiritual a la imagen ejemplar y a la idea universal.*

Hasta ahora, sólo hemos descrito el paso de la mujer física a su imagen espiritual, que se produce en el alma del amante por la acción de la “fantasía”. Pues bien, este amante contempla en su interior esta imagen espiritual de su amada y su amor hace que la vea más bella todavía y avance en el conocimiento íntimo de su ser o esencia divina. El poeta-amante sigue en esto, lo mismo que en el estadio anterior, el mandato de Ficino: “Recogerás, entonces, lo que es correcto en cada uno, y fabricarás según tu juicio, a partir de la observación de todos, una figura irreprochable, de modo que la belleza absoluta del género humano, que se encuentra dispersa en muchos cuerpos, esté reunida en tu espíritu por la formación en una imagen” (MF,181). Lo que coincide con los versos de Herrera: “Con la belleza ajena a formar vengo/la suya soberana, y me leuanto/con ella a donde apenas me sostengo”(Her., 290)<sup>18</sup>.

Pues bien, acumulando belleza en torno a esa imagen espiritual, su mente descubre el *modelo ejemplar* de su amada a nivel del alma del mundo y la belleza espiritual del estadio anterior se convierte en *belleza ejemplar*, una hermosura más elevada y una perfección mayor, que le posibilita un amor mucho más intenso y un conocimiento más alto. Claro, esto le permite conocer más profundamente el ser divino y perfecto de su amada y el deseo de participar de esa perfección, porque ahora la amada aparece con mayor claridad como mensajera

<sup>18</sup> Los versos de Herrera coinciden plenamente con estos de Aldana: “así destilará, de la gran cara/del mundo, inmaterial varia belleza/con el fuego de amor que la prepara;/y pasará de vuelo a tanta alteza/que, volviéndose a ver tan sublimada,/su misma olvidrça naturaleza” (p. 440-441).

de la divinidad, mejor dicho, como expresión de la divinidad y ella misma es divina, la cual le ofrece ya la plenitud de su ser y presente la recuperación del paraíso perdido del amor. Francisco de la Torre la contempla del siguiente modo: “la belleza, y la gracia milagrosa,/que descubren del alma el bien interno;/la hermosura donde yo discier-no,/que está escondida más divina cosa.” (p.,173). Esto es posible porque ese modelo ejemplar y su belleza ya es un prototipo de mujer, que responde a muchas mujeres de la realidad, con lo que la unidad ha aumentado y, consecuentemente, la bondad y la perfección o belleza, porque “todas las formas abstractas se hallan espiritualmente en orden unitivo en el ánimo del mundo” (LH,284).

Todavía puede acumular más belleza sobre el modelo ejemplar de su amada y superarlo, si llega a la belleza del universo del “ángel, que debes honrar por encima de la belleza del alma” (MF,183), siempre que no abandone el camino de la sabiduría divina. En ese mundo angélico el amante descubre en su amada una belleza que “supera la hermosura de los cuerpos, porque no está limitada a lugar alguno, ni se divide según las partes de la materia, ni se corrompe. Supera también la belleza del espíritu, porque es absolutamente eterna y no se mueve en el trascurso del tiempo” (*Ibid.*). Evidentemente el amante se ha encontrado con el *modelo ideal* de su amada, dotada ahora de una belleza extraordinariamente deslumbrante, que es la *belleza ideal*, e intuye con suficiente claridad, que su belleza es divina y la desea y quiere fusionarse con ella, porque percibe que el verdadero ser de la amada es divino, por lo que “adora en sí la celestial idea” (Ald.,125), y presente que ése es precisamente su ser divino, su esencia, la perfección que buscaba, lo que le faltaba para llegar al paraíso del amor del que había sido expulsado.

#### *El último paso o el encuentro con la divinidad.*

Ahora bien, todavía puede subir más alto el amante y llegar a la cima del proceso, porque los modelos o ideas universales de mujer todavía pueden ser varios, como advierte Ficino:

“Pero, como aquella luz del ángel resplandece en una serie de muchas ideas, hace falta que sobre esta multitud haya unidad, que es el origen de todo número, y es necesario que ésta salga de un principio de todas las cosas, que llamamos Uno en sí mismo. Por tanto, la luz absolutamente simple del Uno en sí mismo, es la belleza infinita, porque no está ensu-

ciada por las manchas de la materia, como la hermosura del cuerpo, ni cambia por el trascurso temporal, como el alma, ni está dispersa en la multitud, como el ángel” (p.,184).

El texto no sólo es un recorrido por el ascenso platónico, sino que advierte sobre la necesidad de que el amante llegue a la cima del proceso, pues si las ideas universales son todavía varias en este universo angélico, este amante no ha llegado a la unidad de la idea universal, lo que sólo encontrará en Dios, pues en su mente las ideas universales de mujer se reducen a la unidad, ya que “la mente pura conoce derechamente en un intuitu la única hermosura de todas las cosas en las ideas del primer entendimiento que es la final beatitud humana” (LH,285). Este es el momento en que su amada le parece tan hermosa que ya se identifica con la belleza absoluta, se convierte en el *eterno femenino*, descubre que es un ser divino, que se le aparece como ese “yo” divino que el amante necesitaba para ser perfecto. En fin, se ha encontrado frente a frente con la *verdad* deslumbrante y alejada de cualquier materialidad.

Ahora se comprende con claridad la prisa que se dan los poetas por llegar a dicha cima y celebrar su encuentro perfectivo con la divinidad y conseguir su endiosamiento:

“ ... .. sube, no pares  
sube del serafín, sube al alteza,  
que es luz de luz, lugar de los lugares;  
la eterna allí de Dios clara belleza  
con mil de mil millones de millares  
rayos verás, que dan premios y dones  
mil y cien millares de millones” (Ald.,327)

“Su vuelo dilatar tan adelante  
alma sencilla puede, clara y pura,  
quealzada a la región glorificante  
contemple la divina hermosura,  
y como en tierno amado el tierno amante  
con cerrado eslabón hace atadura,  
tal ella en Dios, de Dios toda inflamada,  
inestricable dar de sí lazada” (*Ibid.*,326)

Aquí termina el proceso que va de la multiplicidad de la materia a la unidad en la mente divina, de la imperfección del mundo material a la perfección absoluta, que es la belleza divina. Llegado a esta cima



del ascenso, el amante descubre -antes lo había intuido- que la verdadera identidad de la amada es su ser divino, que le había llevado gradualmente y sin saberlo hasta su endiosamiento mediante la fusión amorosa con ella, la cual le transfiere la perfección que estaba buscando, por medio de la unión de sujeto y objeto amoroso, por la que los dos se transforman en uno y el amante recibe la perfección divina de la amada, donde encuentra su ser divino, su verdadera esencia.

El momento, como es evidente, lo celebran los poetas convencidos por la certeza y exultantes de gozo: “I, levantando l’alma de la tierra,/subiré a las regiones celestiales,/do todo el bien y quietud se encierra” (Her.,184). Tal vez sean más explícitos estos versos: “¡Donosa conversión de dos que buscan/los cuerpos convertir, como las almas,/uno en el otro y ser nuevo andrógino” (Ald., 371). Y estos versos pueden completar las ideas expuestas: “Quien tiene el alma ya tan transformada/en vos, por ocasión justa tan alta,/si de un extremo grande a otro salta,/bástale la memoria enamorada” (G. de Cet., 201). Ese amor que purifica, eleva y transforma el alma del amante hasta convertirlo en un sólo ser con la amada, con su ser divino, es el que impele a la búsqueda y a la consecución del paraíso perdido del amor, el que le hará subir hasta las “regiones celestiales”, a ser “nuevo andrógino”, es decir, el amante, amando esa amada divina, se transforma, se perfecciona y se endiosa.

#### *Algunas reflexiones puntuales.*

Se comprende ahora con claridad que el ascenso platónico no es otra cosa que un movimiento que emprende este amante-poeta llamado por la belleza y dirigido por el amor y el deseo de perfección, movimiento que lleva al ser imperfecto, pasando por los diversos grados del ser, hasta la plenitud, la perfección, la realidad absoluta, que es su esencia, su verdadera identidad<sup>19</sup>. Por tanto, esta poesía

<sup>19</sup> La posibilidad de practicar todo el proceso del ascenso lo resume así León Hebreo: “Podrás, pues, haber conocido que todas las hermosuras naturales de nuestra ánima, llevadas adentro por los sentidos corpóreos, son las hermosuras formales que el ánima del mundo tomó del entendimiento primero y distribuyó por los cuerpos mundanos y las propias hermosuras, con las cuales esa ánima a imagen y semejanza suya figuró e informó nuestra ánima racional. Así que fácilmente podremos subir del conocimiento de las hermosuras corpóreas al conocimiento de la nuestra propia intelectiva y al de la hermosura del ánima del mundo, y de ella, mediante nuestra pura mente intelectual, al de la suma del primer entendimiento divino, como del conocimiento de las imágenes al conocimiento de los ejemplares, cuyas imágenes son.” (p.,285).

encierra todo un programa de realización trascendente por el amor. Se trata de una poesía humanista, desde el momento que el Humanismo, rectamente entendido, es un movimiento cultural renovador, que encierra un programa de búsqueda y realización del hombre y de la humanidad, ya sea mediante el amor a la belleza desde su versión contemplativa e idealista o por la reflexión y el trabajo desde la otra línea activa y realista, esta última lleva al hombre a conocer, dominar y transformar esta realidad en que está inmerso y la primera le proyecta hacia el misterio de la trascendencia o la dimensión metafísica. Esfuerzo de realización que surge de lo más profundo del ser humano como un acto libre, personal y emprendedor, y que termina por transformar al hombre en un ser nuevo, distinto y mucho más perfecto<sup>20</sup>.

Sin embargo, estos poetas parecen hacer suyo el eterno sueño de la humanidad, consistente en recuperar el paraíso arquetípico y pretender endiosarse como los titanes y, para conseguirlo, consideraron el amor, la belleza femenina y la bondad divina formando una unidad, además creyeron que entre el cosmos y la creación existían amplias y variadas correspondencias y construyeron la armonía entre el universo la naturaleza y el hombre y, mediante la toma de conciencia de disponer de unas fuerzas ilimitadas o colocarse al mismo rango de las fuerzas divinas, se atribuyeron una capacidad de creación sobrehumana, con lo que se colocan al mismo nivel del Dios creador y se consideran concreadores con Dios.

Mas era demasiado para ellos, porque no eran ningún Hércules, aunque lo tuvieran como modelo para superar todas las dificultades y llegar hasta el cielo, estos amantes cayeron al suelo como los titanes, pues si estos usaron medios inadecuados, como fue el de poner monte sobre monte, o el de Ícaro que voló con alas de cera<sup>21</sup>, ellos utilizaron medios similares, por lo que todo termina en una bella utopía. Pero ahí queda el esfuerzo de unos poetas llenos de ilusión,

<sup>20</sup> Esta novedad la entiendo en sentido neotestamentario, donde se distingue perfectamente entre *néos*, 'nuevo' en sentido de 'otro' (traje nuevo=otro traje) y *kainós*, que significa algo realmente 'nuevo' en el sentido de renovado o transformado, es decir, que ha pasado de un nivel de perfección a otro mayor. El sentido es el mismo que cuando el del Nuevo Testamento habla de "nueva creación", "nueva tierra", "cielo nuevo", etc., donde utiliza siempre la palabra *kainós* (Mat. 26, 28; Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25; 2 Cor. 5, 17 y 3, 6; Heb. 8, 8; Ap. 3, 12 y 21, 1, etc.).

<sup>21</sup> Véase Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*, Edit. Labor, Barcelona, 1991.

que pretendieron unir lo visible con lo invisible y atalayar sus elevados mensajes para comunicarlos, pero no pudieron, como es lógico, pasar la frontera de lo sagrado<sup>22</sup>. No obstante, fue un esfuerzo lleno de belleza, como se refleja en sus versos, y sus mensajes un ensayo, como ha habido tantos en la historia, de lo que un día tal vez pueda llegar a ser el hombre.

*La situación normal del amante petrarquista es la "ausencia" o imposibilidad de realizarse.*

No puedo terminar esta reflexión sin hacer una advertencia puntual y que no dispongo de espacio para desarrollarla. He descrito el proceso que debe recorrer este amante en busca de su perfección dirigido en su camino por la amada. La pretensión de llegar hasta el final del camino ascendente es la esencia de esta lírica y lo que desea hacer realidad el amante, para lo cual sería imprescindible una *presencia* continuada de la amada, lo que significa que ella le corresponda y le ame siempre. Pero esto no es lo normal en esta poesía, porque su ley es que, tras la *presencia*, siempre viene la *ausencia*, que es el estado normal de estos amantes neoplatónicos y el punto en torno al cual giran la mayor parte de los versos.

Pues bien, si la presencia es el estado del amante que tiene siempre presente la belleza de la amada para seguirla y encumbrarse a la cima de la perfección y del endiosamiento, la ausencia es, por el contrario, la situación del amante que carece de la belleza de la amada, la experiencia del *amor simple*, porque la amada no le corresponde para que la relación sea de *amor recíproco*. Entonces, si la amada no está presente, carece del fuego, del resplandor o de la luz de la belleza y su materia no puede hacerse transparente para que surja su alma, por lo que continúa siendo prisionero de su cuerpo y desterrado en este mundo material. En consecuencia, no puede remontar el vuelo hacia la perfección que le falta, porque carece de guía y no le acompaña la que le comunica dicha perfección. En realidad, la ausencia supone que el amante ha conocido su situación problemática, sabe donde encontrar la solución, pero halla cerrado el camino que le conduce a la consecución de su remedio.

<sup>22</sup> Para esta cuestión puede consultarse: Rodolfo Otto, *Lo Santo*, colección Selecta de *Revista de Occidente*, Madrid, 1965.

El amante no correspondido vive en una situación de negatividad existencial, lleno de contradicciones, de sufrimientos, de penas, de llanto y de lágrimas. Es un ser que encarna el símbolo de la *escisión*, de la división y de la impotencia, pues sabiendo que es un espíritu que debe vivir en libertad y en el paraíso de la felicidad, vive desterrado y sujeto a un cuerpo material, que le impide volar hacia su estado natural. Es, pues, el ser que se debate en el deseo de algo imposible. Sólo cuando la amada vuelva a amarle podrá fusionarse con ella y retornar a ese paraíso perdido. Razón por la cual, aunque sufra mucho, siempre mantiene la esperanza de que retorne la mujer amada y con su presencia le abra el camino liberador, esperanza que le hace vivir pendiente de que se haga realidad el símbolo de la *inversión* y la amada vuelva a corresponderle. Pero mientras vuelve, su existencia se agita en una contradicción total, como esperar y desesperar, osar y temer, amar y desamar, etc., situación contradictoria que se expresa por ese binarismo de opósitos del léxico petrarquista y que depende básicamente de la acción de la memoria, la cual le recuerda la presencia inicial. Puede caer en la locura y, como consecuencia de ello, en todos los sentimientos que llevan al deseo de destrucción y muerte. Por ello, la ausencia, a nivel del significado, se reduce a la experiencia de un amante que camina en la soledad y la oscuridad, lo que indica la ausencia de belleza (luz) y, por lo tanto, de la mujer amada (el Bien) y de sus efectos perfeccionadores.

La poética de la ausencia se tipifica también por la negatividad a nivel del significante y se expresará por cualquier palabra perteneciente al campo semántico de la oscuridad, lo mismo que por el mar tempestuoso, el desierto o los parajes abruptos sin vegetación alguna (cualquier *locus eremus*). También por el invierno o el hielo o por cualquier fenómeno natural que indique frío y marchite las flores y las plantas. En una palabra, la ausencia se expresará mediante todo aquello que signifique carencia de belleza: “Turbia y oscura Noche, que el sereno/cerco del cielo tienes escondido,/el mar revuleto, el suelo entristecido,/y el aire de nocturnos monstruos lleno” (F. de la T., 95). Y, con similar frecuencia, por la soledad: “En esta soledad, qu’el sol ardiente/no ofende con sus rayos, etoi puesto,/a todo el mal d’ingrato Amor dispuesto,/ triste i sin mi Luz bella, i siempre ausente” (Her.,411). Es también muy corriente que el amante, durante la ausencia, dialogue con los elementos de la naturaleza y descubra la

tristeza de la selva, la acción negativa de los elementos en el paisaje o que el río o la fuente no discurran como solían, en una palabra, todo lo que aparece como desarmónico en la naturaleza indica la ausencia:

“Qualquier pastor que passa, sola viendo  
sin ti esta selua triste, que hermosa  
era contigo, y es ya sola y fea,

... ..

No paçieron las tristes, lamentándose,  
y la agua rehuyeron desta fuente;  
los bueyes en la noche no llegaron  
al heno, y las cabritillas tardamente  
bueluen del alto monte querellándose.  
Los pastores, confusos, se espantaron,  
y tu ausencia lloraron” (Her.,227)

Esta es la existencia de este amante sujeto al “mal de amores”, vive sin voluntad, porque se la ha entregado a la amada en el acto del enamoramiento y primera presencia, y, al no corresponderle después, queda sin horizonte y sujeto al dominio despótico de esa amada. A pesar de ello, la sigue ciegamente y sin quejarse de su lastimoso estado. Pero el dolor alienta la esperanza, porque, aunque sufra intensamente, nunca desespera de que la amada se compadezca de su estado y vuelva a amarle, lo que llena su interior de alegría y vuelve a brillar en el horizonte la luz de la amada y cree poder conseguir de nuevo su amor, pero, cuando le parece que se va acercando, desaparece y cae de nuevo derrumbado en la contradicción como si de Tántalo o Sísifo se tratara:

“Alço el cansado passo, i a la cumbre,  
sufriendo encima esta pesada carga,  
pruevo llegar, mas la distancia larga  
m’ofende, i más la grave pesadumbre;  
bien que m’esfuerça una pequeña lumbré  
que veo lexos, pero no descarga  
esto mi afán penoso, antes alarga  
de mi prolixo error la incertidumbre.  
Con el peso abraçado desfallezco,  
que mi ostinada afrenta no consiente  
que desampare ya esta empresa mía.  
Luchando con el mal, pruevo i m’ofresco  
al peligro, esperando ver presente  
alegre’n tantos tristes algún dia.” (Her.,534)

Sin embargo, a pesar de tanto sufrimiento y de tanta contradicción, el amante no correspondido desea sufrir más, busca más y mayores sufrimientos para que la amada sienta lástima de su estado miserable, se apiade de él y le vuelva a amar. Pero esta obstinación en experimentar situaciones deplorables de tristeza y horrores insufribles produce en el ausente contento y se siente feliz y dichoso a pesar de su desastroso estado, porque si sufre es por ella y cualquier dolor, sea el que sea, siempre proviene de la amada y todo lo que de ella venga le produce felicidad y le da gloria y fama, consigue mérito humanista ante los demás por el hecho de amar a esa mujer. Como prueba leamos el siguiente soneto:

“¡Dichoso desear, dichosa pena,  
dichosa fe, dichoso pensamiento,  
dichosa tal pasión y tal tormento,  
dichosa sujeción de tal cadena!  
¡Dichosa fantasía de gloria llena,  
dichoso aquél que siente lo que siento,  
dichoso el obstinado sufrimiento,  
dichoso mal que tanto bien ordena!  
¡Dichoso el tiempo que de vos escribo,  
dichoso aquel dolor que de vos viene,  
dichosa aquella fe que a vos me tira!  
¡Dichoso quien por vos vive cual vivo,  
dichoso quien por vos tal ansia tiene!  
¿Felice el alma que por vos suspira!” (G. de Cet.,226)

Esto es lo que da sentido a su existencia desdichada y, aunque sufra, tiene que estar contento y amar sin desfallecer, porque la amada es el Bien, su bien, que necesita conseguir, y no puede perder la esperanza, sino esperar el momento oportuno, suplicar y amar hasta que la amada le sea favorable y ambos ardan en el amor mutuo de la fusión amorosa. Es claro que este amante no podrá liberarse del amor, nunca podrá dejar de amar a esa amada concreta de la que un día se enamoró, aunque muchas veces lo desee, porque sólo esa mujer de la que se ha enamorado, y no otra, es la única que puede devolverle al paraíso perdido. Mientras eso llega, lo único que le queda es esperar alimentado por la certeza de que un día la amada le será propicia y le transformará en un ser superior y perfecto. Entonces será el momento esperado y deseado de la *coincidentia oppositorum*, con cuya consecu-

ción dará por bien empleados todos los sufrimientos pasados.

*Esquema del ascenso platónico*

<i>MENTE DIVINA</i>	<i>Mente</i>	MUJER DIVINA	<b>Belleza Divina</b>
UNIVERSO DEL ÁNGEL	<i>Mente (conciencia)</i>	IMAGEN IDEAL DE LA MUJER (Ideas universales)	Modelo idela <b>Belleza ideal</b>
	<i>Mente (conciencia)</i>	IMAGEN IDEAL DE LA MUJER (alma del mundo)	Modelo ejemplar <b>Belleza ejemplar</b>
UNIVERSO DEL ALMA	<i>Razón / fantasía</i>	IMAGEN IDEAL DE LA MUJER (alma individual)	Modelo ejemplar <b>Belleza espiritual</b>
MUNDO MATERIAL	<i>Sentidos espirituales</i>	FIGURA FÍSICA DE LA MUJER	Mujer real <b>Belleza física</b>



# II

## LA BIBLIA Y LA ESPIRITUALIDAD





*Melquíades Andrés Martín*

---

**Declaración de Pedro de Valencia sobre algunos  
lugares teológicos de Arias Montano**



**A**legría de participar en el seminario de Humanistas Leoneses por su centralidad en el hombre y en autores tan cercanos a Castilla como Cipriano de la Huerga y el extremeño universal, Pedro de Valencia. Ambos han recobrado actualidad en nuestros días gracias a vuestros trabajos y al centenario de la muerte de Arias Montano, el discípulo más ilustre de Cipriano, y, a su vez, maestro y estrechísimo amigo de Pedro de Valencia. Creo haber contribuido algo a ese reconocimiento con mi reedición en 1984 del *Dictatum Christianum* de Arias y de su traducción al castellano por su entrañable amigo y discípulo predilecto.

### **1. El tema.**

La profesora italiana Danielle Dominichini ha publicado la *Declaración de los lugares de Arias Montano que se censuran en el Expurgatorio romano*, de Pedro de Valencia, inédito en el AHN de Madrid, y se ha referido a él en la introducción al *Tractatus de perfectione christiana* y en el prólogo a *Dictatum Christianum*, publicados en la colección de "Studi Ispanici" de la universidad de Pisa en 1985.

También John A. Jones ha dado a luz una serie de artículos en "Humanisme et Renaissance" en 1976, 1978 y 1995 en torno a esta "declaración", que él gusta llamar "defensa"; en cambio denomina a Arias Montano *The censor censored, el alguacil alguacilado*, por haber sido metido en el índice de libros expurgandos, que él proyectó en 1570 en los Países Bajos, para las obras de aquellos católicos que necesitaban alguna corrección y no merecían figurar junto a los herejes en el índice de libros prohibidos. El tema alcanzó subida actualidad en España hace pocos años, al ser relacionada la teología y espiritualidad de Montano con la de la *familia caritatis* de los Países Bajos, considerada como heterodoxa y ser abiertamente propuesta la heterodoxia de Arias en la biografía montaniana de Rekers, bien arropada por un prólogo y epílogo apasionados y polémicos de mi entrañable amigo y profesor Angel Alcalá.

No he encontrado un estudio teológico pormenorizado sobre esa

"Declaración". Por ello abordo un tanto ese aspecto después de haberlo aireado menos detenidamente en otras ocasiones. En primer término enmarcaré históricamente los hechos, concediendo especial relieve a la metodología histórica de Pedro de Valencia y a su estrecha amistad con el Director de la Políglota de Amberes.

## **2. Carácter de Montano.**

Desvelarlo ayudará a entender el modo de algunas de sus afirmaciones teológicas y otros contornos de su vida y obras. Se autoreconoce una "ternura natural de la cual no puedo despojarme". Siente "grande amor y afición a todos los hombres de bien y virtuosos ... y no aborrezco ni quiero mal a ninguno, aunque sea de aquellos que se han apartado y degenerado de la verdad y virtud cristiana, sino deseo que todos salgan de sus errores"<sup>1</sup>. No gusta juzgar ni condenar: "El que viere en los otros cosa de no buen parecer, no se entrometa a juzgarla y a condenarla, sino deje esos cuidados a quien pertenezca y no se aparte de la pública común hermandad y concordia y comunión y obediencia de la iglesia católica romana, y mire con atención no lo que otros hacen sino lo que deben hacer y cumplir"<sup>2</sup>.

## **3. Visión montaniana de la teología española contemporánea.**

Montano vive plenamente la España intelectual, política, teológica y espiritual de la segunda mitad del siglo XVI. Ha triunfado el humanismo en las facultades de teología y de derecho, ha llegado a plenitud la observancia, que es la forma más alta de la reforma española junto con la descalcez, su última realización. Sus estudios en Alcalá con Cipriano de la Huerga le sitúan en la línea exegética de la *verdad hebreaica*, o sentido literal filológico, impulsado por los grandes conversos burgaleses del siglo XV, por la *Políglota* de Cisneros, la escuela hebreaica complutense de Alonso de Zamora y el magisterio universitario de Cipriano de la Huerga. Este último ha unido a la búsqueda de la *verdad hebreaica* y de las reliquias de la revelación escondidas en los grandes poetas y filósofos egipcios, caldeos, pitagóricos y platónicos. Su discípulo Montano lleva esta riqueza a Amberes en 1568, junto con la conciencia de la escisión que enfrenta a los teólogos españoles:

<sup>1</sup> Carta a Zayas, CODOIN, vol. 41, p. 345.; edic. de M. Andrés, Badajoz, 1983, p.44-45.

<sup>2</sup> *Dictatum Christianum*, ed. citada, p. 290-291.

"Todo el conjunto de hombres que se dedican a la teología está dividido en dos bandos: los escolásticos, que contentos con sus ejercicios, defienden sus posiciones peculiares, y los que dando un paso más se han entregado a la lectura de los libros sagrados y la enriquecen con comentarios y pareceres de diversos autores... Los primeros rechazan cualquier clase de exposición ajena a la disputa escolástica y desprecian y condenan cualquier otro género de estilo más rico que encuentren. En cambio los otros han llenado su mente y sensibilidad con las explicaciones arcanas y místicas de los comentadores y predicadores antiguos y desdeñan, como cosa humilde y accesible todos los sentidos que llaman místicos, anagógicos y tropológicos. De entre ambos grupos sacamos a aquellos que consultan los trabajos de los demás y suelen leerlos, convencidos de que pueden sacar fruto de cualquier buena lectura".

¿Dónde se coloca a sí mismo como teólogo y exegeta? Lo hace a continuación en ese mismo pasaje: "Nuestro modo de escribir no ha satisfecho suficientemente a unos y a otros. Porque desde el principio emprendí un género de comentario familiar, llano y sencillo... Yo esperaba que fuese captado y aprobado por los lectores sutiles, semejantes a mí, y que pudiese ser recordado con utilidad e informar la vida. Algunos lo llaman sentido literal, que es el que pide en primer término la simple lectura de la Sagrada Escritura"<sup>3</sup>.

Desde esa línea caracterizan a Arias varios autores contemporáneos como Francisco Pacheco, humanista sevillano, poeta e historiador (+1599), en sus famosos *Retratos*. Pocos autores han penetrado tan hondamente como él en la interioridad del director de la Políglota antuerpiense: "La filosofía de Aristóteles que estudió, dejó después con mejor conocimiento, juzgando que no había más acertada filosofía que la de la Escritura, cuyo autor era el Espíritu Santo. Por esto y por haber comentado libros sagrados sin citar autores no han sido bien recibidas sus obras por algunos... Otra objeción se le suele poner: que hablando de la Sagrada Escritura no habla nada contra los herejes, cosa en que por ventura puso cuidado por no irritarlos..., pues no habiendo injuria, que se temen en ellas, beben sin recelo sana doctrina"<sup>4</sup>.

¿Conoció Pacheco personalmente a Arias, o algunas de sus obras,

<sup>3</sup> Arias Montano, *De optimo imperio sive in librum Josuae Commentarium*, Amberes, Plantino, 1583, fol. 3r-v.

<sup>4</sup> Francisco Pacheco, *Libro de los verdaderos retratos*, Sevilla, 1985, p.325.

o ambas cosas a la vez? Pacheco se desenvolvía con soltura y precisión en la vida eclesial sevillana por su oficio de examinador de los libros destinados a las Indias.

En esa misma línea, el famoso historiador jesuita Juan de Mariana reprocha a Montano no haber mantenido la versión tradicional de la Biblia en muchos casos en que había sido posible; el haber realizado la *Polígota de Amberes* con un número exiguo de sabios, algunos de dudosa reputación católica como Postel y de la Broderie, y haber aceptado la paráfrasis caldea de Masius. Aun así la Polígota merecía ser aprobada. A continuación especifica con claridad las diferencias que le separaban de Arias, mirado con sospechas por la curia pontificia, y deja entrever la queja de los exegetas españoles por no haber sido invitado ninguno a participar en la preparación de la obra. Posteriormente a la publicación del índice expurgatorio romano, la Inquisición española presentó a Arias como ignorante de la teología escolástica, en su cima más alta gracias a Domingo Bañez, dominico, y a Luis de Molina, jesuita, enfrentados en las famosas disputas *De Auxiliis*, sobre la armonía entre la libertad humana y la gracia divina. Durante la gestación de esta disputa llegó a su cúspide la escuela bíblica de los discípulos de Cipriano de la Huerga en Salamanca, Sevilla y Amberes, frente al escolasticismo de Báñez, Molina y sus seguidores.

Nuevas incidencias complicaron este conjunto, ya de sí bastante intrincado: el florecimiento de un claro y acaso prematuro ecumenismo y la aparición de los famosos plomos de Granada. El Monarca Prudente, entre 1560 y 1570, propició la organización de plegarias por la unión rota de la religión cristiana europea. Para ello envió cuatro series de cédulas a los arzobispos españoles, obispos, generales y provinciales de las órdenes religiosas y cabildos catedrales, en las que expone la difícil situación de la religión cristiana en Alemania, Francia e incluso España, y les pide que organicen

"oraciones y plegarias, rogando a Dios nuestro Señor por la unión de la dicha religión en la obediencia de la Santa Sede Apostólica e Iglesia romana...".

La cédula era un documento real de repetido empleo en la curia real castellana. El rey envió más de seiscientas entre 1560 y 1568.

Complemento de esas cédulas fue *Dictatum Christianum* en el que Arias Montano elabora la primera espiritualidad ecuménica que conozco, publicada por Plantino en 1575, y compuesta en España antes



de su viaje a Amberes en 1568, para dirigir los trabajos definitivos de la *Polígota Real*, de Plantino, de Arias o de Amberes, que con esos cuatro nombres se la conoce.

El libro de Montano fue valorado en su trascendencia por Plantino y sus amigos, que proyectaron una campaña de traducciones en las principales lenguas europeas: francés, inglés, alemán, italiano y español. Pero no estaba preparado el ambiente para el triunfo de una espiritualidad auténticamente ecuménica, que todavía en nuestro tiempo necesita mucha maduración tanto entre los unos como entre los otros. Además procedía la propaganda del grupo de Plantino, no bien visto por razones económicas y por sospechas de fidelidad a la Iglesia.

*Dictatum Christianum* había sido proyectado y compuesto en la corte o en el retiro de Aracena. Su autor no podía sentirse ajeno a la campaña de oraciones por la unidad de la Iglesia, promovida por Felipe II. Acaso en ese ambiente naciera la idea y realización de la obra, compuesta antes de viajar Arias a los Países Bajos, según su autor confiesa a Gabriel Zayas, secretario de Felipe II desde el verano de 1566, cuando le pide que recoja el manuscrito y se lo envíe a Amberes<sup>5</sup>. Tengo que agradecer esa noticia al profesor Gaspar Morocho.

#### **4. Dos amigos.**

Arias (1527-1598) y Pedro de Valencia (1555-1620), coterráneos y extremeños universales, pertenecen a dos generaciones sucesivas. El primero nació en Fregenal, el segundo en Zafra. Ambos, insignes humanistas, teólogos y biblistas. Pedro, además, jurista e historiador. Siendo estudiante en la Ciudad del Tormes compra la versión latina de los salmos de Arias y, cuando en 1572 aparece la *Polígota de Amberes*, consigue un ejemplar de la misma, estando en Zafra acompañando a su madre, viuda desde 1576. La cultura pasaba entonces también por tierras extremeñas.

Cuando Montano se retiró un corto tiempo a su nido de la Peña de Aracena, Pedro se acercó a visitarlo. Encuentro decisivo para ambos. Arias le introduce en el estudio de la Sagrada Escritura, le enseña la lengua hebrea y le brinda su intimidad. Arias será para Pedro su maestro y señor y lo tratará con cariño filial.

<sup>5</sup> CODDIN, vol. 41, pág. 147.

Los que todavía creen eje de la espiritualidad española del siglo XVI a Erasmo de Rotterdam, hacen erasmista al Maestro y al discípulo. A mi parecer la realidad es diferente. Su espiritualidad no es la de la reforma erasmiana sino de la del beato Orozco, Luis de Granada y Francisco de Osuna, maestro de Santa Teresa ... Muchos españoles leyeron el *Enchiridion militis christiani* en la traducción del Arcediano del Alcor, que tiene una extensión más del doble del original, lo desmitologiza, despaganiza e hispaniza traduciendo generalmente cada palabra importante por dos, en las cuales la segunda suaviza la dureza o ambivalencia del original. A veces retuerce la traducción hasta hacerla decir lo contrario, como cuando el Humanista Holandés recomienda la lectura de los filósofos platónicos y el traductor escribe lo contrario; o cuando interpreta la célebre frase erasmiana: *monachismus non est pietas por el hábito no hace al monje*

Quien desee conocer a fondo las relaciones entre ambos acuda a la tesis doctoral de John A. Jones: *The relationships between Benito Arias Montano (1527-1598) and Pedro de Valencia (1555-1620)*, Leeds, 1970. El mismo publica en 1976 tres documentos posteriores, , al primero de los cuales me referiré en seguida.

Pedro le ayuda a poner en limpio alguno de sus escritos e incluso prologa la obra de Arias *Himni et saecula* , publicada por Plantino en Amberes en 1589. Allí Pedro analiza la elegancia de la poesía montañana, su alejamiento total de los falsos dioses (de la mitología) y sobre todo su verdad, que es el ornamento más excelso de cualquier poema. En la poesía de Arias no se echa de menos la elegancia, la gracia, el donaire, la medida (latinitatem, poeticum leporem et numerum aut stilum et elegantiam). A su parecer esta clase de libros merecen ser leídos y aprendidos de memoria por los niños al carecer de chistes obscenos y de mentiras portentosas,-se refiere a la mitología:- reiectis portentosis mendaciis , subdolisque et obscoenis facetiis ..., non alia pueris legenda, et ediscenda, memoriterque tenenda tradantur... Reconocimiento de Arias como pedagogo.

Y concluye: Continuaría recomendando estos poemas, si ellos no se recomendasen a sí mismos, y no pareciese yo estimar más de lo debido a un poeta a quien venero y amo menos de lo que él se merece y es mi obligación<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> "egoque plus nimio poëtam diligere iudicandus forem, quem valde quidem a me  
(cont.)

Desde esa estrecha amistad y discipulado justifica la defensa de su Maestro: "Todas las razones que pueden concurrir en un hombre para obligarle a la defensa de otro, concurren en mí para salir a la de la persona y buena memoria del Doctor Benito Arias Montano, que por entender que son notorias las deo de decir. El, por sí es muy digno de loor y buena correspondencia por las muchas encomiables partes que en él se conocieron....; asistió al concilio de Trento ...; allí pareció ...señalarse en la inteligencia e interpretación de la Sagrada Escritura y se le encargó por muchos de aquellos Padres que escribiese sobre ella. Por esta exhortación y mandato profesa el escribir los libros que publicó, y así los dedicó y ofreció a la Iglesia Católica Romana , como echándolos a sus pies en su seno , para que aceptándolos se sirviese de ellos en enseñanza de los más pequeños de sus hijos y los corrigiese y enmendase si en alguna parte requiriesen enmienda , porque en todo profesaba obediencia y sumisión a prelados y ministros ... Y en cuanto a sus escritos, tratándose de censura, es justo se tomen en sano sentido y se reduzcan a él con interpretación de todo lo que un autor tan pío y católico ha escrito, aunque para esto fuese necesario tomarlo en impropia o abusiva significación, pues aun los jurisconsultos gentiles, para escusar a cualquier hombre de perjurio , querían que se interpretasen así las palabras del juramento"<sup>7</sup>.

### 5. Los índices de libros expurgandos.

El precedente marco teológico, espiritual y psicológico se concretó en 1572 en las dificultades de la curia romana para aprobar la *Políglota de Amberes* y, a principio del siglo XVII, muerto ya Arias, en las secuelas correspondientes al binomio escolásticos, vulgatistas y hebraístas. A todo ello se sumó el problema de la autenticidad de los plomos del Sacromonte de Granada, en el que Arias y Pedro vieron de inmediato la impostura y la proclamaron con gran disgusto de la corte, del arzobispo de Granada y otros esperanzados promotores de la conversión del Islán al cristianismo. Ello aceleró el ingreso de Arias en la Cartuja de Sevilla en los últimos días de su existencia y, diez años

coli et amari fateor, nondum pro suo merito meoque debito dilectum mihi satisfacere possem" (Benedicti Ariae Montani Hispalensis *Poemata in quatuor tomos distincta*, Antwerpiae, Ex officina Plantini, 1589, prólogo, fol. A 3 - A 4).

<sup>7</sup> J. A. Jones, "Arias Montano and Pedro de Valencia: three further documents", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38 (1976) 353.

después, a su puesta en el índice expurgatorio romano de 1608 y en el español de 1612 y siguientes. La preparación de este último obligó a Pedro de Valencia a salir en defensa de su maestro y amigo.

La inquisición pontificia fue creada por el papa Gregorio IX en 1232, porque la episcopal resultaba poco eficaz. Fue confiada a los mendicantes, especialmente a la orden dominicana. Los índices de libros prohibidos fueron instituidos a mediados del siglo XVI para obstaculizar la extensión de libros y doctrinas heréticas. En 1571 fue publicado por Plantino en Amberes el *Index expurgatorius librorum qui hoc saeculo prodierunt*, ordenado por Felipe II y el Duque de Alba y realizado por Arias, en el cual se sacan del índice de prohibidos a aquellos católicos que sostenían alguna doctrina más o menos cristianamente reprobable o desorientadora. En España se separaron ambos contenidos en volúmenes diversos en el índice del cardenal Quiroga, 1583-1584<sup>8</sup>.

Los índices de libros prohibidos y expurgandos constituyen una página importante de la historia de la represión de las ideas en Europa. Su contenido ha sido historiado de modo exhaustivo por José María de Bujanda en la colección INDEX DES LIVRES INTERDITS del Centre d'Etudes de la Renaissance de la Universidad de Sherbrooke del Canadá. El volumen décimo ofrece una visión sintética del material tratado en los anteriores. Su trascendencia ideológica y práctica ha sido puesta de relieve por los especialistas en el tema de la Inquisición. Queda aun mucho por hacer.

Sobre el caso Arias ha escrito dos documentados artículos John A. Jones<sup>9</sup>. El que os habla ha tratado de completarlo con algunos documentos esclarecedores del AHN de Madrid<sup>10</sup>.

La diferencia entre reprobados y expurgandos es muy grande. Los primeros son prohibidos en su totalidad; los segundos pueden ser leídos con cautela, para lo cual los inquisidores ponen en el margen

<sup>8</sup> *Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato Illustrissimi...D. Gasparis Quiroga...*, Madriti, anno 1583; *Index librorum expurgatorum Illustrissimi...D. Gasparis Quirogae iussu editus*, Madriti..., 1584.

<sup>9</sup> John A. Jones, "Pedro de Valencia's defence of Arias Montano: The expurgatory index of 1607 (Rome) and 1612 (Madrid)", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 40 (1978) 121-136, y "Pedro de Valencia's defence of Arias Montano: a note on the spanish index of the 1632, 1640 and 1667", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 52 (1995) 83-88.

<sup>10</sup> M. Andrés, "La teología de Arias Montano (1527-1598) y los índices expurgatorios inquisitoriales", en *El Humanismo Extremeño*, III Jornadas, Badajoz, 1998, 27-45.

alguna advertencia , como " caute lege " u otras similares. Con frecuencia mandaban tachar las frases o páginas sospechosas. En los índices de Lovaina y en el de Valdés de 1559 herejes y autores expurgados iban entremezclados. Arias acertó en su propuesta, tan acorde con su modo de ser y, a la vez, fue víctima de ella: Alguacil alguacilado.

La expurgación amplió desmesuradamente el campo inquisitorial, al penetrar en un campo propicio a interpretaciones subjetivas, dependientes del denunciante y del momento histórico transeunte. Afirmaciones intrascendentes en 1500, podían resultar peligrosas en 1530 o 1550. Así se explican muchas denuncias tardías a obras teatrales de principio de siglo, o a frases de sabor alumbrado, erasmista o luterano, nada sospechosas en 1500, y sí después 1525 en relación con la libertad, la gracia, la unión con Dios, la Sagrada Escritura, la fe, la Iglesia, la oración mental o vocal, o cualquier otro aspecto de ortodoxia u ortopraxis. La seguridad en el terreno de la fe y la desmesura verbal en el campo dogmático, bíblico, moral y espiritual se reflejó en las ultrapreocupaciones de algunos teólogos con daño evidente para el estudio científico de las lenguas orientales en las universidades, para la vida interior de no pocos místicos como santa Teresa de Jesús y para el prestigio del tribunal de la fe.

Abundaron denuncias y lenguajes apasionados en las disputas sobre los sistemas morales, el valor de la fe, la acción de Dios en el hombre, el empleo de la filología en la creación teológica, la armonización de la gracia divina y la libertad humana. Las grandes bibliotecas europeas de principio del siglo XVII están llenas de manuscritos sobre este último tema. Sólomente en la Angélica de Roma se conservan más de cuatrocientos.

Arias Montano tuvo que acudir personalmente a la Ciudad Eterna para neutralizar la amenaza de la Inquisición romana sobre la *Poliglota de Amberes.*, patata caliente puesta por Roma, en manos del Santo Oficio español.

He aquí un trozo de carta de Arias a Felipe II desde la Ciudad Eterna el 12 de Agosto de 1575:

"Toda Roma está llena de sus bramidos ( se refiere a los de León de Castro, príncipe de los vulgatistas )...Convendría que de una vez se apure eso y se examine y juzgue en este juzgado de la Iglesia católica , en la cual hay autoridad de personas doctas, temerosas de Dios y de gran erudición

en lenguas , desapasionadas de juicio y ajenas de anticipación".

Las heridas producidas por las disputas *de auxiliis* en Roma, el encuentro apasionado entre vulgatistas y hebraístas en Salamanca, las disputas sobre los sistemas morales, algunas vivencias de la fe, oración vocal y meditación, perfección y unión en los místicos encendieron preocupación por tal como se refleja en Melchor Cano y en Jerónimo de Nadal, refleja en los procesos inquisitoriales, en los índices de libros prohibidos y expurgandos y en no pocos autores espirituales. La cultura actual no entiende, o sólo con mucha dificultad, lo que significaba entonces la pureza de la fe y el peligro de heterodoxia y heteropraxis en referencia a la salvación eterna.

## 6. El índice romano de 1607 y Arias.

Fue autor del índice romano de libros expurgandos de 1607 el dominico fray Juan María Brasighella, Maestro del Sacro Palacio Pontificio. Hay que valorarlo dentro de la difícil decisión del papa Clemente VIII, que en 1608 impuso silencio a jesuitas y dominicos en las disputas sobre la armonización de la gracia divina y la libertad humana, en las que se repetían pasionadas acusaciones de pelagianismo por un lado y de calvinismo por otro.

Brasighella, siguiendo el ejemplo del índice español del Cardenal Quiroga (1584), dividió su catálogo de libros prohibidos y expurgandos en dos volúmenes diferentes, y publicó el volumen I de estos últimos por orden alfabético. Afectaba a cincuenta autores, entre ellos a Arias Montano. El resultado fue poco feliz, por lo cual las autoridades romanas no lo continuaron<sup>11</sup>.

Dedica a Arias siete páginas y media, desde la 39 a la 46, y expurga cuatro pasajes pertenecientes al *Comentario a Isaías*, ocho, a los *Comentarios a los Profetas menores*; quince, a las *Elucidaciones a todos los cuatro evangelios* y a los *Hechos de los Apóstoles*; diez a las *Elucidaciones sobre los escritos de los apóstoles y el Apocalipsis* y, finalmente, ocho sobre el *Liber generationis et regenerationis*: en total 42 pasajes.

Lo más llamativo consiste en la eliminación de todo el comentario

<sup>11</sup> *Index librorum Expurgandorum in studiosorum gratiam confecti. Tomus primus , in quo quinquaginta auctorum libri prae ceteris desiderati emendantur.* Per Fr. Jo. Mariam Brasichelen., Sacri Palatii Apostolici Magistrum in unum corpus redactum et publicae commoditati aeditus. Romae, ex typographia R. Cam. Apostolicae , M.DC.VII. Superiorum permissu.

al *Apocalipsis* con estas palabras colocadas al final de las observaciones a *Elucidationes in omnia Sanctorum Apostolorum scripta*, Antuerpiae, 1588: "Explicatio Apocalipsis tota fortasse tollenda esset, quia refert omnia ministeria ad triplicem essentiam divinam, humanam integram et humanam corruptam, quae sunt omnia nova et periculosa".

De modo parecido se expresa en relación con el capítulo *De Jesuchristi veritate*, que se encuentra en el mismo libro, casi al principio: "Fortasse etiam tota haec disputatio tolli posset quia magna ex parte consumitur in demonstranda gratia Novi Testamenti, qua fingitur fomes peccati in electis plane extinguitur". "Fortasse" no tiene aquí significado dubitativo sino decisivo.

En las diez páginas dedicadas a Arias llama poderosamente la atención la frecuencia con que es empleado el verbo *delere* (borrar). Ofrezco el testimonio del jesuita Juan de Pineda (1558-1637), alma del índice español de 1612 y autor de un excelente *Comentario al Libro de Job*, que alcanzó en su tiempo no menos de once ediciones: "En las obras de Arias Montano el dicho Maestro (Juan María Brasighella) nota y manda borrar cincuenta y un lugares tan largos, que él mismo señala y cuenta cuantos renglones se han de borrar, en una parte 20, en otra 30, en otra 50, en otra 100, por cuenta; en otras, media página o páginas enteras, y en alguna todo el *Comentario al Apocalipsis*, que pareció intolerable rigor no expurgar si quiera lo que podía ofender, sino borrarlo todo, bueno y malo"<sup>12</sup>.

El mismo Pineda, en el informe citado, identifica a los ayudantes de Brasighella en la preparación del índice romano: "En realidad de verdad aquel índice no lo hizo ni trabajó él..., sino el Maestro fray Tomás de Maluenda, que era uno del expurgatorio, como el mismo Maluenda me lo dixo a mí en Roma en 1603, el cual con su presencia y con la ayuda del Maestro Tiedra, que después fue arzobispo de Charcas (Sucre) y era de su orden y doctrina que siempre apoyaba, daba vida y aliento a aquellos, que no se dejase de advertir, aunque lo menos que se pudiese, en el dicho autor"<sup>13</sup>. Este documento resulta fundamental para entender y valorar la actuación de Pedro de Valencia en la elaboración del índice español de 1612.

<sup>12</sup> Informe autógrafa del P. Pineda al Consejo de la Inquisición de 24 de Julio de 1628, AHN, Inquisición, *libro 291*, fol 293.

<sup>13</sup> Doc. citado, fol. 293.

Tomás de Maluenda (1565-1628) es autor de numerosos manuscritos conservados en la Biblioteca universitaria de Valencia , inició una traducción de la Biblia del hebreo, publicó *De Antichristo libri XIII*, que alcanzó varias ediciones a principio del siglo XVII y participó en el índice español de 1612. Juan de Pineda le atribuye el uso de la nota *caute lege*. (Juan de Pineda, doc. citado, p. 294): "Esta nota *caute lege*, como nueva en la Iglesia y solamente usada del dicho Maestro (Brasighella) o por mejor decir del Maestro Maluenda, que estaba presente, y aprobada del dicho Marqués de Prado, obispo después de Zamora ..., no fue bien recibida, sino antes extrañada y aun murmurada en el Consejo..." Alfonso Márquez de Prado, obispo de Zamora desde el 14 de Mayo de 1612 al 18 de Julio de 1616, en que fue trasladado a Cartagena.

De fray Jerónimo de Tiedra Méndez, arzobispo de Charcas (Sucre) desde 1616 a 1623, dice el P. Pineda en el documento recién citado, que era de la orden y doctrina de Maluenda, que siempre apoyaba , daba aliento y vida a aquellos, con que se dejase de advertir, si bien lo menos posible.

La expurgación romana termina con una condenación genérica e insueta de siete proposiciones teológicas, que repetirán algunos de los futuros índices de libros expurgandos:

"Como no ha sido posible señalar todos los lugares que merecen ser expurgados, ha parecido conveniente añadir algunas proposiciones *nuevas y erróneas* de este autor , para que sean expurgadas donde se presenten al lector en cualquiera de sus libros.

1<sup>a</sup>.- Gratia duplex est, altera comparata, altera accepta.

2<sup>a</sup>.- Gratia comparata communis fuit Patribus Testamenti Veteris et Novi; accepta autem propria est Evangelii.

3<sup>a</sup>.- Gratia comparata non erat iustitia inhaerens sed imputativa.

4<sup>a</sup>.- Gratia accepta extinguit omnino fomitem peccati.

5<sup>a</sup>.- Omnis qui bene utitur gratia comparata perveniet ad acceptam.

6<sup>a</sup>.- Gratia accepta est iustitia inhaerens, et quae faciet filios Dei.

7<sup>a</sup> Omnis motus concupiscentiae est peccatum , quia posset homo , si vellet, extinguere concupiscentiam”

Es fácil imaginar la repercusión del índice romano en España dada la categoría del autor expurgado. No las analizo teológicamente esas proposiciones, pues no es ese mi cometido en este momento. Fácil resulta imaginar su repercusión en toda Europa, especialmente en España.



¿Hubo otros consultores además de Maluenda y Tiedra? El volumen IV de las Obras completas de Pedro de Valencia, León, 1999, p. 347-348, nota 666, al tratar de la intervención del P. Juan de Pineda en el asunto de las láminas del Sacromonte aporta un documento de especial interés, según el cual la principal censura del índice Romano de 1607, y por tanto de los dos siguientes españoles de 1612 y 1632, fue la de San Roberto Belarmino. A eso se inclina el profesor Gaspar Morocho en su magnífica introducción al discurso de Pedro de Valencia sobre el pergamino y láminas de Granada, basándose en las notas originales del secretario del Santo Oficio en que se afirma que "Scriptura haec videtur esse Illmi. Belarmini". El tema es en extremo sugerente. Belarmino conocía el prestigio y peso de Arias en las universidades de París y del Norte de Europa. ¿Explicaría esa fidelidad de Pineda al cardenal Belarmino la profunda animadversión de Pineda a Montano?

## **6. El índice español de 1612.**

Dado el aumento del número de herejes, los años transcurridos desde el índice anterior (1583-1584) y la publicación del nuevo índice romano, ya en 1608 se nombró la junta responsable de un nuevo índice y una lista de posibles censores. Formaron parte de ella Juan de Pineda, jesuita, Francisco de Jesús, carmelita descalzo, Jerónimo Ruiz de Camargo, canónigo de Avila, Alonso Márquez de Prado, encargado de los libros expurgandos y futuro obispo de Zamora, el dominico Juan de Maluenda, Ignacio Ibero, Diego Ruiz de Arce y no sé si alguno más. Era inquisidor general el arzobispo de Toledo D. Bernardino Sandoval y Rojas, tío del Duque de Lerma.

¿Qué criterios teológicos y jurídicos fundamentales recibieron los miembros del consejo y sus consultores? El índice de 1559 ofrecía algunos criterios breves, más detallados en la introducción del de 1584 y en los siguientes. La Inquisición española se encontraba en la cima de su poder y necesitaba reflexión sobre sí misma y sobre algunos procedimientos y abusos en la provisión de cargos. El peso de las relaciones exteriores de la corte con Inglaterra y con Roma pesaban notablemente en algunas de sus decisiones.

Uno de los temas candentes era el de Arias Montano en sí y en relación con la inquisición romana, eje de tantos roces en tiempo de Felipe II. En 1610 el Consejo de la Suprema envió a los tribunales

locales una lista de libros merecedores de examen . No puedo fijar el momento ni el porqué se pidió parecer a Pedro de Valencia, sobre las expurgaciones del índice romano concernientes a Montano. Su respuesta fue firmada y enviada al Consejo el 24 de Agosto de 1611, 16 meses antes de finalizar los trabajos del nuevo índice.

Consta por confesión del P. Juan de Pineda, que Pedro de Valencia "pretendió recusarme, teniéndome por poco aficionado a el dicho autor , por haber yo escrito en mis libros en general, y sin nombrar a nadie, que no me convencían los intérpretes de la Sagrada Escritura que lo hacían con autoridades de Horacio, Tibulo, Catulo y Propercio y, casi nunca alegaban los santos doctores de la Iglesia, en que parecía que notaba al dicho Montano"<sup>14</sup>.

A través de informes de los Padres Pineda y Francisco de Jesús, conocemos las reuniones tormentosas que precedieron a la elaboración de lo referente a Montano en el libro de expurgandos. Francisco de Jesús, era un carmelita descalzo, confesor de Felipe III y consultor suyo en el complejo problema del matrimonio de la princesa María con el príncipe de Gales. Menos imbuido en los problemas de poder político que bullían en el subsuelo del gobierno de la Inquisición, describe las agudas disputas vividas en las juntas preparatorias en un informe autógrafo, firmado el 28 de Julio de 1628:

"... Hubo mucha dificultad en la junta con ocasión de un expurgatorio... publicado en Roma en 1607...Y así se ventiló grandemente si era debido conformarse con ...la dicha expurgación... Y para determinar esta controversia quiso el Cardenal de Toledo , Inquisidor General, presidir en la Junta y que asistiesen también a ella algunos señores del Consejo, siendo uno de estos el obispo franciscano de Canarias, fray Francisco de Sosa. Y aunque el cardenal, cuya piedad era grande, se declaró con ella en favorecer a Arias Montano, cuanto pudo, prevaleció al fin por votos de la mayor parte esta resolución, que... se diese prohibido cualquier libro de los que comprendía el *expurgatorio del Maestro del sacro Palacio...*, y se conformase con él nuestro expurgatorio por lo menos por mayor..."

"Y fuera de esto en todo lo demás se procuró tanta conformidad con el dicho expurgatorio, que aun se tomó de él la nota marginal *Caute lege...*"<sup>15</sup>.

Después de esta confesión de parte cabría preguntar por qué la

<sup>14</sup> AHN, *Inquisición*, doc. citado, p. 294.

<sup>15</sup> AHN., *Inquisición*, libro 291, fol. 299.

Junta no abordó a fondo las acusaciones teológicas del expurgatorio romano vertidas contra Arias y el modo tan especial de hacerlo; por qué se soslayó la posible recusación de alguno de sus miembros, pedida por Pedro de Valencia y no se aprovechó más directamente su declaración histórico-teológica.

### 8. La "declaración" de Pedro de Valencia.

Pedro de Valencia no dudó en aceptar el encargo de defender a su amigo y maestro. El mismo confiesa que "todas las razones que pueden concurrir en un hombre para obligarle a la defensa de otro, concurren en mí para que deba salir a la de la persona y buena memoria del Doctor Benito Arias Montano..."<sup>16</sup>.

El problema más grande del Humanista Zafreño consistía en fijar el método de su declaración. Ahí radica su principal acierto. No se apoya en la grandeza de la obra de su Maestro, ni en el relieve científico y político de su figura, ni compara la doctrina del cusado con la común de los teólogos de la época. Arias no necesitaba coronas de laurel, ni conducía a nada analizar la doctrina del índice romano, deducida de frases sacadas de su contexto, que por lo mismo no representaban la doctrina del Maestro. También tenía que pensar en el peligro que podía correr por cualquier afirmación menos precisa. Por ello presenta históricamente lo que escribió y sintió su maestro, sin afirmar yo ni tener opinión propia en esto, sino remitiéndome en todo a la Iglesia romana. Pocos más cerca de Arias como discípulo y colaborador predilecto, ni con más autoridad, por ser teólogo, exegeta, humanista, jurista e historiador.

"Propongo (la doctrina de Arias) istorialmente en relación con lo que entiendo sintió este autor, sin afirmar yo ni tener opinión propia en esto, sino remitiéndome en todo al sentimiento y censura de la Iglesia romana, y de todos los píos y ortodoxos y de los señores de la Junta, a quien suplico vean y censuren en primero, antes de las obras de Arias Montano, este papel..."<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> J.A. Jones, "Arias Montano and Pedro de Valencia : Three further documents" *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38 (1976) 353.

<sup>17</sup> Danielle Domenichini, *El tractatus de perfectione christiana*, Pisa 1985, p. 144. En adelante citaré la declaración de Arias por el texto de D. Domenichini, especificando tan sólo su nombre y la página.

Aquí radica el acierto metodológico de Pedro de Valencia, que más tarde reconocerán, a su modo, Juan de Pineda y Francisco de Jesús.

La declaración de Pedro de Valencia aporta un potente chorro de luz sobre el pensamiento teológico de Arias. Deja a un lado las diferencias entre vulgatistas y hebraístas, escolásticos y biblistas; no discute el acierto o desacierto de la selección de los colaboradores de la *Políglota de Amberes*, hecha por Plantino antes de la llegada de Arias a Flandes; ni las pasiones desatadas en las disputas *De auxiliis* y su posible reflejo en el índice expurgatorio romano; ni la autenticidad o falsía de los plomos de Granada; ni las relaciones de la monarquía hispánica con la curia pontificia y con los Países Bajos y las de la Inquisición española con la romana. Todo eso era ajeno al problema planteado: ortodoxia o heterodoxia de Arias. Por ello entra directamente "in medias res" y sólo en las últimas líneas desvela el método empleado.

Divide su trabajo en dos partes: análisis de los lugares censurados que tratan de materias diferentes, a los que responde uno por uno; y lugares que tratan del mismo tema, en los que la respuesta a uno vale para todos los demás: " De los lugares que se censuran en los escritos de Arias Montano algunos pertenecen a diferentes materias, pero los más a la diferencia del estado de gracia en los tiempos del Viejo y Nuevo Testamento. A los primeros es necesario responder uno por uno; a los segundos , dicho de una vez el sentimiento de Arias en aquella materia, quedan respondidos todos"<sup>18</sup>.

Comienza su examen por los cinco pasajes que pertenecen a diferentes materias: Isaías, cap. 1; Malaquías, cap. 1; Mateo, cap. 1 y 2, y Juan, cap.15. En cada uno analiza el contexto de cada proposición montañiana, apartándose del método inquisitorial que se sirve de las frases sacadas de su contexto. Cuando se hace necesario acude al contenido teológico de las demás obras de Montano y a la doctrina general de los teólogos o de los autores espirituales. Lo general es tomar " las palabras del autor de un poco más atrás", o desde " unas líneas antes "<sup>19</sup> , o desde el recurso al sentido común cristiano, como en el texto de Malaquías: no es lícito que hombre cristiano por ignorante que sea, piense que Arias pudo decir que los gentiles conocían a

<sup>18</sup> Domenichini, o.c., p. 116.

<sup>19</sup> Domenichini, págs. 116, 134, 136, 140 , 142.

Dios como debe ser conocido; por lo general bastan las cláusulas anteriores a las palabras censuradas para dar bien a entender la sentencia del autor y sanar todo lo precedente, cuando no estuviera sano de suyo como cualquiera que sin pasión lo leyere<sup>20</sup>.

No trata de defender lo indefendible, sino de presentarlo con sencillez en su contexto. En el tratamiento de Jo. cap.15 reconoce que ese pasaje requiere censura, si bien bastaría quitar unas pocas palabras para quedar teológicamente bien expresado, ya que Arias rechaza la afirmación de los ortodoxos griegos sobre la procedencia del Espíritu Santo de sólo el Padre y no del Padre y el Hijo<sup>21</sup>.

Todos los demás lugares del expurgatorio romano pertenecen a un mismo tema: que la gracia que tuvieron los Padres del Viejo Testamento no era inherente sino imputativa, y que la que en el Nuevo Testamento Arias llama *accepta* no extingue completamente la concupiscencia y fómite del pecado. Ambas acusaciones son teológicamente muy importantes, pues enfrentarían la doctrina de Arias con la católica tradicional expresada en Trento.

Según el expurgatorio romano las falsas doctrinas de Arias se encuentran dispersas en sus obras, especialmente en el capítulo *De Christi veritate*, impreso al principio de *Elucidationes in omnia Apostolorum scripta*, que Brasighella manda borrar en su totalidad con estas palabras: "fortasse etiam tota haec disputatio tolli posset". "Fortasse" significa quizá en sentido estricto; en este caso y en del *Comentario al Apocalipsis* expresa una decisión.

La defensa del Zafrense consiste en historiar el origen del tratado *De Christi veritate*, que no es otro que la disputa de Arias con un judío de Mantua, llamado Simón Cariense. Este negaba la venida de Cristo como Mesías, porque no había producido ningún efecto notable de santidad y virtud entre los hombres. Pedro expone el pensamiento de Arias sobre este tema y concluye que la gracia de los Padres del Antiguo Testamento era inherente, si bien la recibieron adelantada, no *ex opere operato sino operando*, es decir, por los méritos futuros de Jesucristo. Su muerte redentora satisfizo por el cuerpo del pecado y del *fomes peccati*, cuando quiera que se comunique al hombre. Todo lo que recibió nuestra Señora la Virgen, en quien estuvo extinto el fomes, y

<sup>20</sup> Domenichini, p. 119.

<sup>21</sup> Domenichini, p. 121.

todo lo que los cristianos han recibido y han de recibir se obró en la pasión y muerte de Cristo. De otra manera sería menester que el redentor tornase a padecer cada día para perfeccionar su obra<sup>22</sup>.

Como el tema es tan importante, el Zafrense se detiene en analizar brevemente cada lugar censurado, en contra de lo prometido al principio de su declaración. Indaga detenidamente los pasajes de Isaías, cap. 1; Oseas, cap. 4; Joel, cap. 2; Zacarías 2 y 4; Mateo, 5, 11, 19; Lucas, 1 y 12; Hechos de los Apóstoles, 28; Colosenses, 2; 1ª a los Tesalonicenses, 5; Hebreos, 9; 1ª Joannis, 3<sup>23</sup>.

Añade que respondió a todo lo que se opone a la recta inteligencia del *Comentario al Apocalipsis* en un escrito aparte entregado al Dr. Camargo, canónigo de Avila, con el ruego de que lo trasmitiese a la Junta. No he logrado encontrar ese descargo en el archivo de la Inquisición. ¿Estará acaso en el de la catedral de Avila?

Pedro de Valencia dedica tres páginas<sup>24</sup> a los pasajes expurgados del *Liber generationis et regenerationis* ( con alusión a Oseas cap. 4 y a San Mateo, 5, 11 y 19 ), porque en ellos propone Montano la división de la justicia o gracia en *divina y humana, accepta (recibida) y comparata (adquirida)*. Distinción no usada por los escolásticos, y que Arias creía necesaria para la declaración de muchos lugares del Nuevo Testamento, tomando con punto de referencia la parábola evangélica de los talentos. Arias llama *accepta* a la gracia que recibieron los santos del Antiguo Testamento y los del Nuevo antes del día de Pentecostés, no porque la gracia que ellos tuvieron antes de esa fecha y con la que fueron justificados no hubiese sido divina y recibida de Dios, sino porque, en aquella primera justicia y justificación, los hombres concurren con sus facultades y libertad, y de ese modo, como la gracia va aumentando, se puede llamar *comparata*, es decir, adquirida o superlograda, o granjeada, y también humana, no porque no sea divina e infusa, sino porque los hombres concurren en ella, y no se comportan de modo meramente pasivo como en la venida del Espíritu Santo<sup>25</sup>.

Llama *totalmente recibida* a la gracia de Pentecostés, porque aunque

<sup>22</sup> Domenichini, p. 121-126; John A Jones, "De mente et electione ad Petrum Valenciam ode tricolor. Una nota sobre Arias Montano, Pedro de Valencia y el fomes peccati, *Revista de Estudios Extremeños*, 34 (1978) 487-499.

<sup>23</sup> Domenichini, p. 126-140.

<sup>24</sup> Domenichini, 140, 141, 142.

<sup>25</sup> Domenichini, p. 141.

también la de antes había sido dada y recibida, pero no del mismo modo, ya que Dios la daba y sólo él lo sabía, mientras que en este otro don también los recibientes sintieron y experimentaron que la habían recibido.

Tal es la visión teológico- bíblica de Arias, y su nueva formulación no escolástica, pero fundamentada bíblicamente. A los inquisidores de 1612 les faltó análisis teológico-bíblico de la nueva terminología montañana para admitirla, rechazarla o no aconsejarla. Discutieron jurídicamente sobre los motivos de aceptar o rechazar el Expurgatorio romano y no sobre la verdad teológica subyacente. Quedó, pues, el problema inconcluso y, como tal, abierto a nuevos planteamientos. Eso acaeció en el próximo índice de Zapata, preparado desde 1628 y publicado en 1632. En él se replanteó el problema en los mismos términos y casi con las mismas personas y, por lo mismo, siguió sin resolver.

En la Junta para el índice de Zapata de 1632 estaban presentes Juan de Pineda y Francisco de Jesús. Su resolución abarca cuatro folios. Se inicia con una introducción insueta dedicada a reconocer los méritos científicos de Arias y su modo "latinísimo" de expresarlos:

"Como ...es benemérito en el estudio de la Sagrada Escritura y uno de los más excelentes en el conocimiento de lenguas bíblicas, del mismo modo no está muy habituado a las disputas y ejercicios escolásticos. Por ello no es de extrañar que en asuntos sagrados y dogmáticos emplee un lenguaje un tanto laxo y desacostumbrado, menos ajustado al rigor escolástico y a veces, como persona *latinísima*, ande vagando y emplee nuevas distinciones o formas verbales para explicar los hechos sagrados, inventadas por él, totalmente ajenas a las de las escuelas, acudiendo a rodeos de palabras. Con ello cuanto más se esfuerza en aclarar las cosas, más las oscurece. Sobre todo en dos dogmas habla de modo muy insueto: el de la diferencia de la justicia y gracia inherente en los Padres del Antiguo Testamento y en la extinción y abolición de la concupiscencia (fomes peccati) del hombre viejo en el Nuevo".

Reproduce a continuación las proposiciones condenadas en el Expurgatorio romano y las acepta tal cual suenan, sin molestarse en estudiar su contexto inmediato en las palabras anteriores y mediato en las obras del acusado<sup>26</sup>. El planteamiento teológico pareció querer

<sup>26</sup> *Index librorum prohibitorum et expurgandorum ... D. Antonii Zapata ... de consilio Supremi Senatus Generalis Inquisitionis*, Hispali, 1532, fol. 86-89.

hacerse en el Índice de Sotomayor de 1640. Entonces el Consejo llamó a Juan de Santo Tomás, portugués, dominico, confesor de Felipe IV, profesor de prima en la universidad de Alcalá, el último gran teólogo de la Edad de Oro. Plantamiento teórico excelente. Pero se le dijo "que el Expurgatorio de 1632 había usado de piedad con Arias, que ajustase las proposiciones montanianas que mereciesen mayor censura y las que se podían tolerar dando a cada una lo que mereciere". El autor de los famosos *Cursus philosophicus thomisticus* y *Cursus theologicus* no respondió a la llamada de la Junta. No se ofrecen explicaciones de su ausencia, ni se le volvió a invitar. ¿Qué podía hacer un auténtico teólogo con ese mandato limitado de atenerse a proposiciones sacadas de su contexto y teniendo que expresarse en ambiente tan enrarecido?

### 9. La resolución del Índice español de 1612.

Al estudiarla quedé fuertemente sorprendido. Las siete páginas y media del índice romano quedan reducidas a tres cuartas partes de un folio a dos columnas, 66 semilíneas en total. Desaparecen los 46 "deleantur" y quedan reducidos a cero; no se condena el capítulo *De Christi veritate*, ni el comentario al *Apocalipsis*; sólo dos veces aparece la nota *caute lege*; y ofrece dos explicaciones : una sobre la justicia inherente en los justos del Antiguo Testamento y otra sobre la extinción del fómite en el Nuevo. Ambas resumen las " declaraciones " de Pedro de Valencia. En el análisis de la primera (Rom,4, 1) se dice:

"Haec quae auctor disserit de reputatione vel imputatione iustitiae iustorum Veteris Testamenti, accipienda sunt de iustitia vere inherente, in eum sensum , quo idem auctor de imputationis significatione ubique locorum arbitratur in Commentariis ..."

Sobre la lucha entre carne y espíritu y el fómite del pecado: Estos textos "intelligenda eo modo sunt, quo idem auctor loquitur in *Commentariis Joelis...*, atque omnia exigenda ad normam eorum quae docet Sanctus Thomas , 1ª, 2ª, quaest. 61, art. 5, in corpore ad finem". Haec eadem explicatio apponatur in margine en otros cuatro pasajes. En resumen Arias queda prácticamente exculpado de las dos acusaciones teológicas fundamentales del Expurgatorio romano.

¿Cómo puede el texto oficial del Expurgatorio de 1612 armonizarse con el informe de fray Francisco de Jesús, firmado el 28 de Julio de 1628, cuando después de resumir los hechos acaecidos en las juntas



del índice de 1612, concluye de esta manera: " Mas acabadas todas estas contiendas , habiendo una y muchas veces examinado al dicho autor (se refiere a Montano) y mirando por la autoridad y entereza del Santo Oficio, no halló nuestro expurgatorio lugar ninguno de borrarse , y de todos los cincuenta y uno que borraba el Maestro del Sacro Palacio, en sólo ocho o nueve se puso a la margen alguna breve explicación que cabía en el dicho autor , para que el lector no se engañase con menos buen sentido"<sup>27</sup>. ¿Examinaron a fondo las obras de Arias, o miraron por la autoridad del índice romano y la propia ?

¿Qué sucedió por debajo al redactar la parte dedicada al director de la *Polígota de Amberes* ? Pineda y Francisco de Jesús, miembros de la junta preparatoria del índice de 1632, lo habían sido también de la de 1612. En sus descargos personales dirigidos a la Junta preparatoria, y pedidos al parecer por ella, explican lo acaecido en las juntas preparatorias, pero no lo publicado en el texto oficial del Expurgatorio. Yo me atrevo a ofrecer una explicación probable.

Su parecer, reflejado en el índice de 1632, no resuelve el problema teológico de base. Por ello se hace necesario revisarlo ocho años después en el Índice de 1640, cuya advertencia preliminar segunda parece referirse claramente al caso Arias y a otros semejantes, y coincide con el escrito del P. Rivera a la Junta preparatoria del Índice de 1632 : " A diferencia de los índices de Roma y España se han notado algunos libros de autores católicos y santos con la advertencia *caute lege*, la cual no es censura sino cautela para defenderlos de otras censuras menos piadosas que deberían ser, y para que los ignorantes inadvertidos no tropiecen ni los maliciosos fuercen el sentido". Emplea 19 veces la nota *caute lege*, *caute accipe*, *caute legendus*, cuatro veces *scribe in margine* y admite que la justicia del Antiguo Testamento es inherente según Arias, y que no defiende que la gracia del Nuevo extingue el fómite de la concupiscencia.

Queda fuera de nuestro campo la pervivencia de Arias en los índices del siglo XVII, XVIII y XIX hasta el último expedido por la Inquisición el 29 de Mayo de 1819 y después por los obispos españoles. En el de Carbonero y Sol de 1873 se dice: " Arias Montanus Benedictus, hispalensis, sabio y muy católico, pero tienen algo que expurgarse las obras siguientes ..." Y remite al índice de 1780.

<sup>27</sup> AHN, *Inquisición*, libro, 292, fol 292-296.

### **Conclusión.**

Al cerrar este recorrido admiro la fuerza de la amistad y el amor a la verdad en Pedro de Valencia y el acierto del método empleado en la defensa de Arias.

Creo también de interés habernos asomado a algunas de las fidelidades y pequeñeces de la Inquisición española en la primera mitad del siglo XVII. El caso Arias Montano es muy digno de reflexión. ¡Qué difícil que un poder fuerte confiese alguno de sus errores!

En el Índice de 1612 ganó la batalla Pedro de Valencia, fallecido en 1620. La perdió en gran parte en el de 1632, cuando todavía vivían Juan de Pineda y fray Francisco de Jesús, miembros de la Junta de ambos índices.

Sugere también la inmersión en la teología bíblica de Arias, discípulo de Cipriano de la Huerga, pues el enfrentamiento entre hebraístas y escolásticos en Salamanca, Alcalá y en el resto de España, supera el campo de la pura filología y del hebraísmo y vulgatismo, a los que con frecuencia se suele reducir. Arias es ante todo un teólogo basado en el sentido literal y, a la vez, filósofo, humanista y autor espiritual de cuerpo entero. Con honda penetración psicológica reconoce el sevillano Francisco Pacheco en sus famosos *Retratos*, que en un momento de su vida Arias había defendido que no había más acertada filosofía que la de la Sagrada Escritura. Lo mismo propone en la espiritualidad ecuménica de *Dictatum Christianum* y en su teología de la gracia, objeto de las iras de la Inquisición romana. El tema no era para juristas ni para teólogos que considerasen peligroso para la fe abrirse a otro lenguaje diverso del escolástico. El problema del lenguaje fue importantísimo en la segunda mitad del siglo XVI, como lo es en nuestros días.

El tratamiento del caso Arias en la Inquisición española es claro indicio de crisis interna en el Tribunal de la fe.

Al fin de sus días Arias se abrazó con la espiritualidad de la Cartuja, cuyo emblema es *stat Crux dum volvitur orbis*. Pocos españoles habían vivido las circunvoluciones del mundo seiscentista con más intensidad.

El día en que se escriba la historia de la teología española atendiendo también a generaciones y dependencias, afinidades religiosas y espirituales, se entenderá mejor el sentido de creación y asociación, de

investigación y repetición, de armonía entre fe y libertad, de conocimiento de sí, seguimiento de Cristo, dinamismo del amor del Padre que nos dio a su Hijo y sale cada día a nuestro encuentro pidiéndonos respuesta en la misma línea.

A la luz de este cristianismo profundo se entiende mejor la declaración de Pedro de Valencia en defensa de su amigo Arias y la amistad entre aquellos dos extremeños universales. La espiritualidad española de su tiempo se basó en ciencia y experiencia, entendimiento y voluntad, pensamiento y amor. Ninguna de las grandes cosas de la humanidad han surgido del pensamiento sólo. Gran lección de los autores espirituales de la Edad de Oro.



*Jesús M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez*

---

**La espiritualidad de los Padres griegos en fray Luis de León. Más allá de la traducción**



**1.** Dentro de la triple influencia judía, pagana y cristiana que se ha señalado en la obra luisiana hay que subrayar la vuelta a la teología de los Padres como una de las características de la espiritualidad humanista presente en el autor español.

Este es precisamente el objetivo de esta trabajo, reconocer la importancia de la espiritualidad de los Padres de la Iglesia en sus escritos, destacando en su justa medida la presencia de las alusiones, citas y traducciones de la Patrística incluidas en su obra, fundamentalmente en *De los nombres de Cristo*, y su relación con el repertorio habitual de *exempla* y *auctoritates* patrísticas en los autores humanistas, para marcar la continuidad de una tradición y, a la vez, la innovación en la espiritualidad<sup>1</sup>. No vamos a entrar en la revisión de la actividad de Fray Luis como traductor, que ha ya sido tratado en otros lugares, sino en la consideración de los numerosísimos lugares que siguen muy de cerca temas típicos de inspiración patrística, se traduzcan, se citen o simplemente se evoquen.

La abundancia de citas en el tratado *De los nombres de Cristo* permite hacer afirmaciones bastante sólidas del grado de conocimiento de nuestro autor en materia patrística, extensible al conjunto de su obra y justifica su estudio monográfico. Por otra parte, el resto de la obra luisiana es testigo también de ello, como veremos en detalle a continuación.

**2.** La presencia de la Patrística en fray Luis es inseparable del desarrollo de los estudios bíblicos en el Humanismo español del siglo XVI<sup>2</sup>. La exégesis bíblica reúne en sí gran parte del saber humanista: la crítica textual y la recuperación de los textos antiguos, la teología, la erudición bíblica, la literatura de los Padres, en forma de citas de

<sup>1</sup> Un estudio detallado de la traducción de textos patrísticos en Fray Luis de León puede verse en mi trabajo *Espiritualidad y Patrística en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León (la traducción e interpretación de fuentes griegas)*, El Escorial-León 2001. En esta Ponencia, por tanto, resumiré las conclusiones de esa monografía y añadiré y desarrollaré algunos aspectos que allí sólo estaban apuntados.

<sup>2</sup> Vid. el repertorio de K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*, Salamanca 1976.

autoridad, y los textos de autores profanos que sirven para ilustrar la doctrina expuesta. La exégesis bíblica es para fray Luis la cumbre del saber, el objetivo de toda su obra profesional y literaria<sup>3</sup>: “para entero entendimiento de la Escritura era menester sabello todo, y principalmente tres cosas: la Theulugia escolástica, lo que escribieron los sanctos, las lenguas griegas y hebrea...”<sup>4</sup>

En los Padres se hallaba un doble atractivo, una concepción de la vida y moral que reconciliaba los valores cristianos con los clásicos y los presentaba en un estilo elegante y retórico. La argumentación tomada de los santos Padres se combina en algunos pasajes con los ejemplos sacados de la historia, la literatura antiguas y de la mitología. El mundo greco-romano ocupa gran parte de sus citas y ejemplos llevado por un interés estético y de erudición renacentista. El cauce por donde más frecuentemente asoman estas reminiscencias paganas es el del símil y *exemplum*, muy seguidos por la oratoria sagrada y profana<sup>5</sup>. En efecto, debajo de todo ello estaba la propia espiritualidad cristiana, dado que la Patrística ya había adaptado a su propia argumentación religiosa numerosos ejemplos bíblicos e incluso la literatura pagana, que luego la oratoria sagrada había hecho suyos<sup>6</sup>.

A pesar de la importante impronta neoplatónica y en general clásica, fray Luis es ante todo cristiano y son los Padres de la Iglesia el verdadero fondo de su doctrina. Es a través de ellos como se acerca a las Sagradas Escrituras y a la filosofía antigua y con su ayuda como las interpreta, en algunos casos con una nueva visión: “consta que yo siempre e enseñado que el verdadero entendimiento de la Escritura es el que dan los sanctos”<sup>7</sup>.

Para desvelar el sentido de las Escrituras y “poner las mismas

<sup>3</sup> Sobre la exégesis luisiana véase el trabajo de C. Thompson, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge 1988.

<sup>4</sup> J. Barrientos, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Madrid, 1991, Doc. N<sup>o</sup> 22, p. 138.

<sup>5</sup> Edición de C. Cuevas, Madrid 1986<sup>5</sup>, p. 81. Circulaban en la época numerosas colecciones de exempla, como es el caso de J. Heralt y su célebre *Exempla virtutum et vitiorum*, Basilea 1555, de G. di Santo, *Summa de exemplis et similitudinibus rerum*, Venezia 1487, del *Dissimilium et adagiorum*, atribuido a Juan Crisóstomo, y de los florilegios de *sententiae* y similares, que siguiendo el modelo de Erasmo, tanto abundaron en nuestro país.

<sup>6</sup> “Y- porque los exemplos dan luz-...” dice fray Luis en el nombre “Hijo de Dios”, Cuevas, p. 530.

<sup>7</sup> Documento n<sup>o</sup> 44 en Barrientos, *Op. cit.*, p. 256.



palabras que Dios escribe y declarar lo que por ellas les dize”<sup>8</sup> se hace preciso conocer las lenguas bíblicas y la doctrina de los Padres. Fray Luis es un teólogo y a la vez un gran filólogo, en palabras de C. Cuevas: “una exégesis severa, cuyos métodos, aprendidos en la escuela de Cipriano de la Huerga- y semejantes, por tanto, a los de su discípulo Arias Montano, se basan en la búsqueda de textos originales, su depuración, el cotejo de versiones distintas, la investigación del sentido literal como punto de partida para el alegórico y anagógico, la compulsión de comentarios patrísticos, la atención moderada a la especulación escolástica, el subsidio filológico y la recurrencia ocasional a los autores clásicos”.<sup>9</sup> Cipriano de la Huerga participa y hace partícipes a sus discípulos de las tendencias generales de la filología erasmista, que pone en la pirámide del saber a la Sagrada Escritura, en segundo lugar a los autores clásicos y, por último, a los Padres de la Iglesia, que suponen el conocimiento de la Biblia y de los clásicos<sup>10</sup>.

Los Padres de la Iglesia adoptaron dos formas de exégesis bíblica: los alejandrinos, con Clemente y Orígenes, que destacaron por su alegorismo, frente al literalismo de las escuelas de Edesa, Antioquía y Cesarea, con Efrén, Teodoreto, Juan Crisóstomo y Basilio, como autores más conocidos. El debate sobre éstos y otros métodos de exégesis bíblica se prolongó hasta las dos primeras décadas del siglo XVII<sup>11</sup>. Se ha tendido a situar a fray Luis, junto con los hebraístas de Salamanca y Arias Montano, entre los partidarios de la exégesis literal

<sup>8</sup> Nombres, Cuevas, pp. 105-106, y vid. también p. 498.

<sup>9</sup> Introducción a Nombres, p. 60. Cf. también E. Kohler, “Fray Luis et la théorie du nom”, *Bulletin Hispanique* I, 1948, 421-428.

<sup>10</sup> G. Morocho Gayo, “Humanismo y Filología Poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios* 204, 1988, pp. 863-914, “Prolegómenos y Testimonios Literarios”, en *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*, vol. I, León 1990, p. 109; véase también la presencia de los Padres en el Comentario al Salmo 38 y al Salmo 130 en J. F. Domínguez, “Tradición Clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga (1509/10-1560). Primer acercamiento”, en *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*. IX. Estudio monográfico colectivo, León 1996, pp. 136-139.

<sup>11</sup> Martín Martínez de Cantalapiedra dominaba tanto la interpretación literal como la alegórica: “los griegos trabajaron mucho en el sentido literal en el Nuevo Testamento, principalmente autores como Crisostomo, Basilio, Cirilo, y Euthimio, Gregorio Niseno, e todos los demas griegos que tratan de letra, e no de alegoria, sino muy poco, e como dize Basilio, omelia nona en el Genesis, no lo haze por desprecio de las alegorias, sino por ser aquel su gusto, y lo mesmo haze este declarante... en eso que esta impreso, y en lo que tengo para imprimir, trato mas allegorias que ninguno ha tratado en España, y dado reglas para que sean legítimas y no hechas a voluntad de cada uno”, M. De la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona 1946, p. 94., vid. también pp. 178, 183, 208 y 221.

frente a León de Castro u otros que defendían la interpretación alegórica basada en los Padres. Fray Luis está en contra de la interpretación excesivamente literal, y prefiere interpretar la oscuridad de la Escritura por alegorías o cábalas, etc.<sup>12</sup>

**3.** ¿Qué Santos conocía fray Luis y cómo pudo acceder a ellos? Este es el estadio previo que hay que atravesar antes de analizar cualquiera de las citas que se recogen en su obra. La elección de autores y textos a traducir o imitar depende de la formación de un canon de autores privilegiados en un segmento histórico determinado. El uso de tales o cuales textos patrísticos y su traducción e interpretación depende de las concepciones autorizadas de la época y no puede deberse exclusivamente al talento o conocimiento de fray Luis, sino que es preciso situar esta labor en su contexto histórico.

Entre los Santos es Agustín el autor más citado. Fray Luis vive un ambiente claro de agustinismo que orienta su vida conventual y académica. El padre espiritual de Occidente y de su vida monacal es la brújula espiritual de nuestro autor. Las tesis básicas y las directrices de su pensamiento son agustinianas. Por ejemplo, en el nombre de “Amado” se traducen literalmente veinte líneas de las *Confesiones*. No obstante, hay que decir que Agustín influyó más en fray Luis en las cuestiones teológicas que en las bíblicas. En esto último es Jerónimo el auténtico faro. En cualquier caso, son otros los Padres los que determinan su espiritualidad en numerosas circunstancias, según expresa él mismo: “en muchos pasos de la Escritura me contenta mas San Jerónimo y San Crisóstomo y San Basilio que Sancto Agustin”<sup>13</sup>.

En la Oda “En la Fiesta de Todos los Santos” afirma sus predilecciones: Santa Catalina de Alejandría (v. 51), el “africano”, es decir, San Agustín (v. 56), el “estridonés, San Jerónimo (v. 57), “el panal romano”, San Ambrosio” (v. 58), la “boca de oro”, Juan Crisóstomo (v. 60), el “Demóstenes”, San Basilio (v. 62), San Francisco (v. 67) y San

<sup>12</sup> Vid. Nombres, p. 329, 340-341; cf. Fernández Marcos, “De los nombres de Cristo y De arcano sermone de Arias Montano”, *Sefarad* 48, 1988, pp. 245-270. En general sobre la exégesis luisiana pueden consultarse los estudios de L. Juan García, *Los estudios bíblicos en el siglo de oro de la Universidad salmantina*, Salamanca 1921, M. Revilla, *Fray Luis y los estudios bíblicos en el siglo XVI*, El Escorial 1928, y J. San Pedro, “principios exegéticos del Maestro Fray Luis”, *Salmanticensis* 4, 1957, pp. 51-74.

<sup>13</sup> “Respuesta de Fray Luis de León a la acusación del fiscal, presentada ante los licenciados Diego González y Realiego en la audiencia de la mañana” – Valladolid, 10 de Mayo de 1572; Documento nº 8, en J. Barrientos, *Op. cit.*, p. 77.

Antonio (v. 69).<sup>14</sup>

Las obras teológicas de fray Luis testimonian perfectamente la presencia de los Padres en sus argumentaciones. Basta leer los índices alfabéticos de la Segunda serie de sus *Opera*<sup>15</sup> para comprobar la larga nómina: Ambrosio, Atanasio, Agustín, Basilio, Bernardo, Casiano, Cipriano, Cirilo, Clemente de Alejandría, Dídimo, Dionisio Areopagita, Jerónimo, Hilario de Arlés, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno, Ireneo, Ecumenio, Gregorio Magno, Gregorio Nacianceno, Justino, Lactancio, León, Orígenes, Tertuliano, Teodoreto, Teodoro, Teófilo y Teofilacto. Los mismo podemos decir al hojear, dado que carecen de índices, los siete volúmenes de la Primera Serie, *M. Fr. Luysii Legionensis Opera*, publicados en Salamanca entre 1891 y 1895<sup>16</sup>. Por ejemplo, José Rodríguez Díez en su edición y comentario de la *Quaestio 79* de las *Reportata Theologica*<sup>17</sup> sigue la pista del enorme aluvión de citas patrísticas y concluye que son el libro XII, cap. 13, de Melchor Cano y el tratado *De naturali cum Christo unitae* de Francisco de Mendoza y Bobadilla las fuentes de las que bebe directamente fray Luis en estos escritos, sin necesidad de acudir a las acríticas recopilaciones medievales. En la *Perfecta casada* se contienen dos versiones castellanas de textos patrísticos griegos, junto con otros latinos como Ambrosio o Tertuliano, uno de San Basilio y otro de Clemente de Alejandría. En el primer caso se trata de un texto de *In Hexaemeron*<sup>18</sup> sobre el matrimonio, dentro de la obligación de la mujer de guardar y sufrir lo que en el interior de su casa ocurra, y en el segundo de un largo pasaje de *El Pedagogo*<sup>19</sup> sobre la forma de vestir y adornarse la mujer. Reproducimos el primero:

<sup>14</sup> *Fray Luis de León. Poesías*, edición de A. Custodio, Barcelona 1982<sup>4</sup>, pp. 60-64.

<sup>15</sup> *In Epistolam ad Romanos Expositio*, edición de G. Díaz García, El Escorial 1993, *Reportata theologica*, edición de J. Rodríguez Díez, El Escorial 1996, o *Quaestiones variae*, edición de J. Rodríguez Díez, El Escorial 1992.

<sup>16</sup> Por ejemplo, Juan Crisóstomo en *In canticum Moysis expositio*, I, p. 7, o Agustín en p. 34, Teodoreto en p. 35 y Clemente y Justino en p. 36; Teodoreto también en *In Psalmos expositio*, I, p. 143; Jerónimo en *In Ecclesiastem expositio*, I, p. 455; orígenes, *In Canticum Cantorum expositio*, II, p. 86, Gregorio Nacianceno, p. 89; Juan Crisóstomo en *In Epistolam II ad Thessaolic. Commentaria*, III, p. 445, Dionisio en *In Abdiam prophetam expositio*, III, p. 67; Agustín, Ambrosio, Teofilacto y Jerónimo en *In incarnatione tractatus*, IV, p. 348; o Dionisio Areopagita y sus *De divinis nominibus*, en *De creatione rerum tractatus*, VII, p. 174.

<sup>17</sup> pp. 83-137.

<sup>18</sup> Homilía VII, *De reptilibus*, OCC, p. 270-1.

<sup>19</sup> II 2; Obras castellanas completas, edición de F. García, Madrid 1957, vol. I, pp. 311-317.

“Bien a propósito de esto es el ejemplo que San Basilio trae, y lo que acerca de él dice: La víbora, dice, animal ferocísimo entre las sierpes, va diligente a casarse con la lamprea marina; llegada, silba, como dando señas de que está allí, para de esta manera atraerla de la mar, a que se abraza maridablemente con ella. Obedece la lamprea, y juntándose con la ponzoñosa fiera sin miedo. -¿Qué digo en esto? ¿Qué?- Que por más áspero y de más fieras condiciones y que el marido sea, es necesario que la mujer le soporte y que no consienta por ninguna ocasión que se divida la paz. - ¡Oh, que es un verdugo!- Pero es tu marido. - ¡Es un beodo!- Pero el nudo matrimonial le hizo contigo uno- ¡Un áspero, un desapacible!- Pero miembro tuyo ya, y miembro el más principal. Y porque el marido oiga lo que le conviene también, la víbora entonces, teniendo respeto al ayuntamiento que hace, aparta de sí su ponzoña. ¿Y tú no dejarás la crueza inhumana de tu natural por honra del matrimonio? Esto es de San Basilio.”

Las Actas del proceso inquisitorial a que le sometieron a fray Luis y los escritos emitidos desde la cárcel son también un testimonio de sus preferencias, ya que ahí se explicitan sus gustos patristicos personales, así como las obras que pidió para leer en su larga permanencia en la prisión de Valladolid. El repaso de algunos de los documentos emitidos por fray Luis desde su reclusión en la cárcel aumenta esta nómina de preferencias patristicas: Las Quinquagenas de San Agustín, San Bernardo<sup>20</sup>, San Hilario, Santo Tomás la Biblioteca Sancta de Sisto de Siena<sup>21</sup>, San Ambrosio, Orígenes, Acacio, Dídimo, la epístola *Ad Marcellam* de San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, Teofilacto, Teodoro, Diodoro, Apolinario, Teodoreto, Oecumenio, Justino el Mártir<sup>22</sup>, Mario Victorino<sup>23</sup> y San León<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Documento nº 4, “Petición presentada por Fray Luis de León ante el doctor Guijano y el licenciado Francisco Realiego”, Valladolid, 31 de marzo de 1572, audiencia de la mañana; Barrientos, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>21</sup> Documento nº 20, “Fray Luis de León pide algunos libros de su biblioteca particular para su defensa. Fue presentado este escrito autógrafa sin firmar ante el licenciado Diego González. Valladolid, 5 de abril de 1573; Barrientos, *Op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>22</sup> Documento nº 62, “Fray Luis de León en este escrito, presentado ante el licenciado Andrés Santos, trata de justificar el contenido de su lectura sobre la Vulgata” Valladolid, 30 de marzo de 1575; Barrientos, *Op. cit.*, p. 322.

<sup>23</sup> Documento nº 64, “Fray Luis de León en este escrito, presentado ante los inquisidores, pide se le traigan de su celda del convento de San Agustín de Salamanca un hábito, un manto y algunos libros”. Valladolid, 16 de julio de 1575; Barrientos, *Op. cit.*, p. 376.

<sup>24</sup> Documento nº 67, Fray Luis de León en este escrito, presentado ante los inquisidores, pide se le traigan de su celda del convento de San Agustín de Salamanca un hábito, un manto y algunos libros.- Valladolid, 15 de julio de 1575; Barrientos, *Op. cit.*, pp. 389-390.

Por estos documentos conocemos parte de su biblioteca, así como las lecturas inéditas de otros maestros de los que se sirvió para preparar sus lecciones de clase. Nos confirman también los grandes conocimientos que fray Luis tenía de la patrística y el respeto a toda la tradición de la Iglesia y de la teología escolástica como ayuda para exégesis bíblica<sup>25</sup>. A este respecto sería interesante conocer la biblioteca que fray Luis tuvo en su celda conventual y que Aubrey Bell esboza en su conocida monografía. De acuerdo con este estudio, los anaqueles de su librería contaban con las obras de San Hilario, con pasta de madera y cuero, el *De optimo genere interpretandi* del obispo Lindano, un volumen de la *Bibliotheca Sancta* de Sixto de Siena, entablillado en cuero, las obras de Santo Tomás, la Biblia de Vatablo, las obras de San Agustín, un Comentario sobre el Pentateuco en cartón y becerro, los *Comentarios* de Francisco Titelmano sobre los *Salmos* y el *Libro de Job*, el *Nuevo Testamento* en griego de Roberto Estienne, una Biblia hebrea en pergamino con cintas de seda, las obras de San Justino en griego, gramáticas hebreas, incluyendo la de Martín Martínez de Cantalapiedra, el Comentario de León de Castro sobre *Isaías* no estaba<sup>26</sup>. Guardaba incluso antiquísimos manuscritos de la Biblia. Fray Luis se enorgullecía de su biblioteca. Arias Montano, gran bibliófilo como él, le remitía las últimas publicaciones de la imprenta de Plantino, y Martínez de Cantalapiedra le informaba de cualquier obra en griego o en latín que llegase a Salamanca<sup>27</sup>. Su padre le había donado grandes sumas para este propósito, y había encargado a Miguel de León que le pagase anualmente doce mil maravedíes<sup>28</sup>.

4. La espiritualidad luisiana es bíblica y cristológica pero con un claro sentido místico, el del ideal de perfección cristiana. La dialéctica de su obra busca llevar a los hombres hacia la santidad, hacia la recepción del Amor total de Dios, que le da una unión inefable con Él,

<sup>25</sup> Barrientos, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>26</sup> F. H. Reusch, *Fray Luis de León und die Spanische Inquisition*, Bonn 1873, p. 48, lo incluye erróneamente, aunque puede haber figurado entre sus libros después del proceso, pues lo compró o deseó comprarlo para su defensa, cuando se hallaba preso; Documento N° 66, Barrientos, *Op. cit.*, pp. 388-389.

<sup>27</sup> “y la plática ordinaria era decirme de algún libro de sancto o griego o latino, que avia venido de nuevo, para que le comprase. Y siempre le tuve y tengo por el hombre mas leído en los sanctos de quantos ay en aquella Universidad”, Documento n° 9, Barrientos, *Op. Cit.*, p. 80.

<sup>28</sup> F. G. A. Bell, *Un estudio del Renacimiento español. Fray Luis de León*, Barcelona, s. a., pp. 141-144.

es decir, hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina con una participación casi física y material. Esta es la cima del cristocentrismo espiritual de fray Luis y es, a la vez, la cima de la unión mística<sup>29</sup>. No obstante, a pesar de esta mística religiosa, nuestro autor parece distinguirse de los grandes místicos de la época por su peculiar espiritualidad, que conecta con la cultura pagana de la Antigüedad y el humanismo profano de los siglos XV y XVI<sup>30</sup>. Su sentido de la armonía cósmica divina y su teoría de la unidad y la perfección, tan bien plasmada en *De los nombres de Cristo*, parece estar emparentada con Platón, con Plotino e incluso con Pitágoras, pero su gran fundamento es la fe en la trascendencia divina y no tanto en la divinización de la naturaleza al estilo de los paganos. Los Padres de la Iglesia son la vía de acceso del neoplatonismo que impregna sus páginas y que se entremezcla con la doctrina bíblica y de los Apóstoles de Cristo, en especial de San Pablo, cuya teología sobre el cuerpo místico desborda varias páginas de fray Luis.

La mística de fray Luis está totalmente enraizada en la Escritura y todo su pensamiento gira en torno a Cristo, de Él parten y en Él desembocan todas las cuestiones teológicas tratadas. La espiritualidad luisiana parte de un cristocentrismo absoluto que integra la filosofía y la teología. Este humanismo teológico, con Cristo como centro de la creación, estaba ya en los Padres y en la Escolástica primitiva, que señalaba a Cristo como objeto principal de la teología, como Redentor, Mediador o exponente de la automanifestación de Dios. A juicio de A. Guy<sup>31</sup> la mística de fray Luis, con una base aristotélico-tomista, es profundamente original, aunque bebe de San Agustín, del Pseudo-Dionisio Areopagita, del franciscanismo, de Raimundo Lulio, de León Hebreo, del viejo estoicismo, de Duns Escoto y de la herencia judaica.

Además de *De los nombres de Cristo* la ascensión espiritual ascético-mística dentro de su extensa y valiosa producción literaria aparece descrita fundamentalmente en su *Explanatio in Canticum Canticorum*, en

<sup>29</sup> M. Andrés, "La espiritualidad de Fray Luis de León", en V. García de La Concha y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca 1996, pp. 232 y ss.

<sup>30</sup> A. Guy, "Espiritualidad y mística en Fray Luis de León", en *Fray Luis de León IV Centenario (1591-1991), Actas del Congreso Interdisciplinar (Madrid 1991)*, El Escorial-Madrid 1992, pp. 381-398, en especial p. 396.

<sup>31</sup> *Art. Cit*, en esp. 395.

*Ad Galatas expositio*, en *De Incarnatione* y en su obras póstumas *Exposición del Cantar de los Cantares*, *Exposición del Libro de Job* y la *Apología de los libros de Santa Teresa*<sup>32</sup>.

De los libros que conforman el tratado *De los nombres de Cristo* algunos de ellos, en concreto, determinados de los nombres, como en el Libro I, “Pimpollo”, o en el Libro III, “Hijo de Dios”, “Jesús” y “Esposo”, destacan sobremanera en esta temática. Este último es, sin duda, el que más resonancias tiene en el ámbito místico. La unión conyugal es la más profunda e incomprensible forma de acceso del hombre a Cristo. Fray Luis ilustra este desposorio humano y divino a través de tres partes: la unión de Cristo con la Iglesia y con todas las almas justas, la dulzura y deleite del alma en la unión mística con Cristo, el esposo, y las circunstancias que acompañan esta unión<sup>33</sup>. Para avalar sus diferentes tesis se recuerdan algunos textos escriturarios y patristicos, que vienen a confirmar los anteriores, como es el caso de la unión mística con Cristo por medio de la comunión eucarística. Teodoreto, *Interpretatio in Canticum canticorum* I, 1, y Juan Crisóstomo, *Homilia in Joannem Euangelium* LIX, testimonian que “somos un cuerpo con Cristo, y que nuestra carne es de su carne, y de sus huesos los nuestros; y que no solamente en los espíritus, mas también en los cuerpos estamos todos unidos”<sup>34</sup>. El contenido místico de los escritos

<sup>32</sup> La mayor parte de la labor exegética de nuestro autor se desarrolla en latín: en vida fueron publicados sus *In Cantica Canticorum Salomonis Explanatio* (1580), *In Psalmum vigesimum sextum Explanatio* (1580), *In Abdiam prophetam Explanatio* (1589), *In Epistolam Pauli ad Galatas Explanatio* (1589), *Exposición del Salmo Miserere mei* (1607) y los fragmentos de comentarios a los Salmos XV, XXVI, XVIII y CXLV, publicados en el tomo I de su *Opera* (pp. 512-530). Ya en el siglo XVIII se publican dos obras exegéticas en castellano, *Exposición del Cantar de los Cantares* (1798) y *Exposición del Libro de Job* (1779); M. Gutiérrez, “Escritos latinos de fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios* 22, 1890, pp. 16-34, 93-109, 241-258 y 321-328.

En las *Opera* se incluyen también copias de las lecciones de cátedra conservadas en diversos códices: *In Ecclesiastem* (1580), *Commentaria in epistolam II B. Pauli Apostoli ad Thesalonicens* (1581), *In Psalmum XXVII expositio*, *In Psalmum LVII expositio*, *In Psalmum LXVII expositio* (1582) e *In Canticum Moysis expositio* (1582). J. Maristany, “Sobre la obra latina de Fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios* 202, 1989, pp. 389-393, afirma que en la obra latina destaca el aspecto escolástico, místico y dogmático, mientras que en la castellana lo hacen los principios humanistas, poéticos y exegéticos, aunque el verdadero saber luisiano radica en una simbiosis de estos dos tipos de obras; cf. también S. Álvarez Turienzo, “Cosas y nombres en Fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios* 198, 1985, pp. 834-835.

<sup>33</sup> Cf. S. García, “Estudio ascético-místico en *De los Nombres de Cristo* de Fray Luis de León (Esposo)”, en V. García de La Concha y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca 1996, pp. 240-272.

<sup>34</sup> Edición de Cuevas, pp. 454-455.

de Ignacio de Antioquía, con claros ecos paulinos, con el tema de la divinidad de Cristo, su habitación, su unión con el alma humana, etc.. se adecua asimismo a esta temática. En el nombre “Amado” se inserta un largo texto ignaciano de la *Epístola a los Romanos*, junto con otros de San Pablo, Gregorio el Teólogo y Agustín, como ejemplos de personas enamoradas de Cristo y cuyo amor ardía igual que “fuego en su pechos” y sus lenguas despedían “llamas”:

“Al Señor desseo, al Hijo verdadero de Dios, a Christo Iesús, al que murió y resucitó por nosotros. Perdonadme, hermanos míos, no me impedáis el caminar a la vida, que Iesús es la vida de los fieles. No queráys que muera yo, que muerte es la vida sin Chiristo”<sup>35</sup>

Es de esperar que fray Luis incluya un pasaje de La *Interpretatio in Canticum Canticorum* de Teodoreto en el capítulo “Esposo” como un comentario al primer versículo del *Cantar de los Cantares* allí recogido. La unión de Cristo con el alma del hombre es total, “ayuntamiento real y verdadero de su cuerpo y el nuestro”<sup>36</sup> y es la comunión eucarística el momento de comunicación profunda entre ambos: “Christo, esposo fiel de su Iglesia, y ella, esposa querida y amada suya, por razón deste ayuntamiento que entre ellos se celebra quando reciben los fieles dignamente en la hostia su carne, son una carne y un cuerpo entre sí”<sup>37</sup>. Precisamente una de las acusaciones de más peso que tuvo que soportar fray Luis fue el de haber traducido el texto bíblico del *Cantar de los Cantares* y el de haberle interpretado en su sentido literal, como una égloga pastoril de los amores de Salomón y su esposa, la hija del rey de Egipto<sup>38</sup>. Cristo es el Esposo fiel de su Iglesia, que es la Esposa, y la unión entre ambos está descrita en este libro metafóricamente, y así lo dijeron los Santos Padres, como Teodoreto, y no hay que ruborizarse de este lenguaje “humano”.

<sup>35</sup> p. 609.

<sup>36</sup> p. 454.

<sup>37</sup> La autoridad de Teodoreto sobre este libro bíblico es destacada por fray Luis en el Documento nº 5; “Respuesta de fray Luis de León al interrogatorio de la primera audiencia”- Valladolid 18 de abril de 1572, ante los licenciados Diego Gaonzález y Francisco Realiego en la audiencia de la tarde; J. Barrientos, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Madrid 1991, pp. 44 ss, en concreto p. 64.

<sup>38</sup> F. Gacia, OCC, vol. I, p. 65. Los paralelismo entre los dos escritos luisianos puede verse en el trabajo de V. García de la Concha, “De los Nombres de Cristo, comentario al Cantar de los Cantares”, en V. García de La Concha y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*, Salamanca 1996, pp. 381-394.



Al amparo de la imagen del hierro encendido que se transforma en fuego, fray Luis habla de la transformación del alma y la carne del hombre que, unidas al alma y a la carne de Cristo, adquieren las cualidades de Cristo sin dejar de ser ellas mismas. Gregorio de Nisa y su *Oratio catechetica quae dicitur magna*, XXXIV ofrecen otra imagen gráfica para explicar esta idea: el veneno y la medicina son igual al cuerpo mortal que recibe el cuerpo divino y se convierte en inmortal, que simboliza la muerte propiciada por el pecado de Adán en la humanidad y el germen de la vida entregado por Cristo al asumir esa misma humanidad<sup>39</sup>. En el capítulo “Hijo de Dios” se vierten dos textos de Basilio de Cesarea de la *Homilía In sanctam Christi generationem*. A la pregunta de “¿Cómo Dios se hizo hombre? y ¿Cómo está la deidad en el hombre?” se responde con el texto de Basilio que pone el ejemplo de la unión del hierro en el fuego para ejemplificar el descendimiento de Dios en la carne humana. Con la continuación de este texto se vuelve a argumentar la doble naturaleza de Cristo, la unión de la “fortaleza de Dios y la flaqueza del hombre”, para que “por ser hombre flaco, pudiese morir, y, por ser massa sancta, fuese su morir acceptable, y, por ser Dios, fuese para nosotros su muerte vida y rescate. De manera que nació Dios hecho carne”.

Para expresar las sensaciones de un enamorado de Cristo, que manifiesta su fuego interior a través de las llamas que desprende por su boca, Fray Luis se sirve también de una parte de los versos del *Himno a Cristo después del silencio de la Pascua* de Gregorio de Nacianzo, a través de una bellísima versión castellana, Los *Himnos* de este Padre son un ejemplo de asimilación del helenismo por parte del cristianismo, es decir, un buen modelo para la obra de un humanista como fray Luis de León<sup>40</sup>. La idea intelectual y neoplatónica de Dios domina todo el *Himno a Cristo* traducido en *De los nombres de Cristo*, ejemplo de esa impronta filosófica de corte neoplatónico en la consideración de la Trinidad y de Cristo, como unión de la naturaleza divina y humana<sup>41</sup>:

<sup>39</sup> Cuevas, p. 460.

<sup>40</sup> Consideraciones generales de esta obra poética, que incluye poemas teológicos e históricos-autobiográficos, además de epigramas y epitafios, éstos recogidos también en el libro VIII de la Antología Palatina, puede leerse en J. Bernardi, *Gregorio de Nazianzo. Teólogo e poeta nell'età d'oro della patristica*, trad. It., Roma 1997, pp. 308 ss.

<sup>41</sup> M. Sicherl, “Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz”, *Gnomimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, (cont.)

“Mas veamos agora cómo arde Sant Gregorio, el theólogo. ¡O luz del Padre!, dize, ¡O palabra de aquel entendimiento grandissimo, aventajada sobre toda palabra! ¡O luz infinita de luz infinita! Unigénito, figura del Padre, sello del que no tiene principio, resplandor que juntamente resplandesces con él, fin de los siglos, clarissimo, resplandeciente, dador de riquezas immensas, assentado en throno alto, celestial, poderoso, de infinito valor, gobernador del mundo, y que das a todas las cosas fuerça que bivan. Todo lo que es y lo que será, tú lo hazes. Summo artífice a cuyo cargo está todo, porque a ti, o Christo, se deve que el sol en el cielo, con sus resplandores, quité a las estrellas su luz, assí como en comparación de tu luz son tinieblas los más claros espíritus. Obra tuya es que la luna, luz de la noche, bive a vezes y muere, y torna llena después, y concluye su buelta. Por ti, el círculo que llamamos zodiaco, y aquella dança, como si dixésemos, tan ordenada del cielo, pone sazón y devidas leyes al año, mezclando sus partes entre sí y templándolas, como sin sentir, con dulçura. Las estrellas, assí las fixas como las que andan y tornan, son Pregoneros de tu saber admirable.

Luz tuya son todos aquellos entendimientos del cielo que celebran la Trinidad con sus cantos. También el hombre es tu gloria, que collocaste en la tierra como ángel tuyo pregonero y cantor. ¡O lumbré clarissima, que por mi dissimulas tu gran resplandor! ¡O immortal y mortal por mi causa! Engendrado dos vezes, alteza libre de carne, ya la postre, para mi remedio, de carne vestida. A ti bivo, a ti hablo, soy víctima tuya; por ti la lengua encadenado, y agora por ti la desato, y pídoté, Señor, que me des callar y hablar como devo.”<sup>42</sup>

San Cirilo de Alejandría, *In Ioannem Euangelium*, IV, 14, ejemplifica perfectamente, a juicio de fray Luis, la unión mística de Cristo<sup>43</sup> mediante la imagen del agua y el fuego: aquella, que es fría, se llena de calor al llegarle el fuego, como la parte mortal se llena de vida al unirse a la carne de Cristo<sup>44</sup>. El tema de la comunión con Cristo aparece también en una cita de Juan Crisóstomo, *Homilia* 45 de Juan y *Homilia De sacrorum perceptione*<sup>45</sup>. La doctrina eucarística en el Maestro

Buffalo-New York 1988, pp. 61-83.

<sup>42</sup> pp. 609-610.

<sup>43</sup> La cristología ciriliana es utilizada para argumentar la metáfora paulina del cuerpo místico y la unión personal en Cristo de las dos naturalezas y supone un punto de referencia para diferenciar con nitidez la concepción cristológica de la patristica frente a la escolástica; E. Mersche, *Le corps mustique du Christ*, Paris 1934, pp. 395-412.

<sup>44</sup> Cuevas, pp. 460-461.

<sup>45</sup> Comentaría Eucarística, edición de J. Rodríguez Díez, pp. 90-91; en *De los nombres de Cristo*, pp. 454-455 se trata de la *Homilia LXI de Ad Populum Antiochenum*.

Luis de León es inseparable de la obra del polémico Cardenal de Burgos Francisco de Mendoza y Bobadilla y su tratado *De naturali cum Christo unitate* en cuyas citas patrísticas se inspiró<sup>46</sup>. En la *De los nombres de Cristo*<sup>47</sup> se citan varios Padres bajo la mención genérica “quasi toda la antigüedad de los sanctos”. Hilario Cipriano, Agustín Tertuliano y León, entre los latinos, e Ireneo, Ignacio, Gregorio de Nisa, Cirilo, Focio y Teofilacto entre los griegos. La unión natural, corporal o física, con Cristo en la Eucaristía la desarrolla nuestro Maestro salmantino sobre todo en “Esposo”, aunque evitará, contrariamente a Mendoza, cualquier mención a la “unión sustancial”, sino que se mantiene una alteridad sustancial entre lo humano y lo divino. Asimismo, como ha señalado O. Macrí<sup>48</sup>, es el nombre “Amado” donde mayormente se expresa la pasión luisiana por la corporeidad como medio espiritual e inteligible de unión con Cristo, sin olvidar algunos pasajes del nombre de “Jesús”, que le comparan con el estado de salud. Los Santos Padres están detrás de muchos de sus argumentos, en especial Cirilo de Alejandría y su φυσική ένωση.

En la monografía de Francisco de Mendoza, *De naturali cum Christo unitate*, hay varios lugares donde se citan diversos Padres, además de una larga lista de escritores eclesiásticos medievales y humanistas, como argumento de apoyo a la doctrina de la Eucaristía: Ireneo, Atanasio, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Cirilo, Isidoro Pelusiotá, Pseudo Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Teofilacto, Cabasilas, Cipriano, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Anselmo, Bernardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Focio, Clitoveo, Fisher, Gropper, Contarini, Estéfano Wintoniensis etc... No ha de extrañarnos esta profusión de citas, en caso textuales, sobre todo si recordamos que el Cardenal de Burgos había hecho acopio de hasta un total de ciento veintiún valiosos códices griegos, entre otros ejemplares en otras lenguas<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Los problemas que suscitó con la Inquisición el osado sermón de este Cardenal sobre esta temática ha sido estudiada por J. I. Tellechea, *La polémica entre el cardenal Mendoza y el abad Maluenda*, Madrid 1981.

<sup>47</sup> p. 455.

<sup>48</sup> Vid. la introducción de O. Macrí, *Fray Luis de León. Poesías*, Nueva edición revisada, Barcelona 1982, p. 30.

<sup>49</sup> Los avatares que sufrió esta biblioteca a la muerte de Francisco de Mendoza son relatados por J. M. F. Pomar, “Los libros y manuscritos procedentes de Plasencia. Historia de una colección”, *Hispania Sacra* 18, 1965, pp. 33-102, y G. de Andres, “Historia (cont.)

En el tratado *Commentaria Eucharistica* todos los testimonios patristicos, la mayor parte repetidos en *De los nombres de Cristo*, coinciden con los que invoca este autor. Fray Luis se sirvió de esta obra del Cardenal erasmista de Burgos, en algunos de sus citas encomiásticas de los Padres, para apoyar algunos de los puntos defendidos en el proceso de Valladolid<sup>50</sup>. No podemos entrar ahora en la polémica que rodeó la doctrina de este prelado, en la que intervino la Inquisición y hasta el propio Papa Pío V a raíz de un sermón el Jueves Santo de 1560 y 1561, pronunciado en la ciudad de Burgos en plena ebullición antiprottestante. La discusión teológica que rodearon el proceso inquisitorial sitúan el episodio en coordenadas de clásicas tensiones entre una teología de signo positivo y humanista y otra de tipo más escolástico, con los argumentos patristicos como telón de fondo<sup>51</sup>. La monografía, que ha permanecido inédita hasta 1947, es el resultado de las disputas teológicas y la ruidosa contienda que siguieron al mencionado sermón del Cardenal<sup>52</sup>.

5. En el proceso inquisitorial contra fray Luis una de las acusaciones fue precisamente la de subestimar la doctrina de los Padres y ésta fue su indiscutible réplica<sup>53</sup>: “Nunca me mofé sino estimé, en mucho, las declaraciones del común de los santos. Ni dije que no sabían Escrituras, antes enseñé que de ellos se había de tomar el entendimiento de ella<sup>54</sup>”. Son numerosos los pasajes de estos “Escritos desde la cárcel”, además de los precedentes, en los que se aduce el testimonio patristico para justificarse.

En la polémica religiosa del siglo XVI el argumento patristico

de un fondo griego de la Biblioteca Nacional de Madrid. Colecciones: Cardenal Mendoza y García de Loaisa”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 77, 1974, pp. 5-65, y *Helenistas del Renacimiento...*, pp. 55 y ss.

<sup>50</sup> Rodríguez Díez, *Op. cit.*, p. 94, nota 54, y J. Maristany, “Un curso inédito de 1569 sobre la eucaristía de fray Luis de León”, en *Fray Luis de León. Aproximaciones sobre su vida y obra*, Santander 1989, pp. 95-133.

<sup>51</sup> Cf. I. Tellechea, *La polémica entre el Cardenal Mendoza y el Abad Maluenda*, Madrid 1980, p. 14.

<sup>52</sup> Cf. J. Blázquez, “Teólogos españoles del siglo XVI. D. Francisco de Mendoza (1508-1566). Su doctrina acerca del Cuerpo místico”, *Revista Española de Teología* 4, 1944, pp. 271-273.

<sup>53</sup> En general, sobre los problemas de los humanistas con la Inquisición véase el capítulo correspondiente de L. Gil, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid 1997<sup>2</sup>, pp. 405-439.

<sup>54</sup> “Respuesta de Fray Luis de León a la acusación del fiscal, presentada ante los licenciados Diego González y Realiego en la audiencia de la mañana” – Valladolid, 10 de Mayo de 1572; Documento nº 8, en J. Barrientos, *Op. Cit.*, p. 77.

cobra un especial relieve como arma para justificar la doctrina católica frente a la luterana. Se recurre a los documentos más antiguos de la literatura cristiana, tanto a los documentos apócrifos como a los primeros Padres. La insuficiencia de la Biblia para ello lleva a buscar el apoyo en la Tradición, en la que se incluyen a los Papas, los Concilios y los Padres. Los católicos utilizan este método con profusión en España y en el resto de Europa. P. Polman en su monografía *L'élément historique dans la controverse religieuse de XVI siècle*<sup>55</sup> estudia este tipo de tratados apologéticos que suponen una auténtica recopilación de citas y argumentos patristicos, algunos de los cuales son seguidos por fray Luis, como Jean Eck y su *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae*, publicado en 1525, G. Lindano y su *Panoplia evangelica sive de Verbo dei evangelico libri V*, Juan Bunderius de Gand, Pupper de Goch y Alberto Pighius de Utrecht<sup>56</sup>, Josse Clichtove, que llega a editar los Comentarios de Cirilio de Alejandría al *Evangelio de San Juan*, a Bernardo y Juan Damasceno<sup>57</sup>, Jean Fisher, uno de los más renombrados humanistas ingleses<sup>58</sup>, Thomas Stapleton y las *Decem rationes* de Edmond Campian<sup>59</sup>; en Italia la *Bibliotheca Sancta* del dominico Sixto de Siena; y en España Martín Martínez de Cantalapiedra<sup>60</sup>. Además de como fuente de testimonios antiguos, fray Luis utiliza a los autores medievales y contemporáneos del mismo modo que hace con los Padres, para justificar su propia postura ante las Sagradas Escrituras. Hay varios testimonios al respecto<sup>61</sup>. Así dice el Documento nº 62<sup>62</sup>, donde fray Luis trata de justificar el con-

<sup>55</sup> Gemoloux 1938.

<sup>56</sup> Polman, *Op. cit.*, p. 338.

<sup>57</sup> Polman, *Op. cit.*, p. 347.

<sup>58</sup> Polman, *Op. cit.*, pp. 353-55.

<sup>59</sup> Polman, *Op. cit.*, p. 357.

<sup>60</sup> Como uno de los precedentes de la utilización de las fuentes patristicas en estos intentos de Introducciones bíblicas hay que citar la del benedictino Francisco Ruiz, dedicada al Cardenal Mendoza, *Regulae intelligendi Scripturas Sacras*, Lugduni 1546 (edición consultada de la en la Biblioteca de los PP. Filipinos de Valladolid, Sign. SD 1179). Así es la presentación de la obra: *Habes Sacrarum literarum studiose theologe, CCXXXIII Regulas, qua ad Divinae Scripturae intelligentiam plurimum conferunt, ex Dionisio Areopagita, Origene Adamantio, Hilario Pictaviensi, Didymo Alexandrino, Gregorio Nazianzeno, Basilio Magno, Ambrosio Mediolanensi, Ioanne Crisóstomo, Hieronymo Stridonensi, Aurelio Augustino, Gregorio Pontifice Máximo, Beda Presbítero, Ioanne Damasceno, Ruperto Abate, Theophylacto Bulgariae archiepiscopo, theologorum communi traditione excerptas, cum suis explanationibus per Reverendum patrem, F. Franciscum Ruizium Vallisoletanum, S. Facundi Abbatem.*

<sup>61</sup> Documento nº 54, p. 281, Documento nº 5, pp. 50-60.

<sup>62</sup> Barrientos, *Op. cit.*, pp. 300-370.

tenido de su lectura de la Vulgata mediante el testimonio de “algunos santos y otros hombres señalados”<sup>63</sup>. Efectivamente, es ésta una parte llena de referencias directas a los textos patrísticos y a los exégetas antes señalados, ya que fray Luis hace un comentario detallado uno a uno: Jerónimo, Agustín, Ambrosio, Hilario, Teodoreto, Mario Victorino, Nicolás de Lira, Agustino Esteucho Eugubino, Andrés de Vega, Sadoleto, Driedón, Sixto de Siena, Lindano, Tiletano y Melchor Cano.

**6.** Para tener una visión completa de las fuentes patrísticas de la época humanista que han podido ser utilizadas por fray Luis habría que hacer una enumeración de los libros impresos en España y de los importados del exterior<sup>64</sup>, así como de la literatura manuscrita que todavía circulaba y que no había sido suplantada totalmente por la imprenta<sup>65</sup>. No obstante, aún queda mucho trabajo por hacer en este campo, habida cuenta de las numerosas traducciones de Padres griegos y latinos que permanecen inéditas en nuestras bibliotecas.

En las primeras décadas del siglo XVI ven la luz numerosas ediciones de las más afamadas obras patrísticas de la Antigüedad griega y latina, que antes sólo eran conocidas y manejadas en antologías, rariarios, Catenas y florilegios que existían al uso, si bien ello no es óbice para que los autores europeos, entre ellos los españoles, tomen como fuente de referencia aquéllas. En los confines de los siglos XV y a lo largo del XVI España comienza a interesarse por una vida

<sup>63</sup> Barrientos, *Op. cit.*, p. 339.

<sup>64</sup> P. Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, Madrid 1976, pp. 117-118.

<sup>65</sup> En el apartado correspondiente señalaremos algunos manuscritos de los Padres citados por fray Luis y que se conservan en las Bibliotecas españolas, si bien en este caso concreto ya apuntaremos que no es probable su empleo como materia prima de sus traducciones. M. Schiff, *La Bibliothèque du marquis de Santillane*, Paris 1905, por ejemplo, contenía manuscritos de las *Collationes Patrum* de Casiano en catalán, Obras morales de San Ambrosio en castellano y varios tratados de los Padres en latín; apud Groult, *Op. Cit.*, p. 120. Pos su parte, M. Andrés (*Historia de la teología española del siglo XVI*, Madrid 1976, vol. I, pp. 383-389) hace acopio de los autores que son impresos en España. Ambrosio, Basilio, Bernardo, Buenaventura, Gregorio Magno, Abad Isaac, Jerónimo, Prudencio, a los que se une la nómina de Dinosio Rijkel, Dortlandus Petrus, Gerardo de Lieja, Guillermo de Paris, Hugo de Sancto Caro, Ludolphus de Saxonia, entre otros nombres que ejercen la transmisión de la sabiduría patrística. El propio Melquiades Andrés en el catálogo de J. Zarco de El Escorial (*Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, 3 vols., Madrid 1924) y en la Biblioteca Central de Barcelona, de Zaragoza, de Roma y en la Nacional de Madrid encontró versiones manuscritas de Agustín, de Anselmo, Bernardo, Casiano, Gregorio Magno, Juan Climaco, Juan Crisóstomo, lo que indica la existencia consolidada de una tradición de fuentes patrísticas en la formación de los escritos teológicos de la Europa de los siglos XV y XVI.

religiosa más intensa. Los místicos españoles no se conforman ya con sus maestros autóctonos, Isidoro de Sevilla, Vicente Ferrer y Raimundo Lulio, sino que vuelven sus ojos a la literatura cristiana de la Edad Media y de la Antigüedad. Esta tendencia, general en toda Europa, se acentuará en España con el fervor místico<sup>66</sup>.

El protestantismo favoreció la especulación teológica, al crear inquietudes y problemas religiosos, lo que llevó consigo la vuelta a las referencias y argumentos patrísticos<sup>67</sup>. Sin duda una de las mayores empresas de edición patrística es la de Marguérin de la Bigne, que en nueve volúmenes forma la *Bibliotheca Patrum*, París 1575-1579, o la *Magna Bibliotheca Patrum*, Colonia 1628, auténticos filones de materiales y recursos para los escritores católicos en estos momentos de polémica religiosa.

La labor de divulgación de los textos patrísticos no estaría colmada sino existiera a la par que las ediciones una serie también de traducciones en los diversos países europeos<sup>68</sup>. La labor de recuperación patrística se completa con las monografías dedicadas al estudio particular de alguno de los Padres o al examen de los testimonios antiguos sobre un tema o concepto doctrinal determinado.<sup>69</sup>

La explosión patrística del Humanismo venía preparada por las colecciones canónicas y teológicas de la Edad Media<sup>70</sup>. Las numerosísimas compilaciones medievales, Ἐκλογαί, *Excerpta* o *Flores*<sup>71</sup>, que repiten los mismos textos de la Biblia, las mismas citas de los Padres e incluso la misma argumentación de los conceptos, evidencian el

<sup>66</sup> En cuanto a los Padres griegos los humanistas españoles veían clara la necesidad de acudir a las prensas extranjeras cuando se trataba de consultar y de editar un texto de cierta calidad filológica. Además, la inspección de la *Bibliographie Hispano-grecque* de Legrand demuestra, a juicio de L. Gil (*Panorama...*, p. 527), cómo la mayor parte de la producción de tema griego, no sólo sacro, de los humanistas españoles se editó fuera de la Península.

<sup>67</sup> Como curiosidad podemos citar la defensa que A. Arbeloa hace del catolicismo de Fray Luis, precisamente por su apego a los Santos Padres, frente las acusaciones de protestantismo por la excesiva importancia conferida a las Sagradas Escrituras; “¿Fray Luis de León, protestante?”, *Archivo Agustiniiano* 45, 1951, pp. 405-411.

<sup>68</sup> Cochlaeus traduce al alemán a Bernardo, Cipriano y Gregorio de Nisa, Claudio d'Espence, Gènebrard, Benoist, Feuadent y Macereus hacen lo mismo al francés con Teodoreto, Juan Crisóstomo y Agustín, entre otros, Polman, *Op. cit.*, p. 393.

<sup>69</sup> Polman, *Op. cit.*, pp. 405 y ss.

<sup>70</sup> J. de Ghellinck, *Le mouvement Théologique du XIIe siècle*, Bruges 1948 (reimpr. Bruselas 1969).

<sup>71</sup> J. De Ghellinck, *Patristique et Moyene âge: études de histoire littéraire et doctrinale. Vol. II, Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, Bruxelles 1947, pp. 289-298.

trabajo enciclopédico y de codificación de la doctrina cristiana que arranca en las postrimerías de la edad patristica.

Normalmente no se acudía a las ediciones originales, al menos para citas simples o meras alusiones. No hay que descartar el manejo por parte de fray Luis de estas Catenas y similares, como él mismo precisa en su obra *In Epistolam ad Romanos expositio*<sup>72</sup>. No cabe duda de que las compilaciones, Catenas y similares sistematizan un repertorio útil para su imitación e inclusión en las obras actualizadas. Sabemos de la existencia de numerosas Catenas, tanto bíblicas como patristicas, que sirvieron de transmisión de la sabiduría cristiana antigua<sup>73</sup>. Las bibliotecas españolas dan prueba también de la existencia de estas *Catena*e bíblicas y patristicas<sup>74</sup>.

En efecto, los Santos de la Iglesia griega y latina han podido entrar en fray Luis directamente, a través de las Catenas y a través de los teólogos y comentaristas medievales y humanistas, Tomás de Aquino, Pedro Lombardo, Sixto de Siena, Domingo Soto, Jacobo Sadoleto<sup>75</sup>, Francisco Titelmano<sup>76</sup>, Andrés Vega<sup>77</sup>, Nicolás de Lyra<sup>78</sup>, Guillermo

<sup>72</sup> Edición citada de G. Díaz García, p. 8.

<sup>73</sup> La misma función de actualización, traducción y divulgación del saber antiguo presentan las colecciones de sententiae que, al ejemplo de Erasmo, tanta influencia ejercieron en nuestro país; tal es el caso de Domenico Nani Mirabelli, *Polyanthea*, Saona 1503, Ravisio Textor, *Officina*, Paris 1520, Polidoro Virgilio, *Adagiorum Liber*, Basilea 1521, y *De inventoribus rerum*, Venecia 1499, Próspero de Aquitania, *Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini ac aliorum libris... selectae*, Colonia 1531, los *Loci communes sententiarum, quae S. Pater maximus ex sacris et prophanis libris Graecis congegit*, Zurich 1546, unas *Flores illustrium poetarum per Octavianum Mirandulam collecti, et a studioso quodam in locos communes digesti, locupletati ac summa diligentia castigati*, Amberes 1549; y en castellano, Fray Domingo de Valtanas, *Compendio de sentencias morales...*, Sevilla 1555, Francisco de Guzmán, *Flor de sentencias de sabios, glosadas en verso castellano*, Amberes 1557, o Alonso de Barros, *Los proverbios Morales*, Baeza 1615.

<sup>74</sup> En España han sido localizadas y estudiadas numerosas Catenas griegas inéditas de diversos libros bíblicos en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid y en la de El Escorial por M. Faulhaber "Die katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken", *Biblische Zeitschrift* 1, 1903, 151-159, 246-255 y 351-371. A. Revilla, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, I, Madrid 1936 recoge varias Catenas, como por ejemplo, *In Genesim, In Genesim et Exodum, In libros Regum, In Epistulas S. Pauli, In Epistulas Católica*s, entre otras..

<sup>75</sup> Jacobo Sadoleto, *Interpretatio in Psalmum Miserere mei Dei*, Haganoae 1526, y *In Psalmum XCIII interpretatio*, Basilea 1530.

<sup>76</sup> Francisco Titelmano, *Prophrasís elucidatio in librum D. Job*, Paris 1550, y *Commentarii doctissimi in Cantica Canticorum Salomonis*, Paris 1550.

<sup>77</sup> Andrés Vega, *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, Compluti 1564.

<sup>78</sup> Nicolás de Lyra, *Liber differentiarum Veteris et Novi Testamenti cum quibusdam aliis additionibus et interpretationibus nominum in fine cuiuslibet capituli* (s.l. y s.a.) y *Biblia Sacra cum glossis interlinialibus et ordinariis*, Leiden 1545, que incluye las *Postilla super Psalterium* y las *Postillae morales seu mysticae*. Alguno de los comentarios bíblicos coinciden con las referencias  
(cont.)



Lindano<sup>79</sup>, Melchor Cano<sup>80</sup>, León de Castro<sup>81</sup>, Pablo de Santamaría<sup>82</sup>, Alfonso de Castro, Agustín Steucho Eugubino<sup>83</sup>, el ya citado Francisco de Mendoza y Bobadilla y su *De naturali cum Christo unitate*<sup>84</sup>, o las *Hypotyposeon Theologicarum sive regularum ad intelligendas Scripturas divinas libri X* de Martín Martínez de Cantalapiedra<sup>85</sup>, etc., No obstante, entre las fuentes secundarias, las Catenas y los florilegios no parecen haber tenido un papel determinante en la selección de textos patrísticos, pero en cambio sí lo han tenido determinados humanistas que se sirvieron también de los Santos Padres en su exégesis bíblica. Fray Luis se sirve, en ocasiones, de los textos patrísticos seleccionados ya por estos humanistas en sus comentarios, destacando entre ellos el Cardenal de Burgos, Francisco de Mendoza y Bobadilla. Sin embargo, fray Luis innova frente a sus predecesores en verter al castellano estos pasajes patrísticos griegos o latinos, lo que convierte su exégesis en una auténtica revelación y novedad dentro de una larga tradición de citas patrísticas, en especial en el caso de algunos autores, como es el de San Macario de Egipto.

patrísticas aducidas por fray Luis de León.

<sup>79</sup> Guillermo Lindano, *De optimo Scripturas interpretandi genere*, Colonia 1558.

<sup>80</sup> Melchor Cano, *De locis theologicis*, Salamanca 1563. Existe una reedición en París en 1628; BUSA, Sign. 42465.

<sup>81</sup> León de Castro y su *Comentaria in Esaiam prophetam ex sacris scriptoribus graecis et latinis confecta, adversus aliquot commentaria et interpretationes quasdam ex rabinorum scriiniis compilatas*, Salamanca 1570.

<sup>82</sup> Pablo de Santamaría (el Burguense), *Additiones super Psalterium (Biblia Sacra cum glossis interlineali et ordinaria...)*, t.3), Leiden 1545, y el *Dialogus, qui vocatur Scrutinium scripturarum per Reverendissimum D. D. Paulum de Sancta Maria, quondam Episcopum Burgensem, atque Regni Archicancellarium*, Burgos 1591.

<sup>83</sup> Agustín Steucho Eugubino, *Recognitio Veteris Testamenti ad hebraicam veritatem sive in Pentateuchum annotationes*, Venecia 1529.

<sup>84</sup> Burgos, 1560. Este tratado, compuesto entre 1561 y 1566, ha permanecido inédito hasta que en 1947 A. Piolanti lo publicó en Roma a partir de un manuscrito del siglo XVI del Seminario Mayor de Roma procedente de la Compañía de Jesús de Toledo. Las citas de este autor las haremos a partir de esta edición. El posible influjo de Mendoza en fray Luis, que ha accedido directa o indirectamente a esta obra, puede verse en J. Maristany, "Un curso inédito de 1569 sobre la eucaristía de Fray Luis de León", en *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y obra*, Santander 1989, pp. 95-133.

<sup>85</sup> Salamanca 1565, obra muy importante desde el punto de vista de la metodología de análisis bíblico, que sufrió la expurgación y el olvido hasta su reimpresión en 1771, a excepción de la segunda edición preparada por Juan del Caño; Cf. N. Fernández Marcos, "Censura y exégesis. Las Hypotyposeis de Martínez de Cantalapiedra", en R. M. Aguilar, M. López Salvá e I. Rodríguez Alfageme (eds.), ΧΑΡΙΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ. *Homenaje a Luis Gil*, Madrid 1994, pp. 757-763, y G. Morocho Gayo, "Juan del Caño, maestro de biblistas", *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al Profesor Luis Gil*, Cádiz 1997, II. 3, 1376-1377.

7. Como última parte de esta Ponencia quiero presentar algunos de los resultados de haber rastreado la presencia de la espiritualidad griega en los textos luisianos más allá de las citas y traducciones. Me voy a centrar en algunos ejemplos tomados de *De los nombres de Cristo*, donde son evidentes las evocaciones y los paralelismos con las doctrinas de San Macario, un autor muy presente en fray Luis<sup>86</sup>.

7.1. El tema de la luz espiritual frente a las tinieblas es evocado en repetidas ocasiones por San Macario, con la cita bíblica de *Juan 1, 5*, “Y la luz brilla en la oscuridad, y la oscuridad no la ha sofocado”. Fray Luis comenta varios pasajes bíblicos del *Antiguo Testamento* en los que a Cristo se le da el nombre de “fazes”, como “Descubra Dios sus fazes a ti y aya piedad de ti. Buelva Dios sus fazes a ti y déte paz”<sup>87</sup>. De acuerdo con el humanista se trata aquí alegóricamente de las dos venidas de Jesús. Según otra lectura del texto bíblico en lugar de “fazes” aparece “luz”, porque “la obra de aquella venida fue desterrar del mundo la noche del error”. Para justificar esta interpretación fray Luis aduce las palabras de San Juan<sup>88</sup> sobre el resplandor de la luz en las tinieblas, que es Cristo, llamado luz y sol de justicia, en una línea muy próxima a Macario<sup>89</sup>:

“En lo qual es digno de considerar lo justo y lo proprio de las palabras que el Spíritu Sancto da a cada cosa. Porque en la primera venida dize *descubrir*, diciendo: *Descubra sus fazes Dios*, porque en ella començó Christo a ser visible en el mundo. Mas en la segunda dize *bolver*, diciendo: *Buelva Dios sus fazes*, porque entonces bolverá otra vez a ser visto. En la primera, según otra letra, dize *luzir*, porque la obra de aquella venida fue desterrar del mundo la noche de error y, como dixo S. luan, resplandecer en las tinieblas la luz. Y as sí Christo por esta causa es llamado *luz y sol de justicia*. Mas en la segunda dize *ensaltçar*, porque el que vino antes humilde, vendrá entonces alto y glorioso, y vendrá, no a dar ya nueva doctrina, sino a repartir el castigo y la gloria.”<sup>90</sup>

Por su parte San Macario, en la *Homilía 17, 3-2*, se plantea la

<sup>86</sup> La traducción de textos macarianos en el Maestro Fray Luis de León ha sido estudiada con detalle en otros trabajos; *cf.*: nuestra monografía citada *Espiritualidad y patristica ...*, pp. 174-208

<sup>87</sup> *Salmos 66, 2*.

<sup>88</sup> *Juan 1, 5*.

<sup>89</sup> p. 197.

<sup>90</sup> p. 197.

diferencia entre luz y tinieblas. Dios es la verdadera luz y el verdadero sol de justicia que brilla en el corazón. Macario compara la experiencia corporal de la luz con la intelectual de Dios: como el ojo corporal ve el sol, así el intelecto ve la gloria misma de Cristo. Por otra parte, la oposición de la luz frente a las tinieblas reproduce el enfrentamiento de Cristo y el Espíritu Santo y el Maligno, que ejercen ambos su influencia en el corazón humano<sup>91</sup>.

7.2. Incluso la figura de Cristo como “Pastor”, tan típica del Maestro salmantino, se puede rastrear en Macario. La *Homilía* 44, 3 dedica algunos de sus párrafos a esta imagen. Los sacerdotes, los levitas y doctores no podían curar el alma del hombre, pero sí el Señor Jesús, porque es el verdadero médico y el buen pastor, citado en *Juan* 10, 11, que acaba también con los males del alma<sup>92</sup>:

“De la misma manera que un pastor puede curar a la oveja sarnosa y ponerla a salvo de los lobos, así el verdadero pastor, Cristo, con su venida ha podido él solo curar a esta oveja perdida y sarnosa, que era el hombre, de la sarna y de la lepra del pecado”

La imagen del Pastor que simboliza a Dios y su curación de las almas, la verdadera curación espiritual de la Iglesia celeste, etc. son temas repetidos de los textos macarianos. Fray Luis dedica un capítulo completo al nombre de “Pastor”, que evoca esas ideas anteriores, donde Cristo es el que guarda y mejora su ganado, a saber, el hombre:<sup>93</sup>

“Y porque avemos dicho cómo le conviene a Christo todo lo que es del pastor, digamos agora las ventajas que en todo este officio Christo haze a todos los otros pastores. Porque no solamente es pastor, sino pastor como no lo fue otro ninguno, que assí lo certificó él quando dixo: *Yo soy el buen pastor*. Que el bueno allí es señal de excellencia, como si dixesse el pastor aventajado entre todos. Pues sea la primera ventaja, que los otros lo son o por caso o por suerte, mas Christo nació para ser *pastor*, y escogió antes que nasciesse, nacer para ello, que, como de sí mismo dizze, abaxó del cielo y se hizo *pastor-hombre*, para buscar al hombre, oveja perdida. Y as sí como nació para llevar a pascer, dio, luego que nació, a los pastores nueva de su venida.

<sup>91</sup> *Cfr.* también Hom. 16, 3.

<sup>92</sup> *Mateo* 10, 1.

<sup>93</sup> pp. 220-241.

Demás desto, los otros pastores guardan el ganado que hallan, mas nuestro *pastor* él se haze el ganado que ha de guardar: que no sólo devemos a Christo que nos rige y nos apascienta en la forma ya dicha, sino también y primeramente, que siendo animales fieros, nos da condiciones de ovejas, y que siendo perdidos, nos haze ganados suyos, y que cría en nosotros el espíritu de senzillez y de mansedumbre, y de sancta y fiel humildad, por el qual pertenescemos a su rebaño.”<sup>94</sup>

**7.3.** En el capítulo “Monte” de *De los nombres de Cristo* fray Luis se extiende en explicar cómo de pequeños granos nacen los frutos en el monte y en el campo. “ésta es una de las mayores maravillas que vemos en la virtud que nasce y se aprende en la escuela de Christo: que de principios, al parecer, pequeños y que quasi no se echan de ver, no sabréis cómo ni de qué manera, nasce y cresce y sube en brevísimo tiempo a incomparable grandeza”<sup>95</sup>. El Maestro salmantino pone diversos ejemplos que demuestran cómo de pequeños granos nace algo grande. El Reino de Dios es como un grano de levadura que fermenta y se hace grande, según palabras de *Mateo* 13, 33. La *Homilía* 24, 4 de San Macario utiliza esta última cita bíblica pero con un sentido distinto al luisiano, aunque la doctrina en el fondo coincide en lo esencial. En el hombre hay una levadura del pecado, introducida por el Maligno, que convive con la levadura del bien, que Cristo ha depositado en el interior de los creyentes. En esta mezcla entre el Mal y el Espíritu, éste actúa como levadura, aunque la naturaleza humana nunca perderá su maldad, precedente de esa levadura originaria de Adán. Al final de *De los nombres de Cristo* se inserta esta misma idea, a saber, que Cristo es la levadura que sazona toda la naturaleza, que estaba “dañada y enferma”:

“Porque se deye advertir que, as sí como toda la massa es dessalada y desazonada de suyo, por donde se ordenó a la levadura que le diesse sabor, a la qual con verdad podremos llamar, no sólo la sazonzadora, sino la misma sazón de la massa -por razón de que la sazona, no apartada della, sino junta con ella, adonde ella por sí ronde por la massa y la transforma y sazona-, assí, porque la massa de los hombres estava toda dañada y enferma, hizo Dios un *Jesús*, digo una humana *salud* que, no solamente estando apartada, sino juntándose, fuesse *salud* de todo aquello con quien se juntasse y mezclasse, y assí él se compara a levadura a sí mismo. De

<sup>94</sup> pp. 239240.

<sup>95</sup> p. 257.

arte que, como el hierro que se enciende del fuego, aunque en el ser es hierro y es fuego, en el parecer es fuego y no hierro, assí Christo, ayuntado comigo y hecho totalmente señor de mí, me apura de tal manera de mis daños y males, y me incorpora de tal manera en sus *saludes* y bienes, que yo ya no parezco yo -el enfermo que era-, ni de hecho, soy ya el enfermo, sino tan sano, que parezco la misma *salud*, que es *Iesús*.”<sup>96</sup>

**7.4.** El tema de la Nueva Ley, lo desarrolla fray Luis en extenso en “Rey de Dios”<sup>97</sup>. Las palabras de Jeremías (31, 31-34), “assentaré mis leyes en su alma dellos y escribirélas en sus coraçones” marcan el umbral de las nuevas leyes de Cristo y de su nuevo reinado en el hombre, de su “nueva gobernación”:

“Pues estas son las nuevas leyes de Christo, y su manera de governación particular y nueva, y no será menester que loe agora yo lo que ello se loa, ni me será necessario que refiera los bienes y las ventajas grandes de aquesta governación adonde guía el amor y no fuera el temor; adonde lo que se manda se ama, y lo que se haze se dessea hazer; adonde no se obra sino lo que da gusto, ni se gusta sino de lo que es bueno; adonde el querer el bien y el entender son conformes; adonde, para que la voluntad ame lo justo en cierta manera, no tiene necessidad que el entendimiento se lo diga y declare, y assí desto, como de todo lo demás que se ha dicho hasta aquí, se concluye que este *reyes* sempiterno, y que la razón por que Dios le llama propriamente *rey* suyo es porque los otros reyes y reynos, como llenos de faltas, al fin han de perecer y de hecho perecen, mas éste, como reyno que es libre de todo aquello que trae a perdición a los reynos, es eterno y perpetuo.”<sup>98</sup>

Es éste un tema muy repetido en Macario y, en general, en toda la ascética griega: las leyes judías escritas en tablas de piedra, se oponen a las leyes espirituales de Cristo, escritas en las tablas del corazón. El verdadero hombre interior es el único que tiene esta nueva ley y nueva vida dentro de sí. Esta explicación alegórica del “nuevo hombre” es el argumento de la *Homilía* 47 de Macario.

En “Padre del Siglo Futuro”<sup>99</sup> fray Luis aborda el tema del segundo nacimiento, “para vivir a Dios”, además de “aquella que nascemos quando salimos del vientre de nuestras madres”. Repite en este punto

<sup>96</sup> pp. 642-643.

<sup>97</sup> pp. 386-88.

<sup>98</sup> pp. 387-388.

<sup>99</sup> p. 266.

las palabras de Cristo a Nicodemo, recogidas por *Juan 3, 3*: “Jesús tomó la palabra y el dijo: De verdad te aseguro: si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios”. Para fray Luis este nacimiento significa el ser nuevos hijos y tener un nuevo padre, que es Cristo, llamado Padre del Siglo Futuro “porque es el principio original desta generación bienaventurada y sagrada, y de la multitud innumerable de descendientes que nascen por ellos”. El tema del doble nacimiento, del renacimiento por el Espíritu Santo, es una constante en el ascetismo macariano. La *Homilía 30, 3* comenta este nacimiento hacia el Señor, nacimiento de los creyentes, que causa en los cielos una gran alegría a los parientes que les engendraron, y todos los Santos y ángeles se regocijan por el alma nacida del Espíritu. El cuerpo es imagen del alma, y así en *Homilía 30, 1-2* el Santo de Egipto compara el nacimiento en la tierra con el nacimiento en el cielo:

“Los padres de la tierra engendran a sus hijos a partir de su naturaleza, de su cuerpo y de su alma, y cuando han nacido, los educan .... de la misma manera Nuestro Señor Jesucristo, que está preocupado por la salvación de los hombres, se ha dedicado desde el principio a ellos...”

En este segundo nacimiento se elimina el componente malo que hay en el hombre. Fray Luis en este mismo Capítulo de “Padre del Siglo Futuro”<sup>100</sup> trata el tema paulino<sup>101</sup> de la muerte del pecado y del viejo hombre que se consumió con la muerte de Cristo:

“Y porque este nacimiento y origen nuestra no era primer origen, sino nacimiento después de otro nacimiento, y de nacimiento perdido y dañado, fue necesario hazer, no sólo lo que convenía para darnos buen espíritu y buena vida, sino padecer también lo que era menester para quitarnos el mal espíritu con que avíamos venido a la vida primera. ... y de aquesta primera muerte del peccado y del viejo hombre, que se celebró en la muerte de Christo, como general y como original para los demás, nasce la fuera de aquello que dize y arguye S. Pablo quando, escribiendo a los romanos, les amonesta que no pequen y les estraña mucho el peccar, porque dize: *Pues ¿qué diremos? ¿Convendrá perseverar en el peccar para que se acreciente la gracia? En ninguna manera. Porque los que morimos al peccado, ¿cómo se compadece que vivamos en él todavía?*”<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Pp. 260-270.

<sup>101</sup> *Romanos* 6, 10; 6, 1-2; 6, 6; 7, 4.

<sup>102</sup> pp. 288-289.

Macario y su *Homilía* 1, 7 reproduce también la idea paulina del pecado y del cuerpo de la muerte que quedó destruido con Cristo:

“Por tanto, el alma ha sido llamada cuerpo de las tinieblas y de la maldad durante tanto tiempo, porque habitan en ella las tinieblas del pecado... Mientras que el alma que ha crecido en Dios, que ha sido liberada del pecado, que ha muerto a la vida de las tinieblas, que ha recibido la luz del Espíritu Santo... permanecerá fuera de la oscuridad”

7.5. La unión con Cristo, como esposo, es una constante en la obra luisiana en clara coincidencia con Macario. En el Capítulo “Esposo”<sup>103</sup> la cita paulina de *I Corintios* 6, 17, “El que se ayunta a Dios, házese un mismo espíritu con Dios”, lleva a fray Luis a adentrarse en esa ascesis que conduce a una mística total. La unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo y la unión de la naturaleza humana y de la gracia divina en el cristino está inspirada, como en toda la Patrística antigua, en la noción de “mezcla total”<sup>104</sup>:

“Y no sólo en las palabras, mas en el hecho es as sí nuestro *esposo*, que toda la estrechez de amor y de conversación y de unidad de cuerpos que en el suelo ay entre dos, marido y muger, comparada con aquella con que se enlaza con nuestra alma este *esposo*, es frialdad y tibieza pura. Porque en el otro ayuntamiento no se comunica el espíritu, mas en éste su mismo espíritu de Christo se da y se traspasa a los justos, como dize Sant Pablo: *El que se ayunta a Dios, házese un mismo espíritu con Dios*. En el otro, as sí dos cuerpos se hazen uno, que se quedan diferentes en todas sus qualidades, mas aquí, assí se ayuntó la persona del Verbo a nuestra carne, que osa dezir Sant luan que se hizo carne, Allí no recibe vida el un cuerpo del otro, aquí bive y bivirá nuestra carne por medio del .ayuntamiento de la carne de Christo, Allí, al fin, son dos cuerpos en humores e inclinaciones diversos, aquí, ayuntando Christo su cuerpo a los nuestros, los haze de las condiciones del suyo hasta venir a ser con él quasi un cuerpo mismo, por una tan estrecha y secreta manera que apenas explicarse puede.”<sup>105</sup>

Cómo es de esperar numerosos son también los pasajes homiléticos del Santo de Egipto que inciden en esta unión. Por ejemplo en *Homilía* 4, 10, ó en 9, 11-12 y 46, 3 esa unión entre Dios y el alma da

<sup>103</sup> p. 450.

<sup>104</sup> Sobre el uso de esta noción en los Padres de la Iglesia véase M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, pp. 154 y 396.

<sup>105</sup> pp. 450-451.

lugar a un solo espíritu:

“Si el alma se une estrechamente al Señor y si el Señor, transformado pro su caridad y su misericordia, se acerca y se une a ella, si la inteligencia permanece sin interrupción en al gracia del Señor, entonces el alma y el Señor se convierten en un solo Espíritu, una sola mezcla, una sola inteligencia”, Hom. 46, 3.

En términos similares se expresa fray Luis un poco más adelante en este mismo capítulo<sup>106</sup>:

“Es conveniente -respondió Marcello -y conforme a razón, y recibido en el uso Común de los que bien sienten y hablan. De dos, quando mucho se aman, ¿por ventura no dezimos que Son uno mismo, y no por más de por que se conforman en la voluntad y querer? Luego si nuestra carne se despojare de sus qualidades y se vistiere de las condiciones de la carne de Christo, serán como una ella y la carne de Christo, y, demás de muchas otras razones, será también por esta razón carne de Christo la nuestra, y como parte de su cuerpo y parte muy ayuntada con él. De un hierro muy encendido dezimos que es fuego, no porque en substancia lo sea, sino porque en las qualidades, en el ardor, en el encendimiento, en la color y en los efectos lo es; pues as sí, para que nuestro cuerpo se diga cuerpo de Christo, aunque no sea una substancia misma Con él, bien le deve bastar el estar acondicionado como él.

Y para traer a comparación lo que más vezino es y más semejante, ¿no dize a boca llena Sant Pablo que *el que se ayunta con Dios se haze un espíritu con él?* y ¿no es cosa cierta que el ayuntarse con Dios el hombre no es otra cosa sino recibir en su alma la virtud de la gracia que, Como ya tenemos dicho otras vezes, es una qualidad celestial que, puesta en el alma, pone en ella mucho de las condicioiles de Dios, y la figura muy a su semejança?”

En “Amado”<sup>107</sup> el amor del hombre a Dios se materializa en el sacramento de la Eucaristía, siguiendo al *Eclesiástico* 24, 29:

“Assí el amor con que de los pechos sanctos es amado este Amador, y que en él los transforma, es sobre todo amor entrañable y vivísimo, y es, no ya amor, sino como una sed y una hambre insaciable con que el corazón que a Christo ama se abraça con él y se entraña y, como él mismo dize, le como y le traspasa a las venas. Que para declarar la grandeza dél y su ardor, el amar los sanctos a Christo llama la Escripura comer a

<sup>106</sup> p. 457.

<sup>107</sup> p. 602.



Christo: “Los que comieren, dize, aun tendrán hambre de mí”. Y: Si no comiéredes mi carne y beviéredes mi sangre, no tendréis vida en vosotros.”

En San Macario el deseo espiritual de las almas y su amor divino se plasma también en un hambre material insaciable, como bien se expresa en el comienzo de la *Homilía* 10, 1:

“...heridas por el deseo del cielo, ávidas de justicia y de virtudes, las almas tienen un ardiente e insaciable deseo de iluminación del Espíritu, ... su deseo del cielo se vuelve insaciable y su búsqueda de Dios ardiente, ... tienen hambre y sed de participar de la gracia”

El deleite de la unión con Dios, como culminación de la experiencia mística, es argumentado por fray Luis con varias referencias de la Escritura:

“De donde la Sagrada Escritura, en una parte adonde trata de aqueste gozo y deleyte, le llama *manná abscondido*, y en otra *nombre nuevo* que no lo sabe leer sino aquel sólo que lo recibe, y en otra, introduziendo como en imagen una figura de aquestos abraços, venido a este punto de declarar sus deleytes dellos, haze que se desmaye y que quede muda y sin sentido la esposa que lo representa, porque as sí como en el desmayo se recoge el vigor del alma a lo secreto del cuerpo, y ni la lengua, ni los ojos, ni los pies, ni las manos haz en su officio, as sí este gozo, al punto que se derrama en el alma, con su grandeza increíble la lleva toda a sí, por manera que no le dexa comunicar lo que siente a la lengua.”<sup>108</sup>

La *Homilía* 15, 20 de Macario expone la experiencia de la gracia de Dios, que es una poderosa operación del Espíritu, que se ejerce en el corazón, con un sentimiento de percepción física. El tema central de estos escritos es la búsqueda de la unión con Dios, que se manifiesta fundamentalmente en la expresión de la experiencia mística. Su teología mística, en parte original, y en parte deudora de Orígenes, los Padres capadocios y, en general, de todo el espiritualismo de los cuatro primeros siglos del cristianismo, va a poner el énfasis en el sentimiento de plenitud y de gozo en la experiencia religiosa, una auténtica mística de la luz. Así se expresa en la *Homilía* 15, 20:

“Los ricos de la tierra, cuando han reunido muchos frutos en sus

<sup>108</sup> p. 465.

graneros, se esfuerzan todos los días para tener más y no carecer de nada. Pero si se conforman con los bienes que han recogido en sus graneros y no se preocupan de acrecentarlo, sino que gastan los que tienen, enseguida caerán en la pobreza y la excasez. Por ello, conviene que se esfuercen y consigan más, lo amontonen y lo guarden, para no carecer de nada. Así ocurre en el cristianismo, cuando se gusta la gracia de Dios. Pues se ha dicho: “Gustad y ved que bueno es el Señor”. La experiencia de este acto de gusto es una fuerza muy poderosa del espíritu que actúa en el corazón. Todos los que son hijos de la luz y del servicio de la Nueva Alianza en el Espíritu Santo, éstos no aprenden nada de los hombres. Pues ellos son “enseñados por Dios”. La propia gracia les escribe en sus corazones las leyes del Espíritu. Ellos no deben obtener su experiencia sólo de los textos escritos con tinta, sino que también la gracia de Dios escribe las leyes del Espíritu y los misterios celestes en las tablas del corazón. Este órgano dirige y gobierna todo el cuerpo y, cuando la gracia se ha apoderado de las leyes del corazón, reina también sobre todos los miembros y pensamientos”.

Sin duda es ésta la característica que distingue a Macario de gran parte de los textos ascéticos y místicos de esta época<sup>109</sup>. El Santo de Egipto da una gran importancia a la experiencia personal e íntima, dejando en un segundo plano una teología fundada exclusivamente sobre la razón y las actividades institucionales de la Iglesia, sacramentos, lecturas de la Biblia, etc... De ahí que sea precisamente la oración interior el método más eficaz para lograr el fin ascético. En esta doctrina se perciben también las huellas y los ecos neoplatónicos de Dionisio Areopagita, cuyas coincidencias con el humanista español también son conocidas.

En torno a esta idea los textos macarianos incorporan toda una doctrina teológica que, en parte, ha sido calificada de herética. Los cristianos han de obtener la perfección, de la que carecen por su naturaleza humana. En el hombre cohabita el bien y el mal, el Espíritu Santo y Satán, y aquí es donde adopta la conocida tesis de los mesalianos<sup>110</sup>. El bautismo y la gracia no han acabado totalmente con el mal del corazón del hombre, procedente del pecado original de

<sup>109</sup> En esta cuestión se encuentra uno de los puntos de contacto con la herejía mesalianista, en especial con Teodoreto y Timoteo; *cf.* H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig 1941, pp. 425-441.

<sup>110</sup> Para P. Deseille *Les Homélies spirituelles de Saint Macaire*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1984, pp. 36-37, esta idea es plenamente ortodoxa.

Adán, sino que tiene que luchar toda su vida contra esos resquicios del mal en un duro combate espiritual, sin que el bien pueda imponerse de un modo completo<sup>111</sup>.

El repetido tema del mal en el hombre a partir del pecado de Adán se vuelve a tratar en “Esposo”<sup>112</sup>:

“Y no solamente es conforme a lo que la naturaleza acostumbra, mas es muy conveniente y muy devido a lo que piden nuestras necesidades. ¿No dezíamos esta mañana que el soplo de la serpiente, y aquel manjar vedado y comido, nos desconcertó el alma y nos emponçoñó el cuerpo? Luego convino que este manjar, que se orden contra aquél, pusiesse, no solamente justicia en el alma sino también, por medio della, sanctidad y pureza celestial en la carne; pureza, digo, que resistiesse a la ponçoña primera y la desarraygasse poco a poco del cuerpo. Com dize Sant Pablo: *Assí como en Adam murieron todo, assí cobraron vida en Iesuchristo*. En Adam uvo daño de carne y de espíritu, y uvo inspiración del demonio espiritual para el alma, y manjar corporal para el cuerpo. Pues si la vida se contrapone a la muerte y el remedio ha de yr por las pisadas del daño, necessario es que Christo en ambas a dos cosas produzga salud y vida: en el alma con su espíritu, y en la carne ayuntando a ella su cuerpo. Aquella mañana, passada al estómago, as sí del templó el cuerpo, que luego se descubrieron en él mil malas qualidades más ardientes que el fuego; esta carne sancta, allegada deuidamente a la nuestra, por virtud d su gracia produzga en ella frescor y templança. Aquel fructo atoxicó nuestro cuerpo, con que viene a la muere; esta carne comida, enriquézcanos assí con su gracia, que aun descinda su thesoro a la carne, que la apure y le dé vida y la resuscite.”

El nuevo Adán, que es Cristo, según la cita de *I Corintios* 15, 22, en la *Homilía* 52, 2 de San Macario reproduce la imagen de una lucha contra el mal y el bien:

“Así es como el adversario se apodera de Adán, que había caído en sus manos, utilizó su cuerpo como arma y por este medio capturó y sometió a la cautividad a todos los hombres. De la misma manera Cristo tomó como arma al hombre...”

La venida de Cristo tiene como fin desarmar al hombre de su armadura corporal. No obstante, fray Luis se mantiene dentro de la ortodoxia católica, mientras que Macario presenta la idea, censurada como perteneciente a la herejía mesalianista, de la cohabitación del

<sup>111</sup> Homilía 1, 25, 43 y 52; 3, 1 y 28.

<sup>112</sup> p. 459.

bien y del mal, del Espíritu y de Satán, en el hombre a partir de la trasgresión de Adán.

**8.** La antología de los textos patrísticos citados demuestra que fray Luis de León es un filólogo y a la vez un teólogo, en especial en el tratado *De los nombres de Cristo*. Hemos pretendido analizar sus citas o referencias dentro de los contextos teológicos y de las concepciones ideológicas que parecen haber regido en la época y obra de fray Luis. La elección de un determinado Padre y un determinado texto de sus obras depende de la formación de un canon privilegiado y de un fondo común de referencias en un momento determinado, de modo que en casos se puede pensar en una práctica consolidada y generalizada de citas patrísticas como modelos exegéticos.

Para concluir, simplemente quiero señalar que la obra de fray Luis constituye una importante aportación para la historia de la espiritualidad en el Humanismo español y europeo, recordando las palabras de M. Bataillon<sup>113</sup>: “lo que más distingue a fray Luis de los biblistas puros, como Sigüenza, es el lugar anchísimo que deja su espiritualidad a los antiguos Padres de la Iglesia, al lado del texto bíblico”.

<sup>113</sup> Erasmo y España, trad. Esp., Madrid 1995<sup>2</sup>, p. 761.

*M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano*

---

**Intertextualidad y singularidad de los Prólogos a la  
Biblia Regia de Benito Arias Montano**



# **1. Tradiciones y formas literarias que se entretajan en los prólogos.**

El tema principal de cualquier escrito introductorio de los textos bíblicos ha de ser necesariamente la caracterización de la obra; esta evidencia no parece tal si se piensa en la diferente actitud de las sociedades cristianas a lo largo de la historia ante el mensaje de la tradición sagrada del cristianismo. Incluso la perspectiva histórica nos engaña cuando juzgamos desde nuestra actualidad la vivencia que tenían los hombres de otras épocas. Por ello debemos deslindar por una parte el hecho literario de la realidad histórica, aun teniendo en cuenta que la composición literaria hunde sus raíces en una experiencia temporal.

Al tratar de realizar una lectura profunda de los prólogos montañanos, nos encontramos con diferentes niveles de lectura que afectan a la consideración de los méritos literarios de estas composiciones:

- a) Los contenidos doctrinales expresados en el texto. Sería el nivel más objetivo de un escrito destinado a presentar los referentes de la revelación. Sin embargo, en este nivel, también hay un margen de proximidad o distancia entre la totalidad de los mensajes axiomáticos que se pueden transmitir con ocasión del episodio de que se trate, y la selección que se hace; así como la manera de presentarlos, más cercana al lenguaje con el que se debate sobre estos temas, o más encarnado en la tradición teológica. A este respecto podemos juzgar el grado de compromiso del autor con los temas que elige, sin perder de vista la amenaza de los censores.
- b) Los motivos que el autor introduce para el tratamiento de un tema. Moviéndonos todavía en un plano profundo del contenido podemos examinar la introducción de citas del texto bíblico y composiciones poéticas cuya necesidad de acuerdo con la finalidad de un prefacio no es relevante. En este punto cabe comparar el discurso montañano con otras presentaciones de la Biblia, anteriores o contemporáneas, por ver qué elementos

estiman pertinentes sus autores. También se puede considerar la correspondencia intertextual entre texto latino de la Biblia y prefacio, entre otros prólogos bíblicos, en especial, el de la Biblia Complutense, y los de la Regia, entre diversas disposiciones de los elementos que corresponden a un mismo tema cada vez que Arias Montano considera oportuno tratarlo.

- c) La forma estilística elegida. Observando la manera de ordenar las ideas, los párrafos, los elementos de cada frase distinguimos los avances y las recreaciones de un mismo marco discursivo. La procedencia del vocabulario escogido para la ocasión muestra la variedad de matices y grados con los que el autor da forma a sus pensamientos.

Por otra parte, hay reiteradas referencias al conocimiento de la Sagrada Escritura como literatura, como forma literaria, semejante a la de la cultura grecolatina.

## 2. Aproximación a las determinaciones de carácter doctrinal.

Resultaba irrenunciable una mención explícita de que la colección de los libros sagrados corresponde a un dictado de la divinidad (así por ejemplo en el prólogo del *Phaleg* uno de los más significativos<sup>1</sup>). A esta determinación levanta Montano por todas partes alusiones al conocimiento<sup>2</sup>. Por una parte, concibe la Biblia como compendio seminal de todo lo necesario para la comprensión de la vida del hombre sobre la tierra; por otra, este conocimiento, este libro de la vida, está facilitado por el mismo Autor de ella<sup>3</sup>; de ahí se desprende la necesidad de la lectura de esta obra, la importancia de la labor de edición y la urgencia moral que apremia al editor<sup>4</sup>. Las referencias son

<sup>1</sup> *Haec [sc. scientia] enim eos omnes homines, qui, quo numine ac spiritu Apostoli, eodem ipsi nondum sunt afflati, erudit, et ad veram aeternae beatitudinis cognitionem conducit, haec quo modo vita humana ad praescriptum divinae voluntatis sit conformanda, sola homines docere postest, haec una sacris suis libris omnes omnium, quotquot sunt, artium, ac scientiarum thesauros complectitur...sumus enim ille opifex...eadem quoque omnes thesauros eius scientiae ac sapientiae, quae quidem ab hominibus percipi potest, tam eius quae ad naturae cognitionem, quam quae ad artium hominum generi necessariorum investigationem pertinet, in iis explicuit.*

<sup>2</sup> Éste es el motivo fundamental del prefacio que presenta la Biblia Regia, según se verá más adelante.

<sup>3</sup> Así en el prol. *De actione: Quidquid enim in divinis eloquiis verborum est, divino consilio cogitatum, iudicio delectum, spiritu Dei pronuntiatum, denique totum solidum, totum plenum, totum utile, totum suave, totum maximae et certissimae sententiae solidissimis fundamentis firmitum esse..*

<sup>4</sup> *Porro qui studiis sacrarum litterarum sunt dediti, quique in sacris libris nullum Dei verbum*  
(cont.)



constantes, y además, se corresponde con ello el *locus* del encarecimiento de la labor didáctica de estos saberes que realiza el autor en cada tratado; este tópico suele aparecer al final de los prólogos<sup>5</sup>, y de manera más explícita en la parte final del prólogo del *Thubal-Cain*.<sup>6</sup>

Tal razonamiento no se limita a una creencia personal, sino compartida, aparentemente común, cuyas raíces se prolongan en el tiempo. En efecto, buscar en Dios la clave de la comprensión del mundo es una actitud filosófica muy arraigada en la civilización occidental; desde el final del Mundo Antiguo se produce una comunicación de la racionalidad a lo aprensible y cognoscible, del cómputo a las leyes de las esferas celestes. También los temas de la Biblia corroboraban esta lectura del universo, en una etiología de múltiples implicaciones. Pero además y por encima de las poéticas narraciones que se contenían en el libro de los libros, la ciencia antigua se había ido adaptando hasta constituir la base de toda filosofía posible, y ésta el fundamento de aquélla. Desde San Agustín la ciencia era ante todo teología. Pero hay que ver lo que significaba esto como sacralización del conocimiento profano en la medida que era vehículo de un conocimiento superior.

La transmisión de las disciplinas de la Antigüedad, tal como fueron estructuradas por Boecio y Casiodoro<sup>7</sup>, supuso una jerarquización de los saberes científicos que afectó de forma duradera a la constitución posterior de una teología “científica”, enseñable y asimilable, lo que supuso la creación de una dogmática, con todos los inconvenientes de discusiones para la fijación de una doctrina uniforme. De ahí que la revisión de la dogmática dependiente de bases filosóficas comportara incómodos desajustes y polémicas.

Desde finales del siglo XI en la Península se añaden circunstancias especiales en esa evolución. La convivencia del cristianismo con otras dos religiones monoteístas no es fácilmente separable de la conviven-

*otiosum esse credunt, nullum non scitu dignissimum in iis agnoscunt. (Phaleg)*

<sup>5</sup> Así en el *Nehemías*: *cuius cognitionem non minus utilem quam iucundam sacrarum disciplinarum studiosis futuram censebam.*

<sup>6</sup> *Quamobrem cum praeter cetera multa quae a nobis ad Sacrorum Bibliorum Apparatum undique comportata sunt, hanc quoque partem non solum iucundam, verum etiam utilem ac prorsus necessariam sacrae Scripturae studiosis.*

<sup>7</sup> Así la jerarquización de saberes desde la aritmética, tan evidente ya en las escuelas socráticas, liga los saberes a una configuración numérica, a la que se hace alusión en los prólogos: *Atque adeo haec rerum ratio, hic ordo atque generum series omnibus numeris absoluta, divino conditoris iudicio probata, perfectique operis definito tempore confirmata est. (cf. prol. De arcano sermone).*

cia social entre los que las profesaban. El diálogo entre estas comunidades se hace necesario para respetarse y valorarse en convivencia, dejando a un lado los requerimientos de las aspiraciones políticas que cada grupo social tenía. Uno de los métodos de diálogo elegido fue la búsqueda de lo que les era común, para desde aquello simplificar la comprensión de las características diferenciales. Por otra parte, se produce un trasvase de conocimientos prácticos, relativos a la agricultura, la astronomía en cuanto aplicable a la navegación, sanidad, arquitectura, música... También la filosofía antigua como común, y la matemática como fundamento de la jerarquía de los saberes refuerza los presupuestos teológicos. Pero además el corpus de textos sagrados es parcialmente común también.

Por una parte se conserva el recuerdo vago de una gnosis mística, de una religión iniciática, en cuya participación hay grados del saber, y esto desde la Antigüedad es típicamente religioso. Por eso se van añadiendo ingredientes filocientíficos que no contravienen la creencias. Así la teología de los números parece explicar una parte del mundo y una parte de la revelación, y se basa en un presupuesto racionalista, como van a ser también los comentarios de San Anselmo o la sistematización tomista, apuntada anteriormente por una larga serie de autores de comentarios<sup>8</sup>.

Al llegar el siglo XIV, los comentaristas tenían la disyuntiva de continuar glosando los comentarios patrísticos hasta Hrabano Mauro<sup>9</sup>, o abrir sus mentes a otras interpretaciones. Por una parte, la

<sup>8</sup> Incluso algunos autores que se separan del tronco común universitario, aunque participan de los foros intelectuales de la época, como Ramón Lulio, reconoce la necesidad de unir los saberes de las tres grandes religiones peninsulares, y tomar enseñanza de los otros.

<sup>9</sup> Los comentarios de Benito Arias Montano carecen de la erudición patrística que se va a acumulando durante la Edad Media; sin embargo, el autor había estudiado y meditado algunos de los comentarios más antiguos, según parece observarse por algunos indicios que explicaremos más adelante. Tal vez podemos imaginar que lo que el frexnense pretendía imitar no era la erudición, sino la manera en que aquellos autores hacían sus interpretaciones de la Escritura. Así, por ejemplo, un texto del *De tabernaculo* de Beda el Venerable ofrece algunas semejanzas con la manera de escribir de Arias: *Quod vero numerus tabularum vicenarius est, et hoc magnae sanctorum perfectionis mysterium continet; quattuor enim quini faciunt viginti, et cum lex mosaica quinque libris gratia autem et veritas Novi Testamenti quattuor sancti Evangelii voluminibus comprehensa est, merito sancti doctores vicenario numero exprimuntur, quia miro veritatis consensu et revelata atque completa in Evangelio legis archana manifestant et praefigurata fuisse in lege Evangelii sacramenta declarant, dum quae et Vetus Testamentum in Novo dilucidatum et Novum in Veteri adumbratum, ac multifaria typorum revelatione praesignatum insinuant, quasi in latitudine suae locutionis et quattuor per quinque et quinque tabularum numerum per*  
(cont.)

convivencia entre comunidades había dado casos de conversión al cristianismo de personas que habían desarrollado de manera destacada la cultura propia; estas conversiones de intelectuales estaban singularmente propiciadas por cristianos de alto rango social, lo que amparaba las innovaciones asumidas por los cristianos más culturalmente inquietos. Aquellos que continuaban con la patrística no podían negar la primacía del hebreo en los conocimientos bíblicos, y tenían que recordar las vicisitudes sufridas en la aceptación de la propia Vulgata en época antigua, polémicas contemporáneas y posteriores a San Jerónimo.

Sin embargo, en esta progresión teórica se cruza de manera insalvable el factor humano. Los conversos estaban deseosos de probar una tradición textual que justificara su propia conversión a la nueva fe, pero al mismo tiempo algunos de ellos<sup>10</sup> hacen gala de un extremo rigor dogmático dentro del catolicismo, por lo que la historia de la Inquisición estará llena de descendientes de judíos en el papel de jueces y en el de reos. Y es que hasta cierto punto, la mayoría de los cristianos viejos carecía de criterio e interés por la cuestión bíblica. A este respecto, respecto de la etapa marcada por la condena de los hebraístas de Salamanca, merece atenderse la actitud demostrada en una época pretridentina, según leemos en el prólogo de la Biblia de Cisneros (Pólogo al profeta Isaías en t. IV): *Nos quoque patere morsibus plurimorum qui stimulante invidia quod consequi non valent despiciunt. Sciens ergo et prudens in flammam mitto manum. Et nihilominus hoc a fastidiosis lectoribus precor...*

Por otra parte, el factor humano interfiere también en el desarrollo de la síntesis cultural cuando se producen enemistades, tan humanas, entre órdenes eclesiásticas. A veces estas rivalidades se esconden so capa de filosofía, como es el caso de los dominicos del San Esteban salmantino. Los franciscanos, la orden de la cruzada, estaba especialmente comprometida en el diálogo intercultural (como ocurrirá también en el territorio americano) y para ello, una Biblia lo más ecuménica posible era un instrumento fundamental; así Cisneros, un

*quattuor esse multiplicatum demonstrant.* Observamos lo que pretende ser una explicación de uno de los números de la Biblia, y cómo Beda reconoce la tradición de los “doctores” que encuentran en el Nuevo Testamento los “arcanos de la ley” revelados y completos.

<sup>10</sup> Vid. ejemplos en las biografías de los participantes en el juicio a los hebraístas de Salamanca en DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F., Gaspar de Grajal (1530-1575) *Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, 1998, 561-683.

franciscano, afrontó valientemente el reto intelectual en España, de manera contemporánea a las respuestas que a esta necesidad de la exégesis europea daban en otros lugares del Mediterráneo. Para que no faltara nada, la orden de San Jerónimo, que era mal vista socialmente por no exigir a sus postulantes demostración de limpieza de sangre, tiene el carisma de la predicación y el comentario escriturario, y recibe el apoyo de los reyes de la casa de Austria, que no evita el procesamiento de algunos de sus miembros. Aparte de este factor humano que hace a la Inquisición instrumento brutal de la ejecución de envidias, soberbias y rivalidades personales, pasiones inconfesables y singularmente criminales, la exégesis peninsular supera el siglo XVI con un balance notable que será aprovechado en el s. XVIII.

Este mar de fondo puede relacionarse con algunos matices del texto montaniano. Dejando en lugar destacado la penosa elaboración del prólogo principal, cuya censura eclesiástica y revisión literaria<sup>11</sup> fue larga, los otros textos de los prólogos tienen fechas que muestran una cierta regularidad en la asidua composición del frexnense.

Aparte de los antecedentes sociales que hemos comentado, un cierto grado de debate impulsó la crítica racionalista e impulsó los reductos antiguos de la teología basada en el número y se incorporaron los progresos de la cábala medieval a la cábala cristiana, mezclados de platonismo (sostenido principalmente por franciscanos frente a dominicos). El prestigio de Pico della Mirandola o de Marsilio Ficino<sup>12</sup> se suma a las tradiciones hispánicas. Esta perspectiva de la

<sup>11</sup> Vid. MACÍAS ROSENDO, B., *La Biblia polígota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano* [Ms. Estoc. A 902], Huelva, 1999 correspondencia con los doctores de Alcalá (p. 120) con fray Luis de Estrada (carta fechada en Alcalá a 11 de julio de 1569, en p.132) con Pedro Serrano (p.137, 141 y en especial p.245, con correcciones detalladas del prólogo, escritas sobre el mes de octubre de 1570) y con humanistas a los que pide consejo acerca del estilo (a su colaborador Andrés Masio [p. 184] en abril de 1570, a Juan Sambuco en mayo de 1570 [pp. 192 y 202], por los mismos días a Viglio de Zuichem [p.200] a Cornelio Gemma [p.188]) y a los obispos de Tournay, Gante y Cambrai [p.196].

<sup>12</sup> Vid. "Pythagore Kabbaliste: Reuchlin-Capnion", en VV.AA., *La raison des figures symboliques a la Renaissance et a l'âge classique. Études sur les fondements philosophiques, théologiques et rhétoriques de l'image*, Ginebra, 2000, 81-92. Sobre otros escritores que siguen las interpretaciones de la naturaleza basadas en los números vid. VASOLI, C., "Intorno a Francesco Giorgio Veneto e all' 'armonia mundi'" en id. *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, 1974, 131-403. Sin embargo, sobre la comparación entre las corrientes intelectuales de interpretación de los textos de la Antigüedad en otros lugares de Europa y en España, hay que tener en cuenta la observación que hace A. SAENZ-BADILLOS sobre Alfonso de Zamora: "Conoce la obra de Reuchlin, pero considera que la tradición filológica hispanohebrea en la que él mismo se inspira es mucho más rica y precisa que la de los maestros centroeuropeos del alemán." Art. "Hebraístas y  
(cont.)

teología cabalística planea sobre el texto montaniano toda vez que se cree, y posiblemente se sabía en su momento, que materiales no publicados en la Biblia Complutense, trabajados por conversos, sirvieron a Arias Montano para preparar sus diccionarios bíblicos<sup>13</sup>. Por eso estuvieron en el punto de mira de los censores los tratados *De actio*, *De ponderibus et mensuris*, y *De interpretatione del Apparatus*.<sup>14</sup>

De ahí que debemos reconocer la singularidad de este humanista al plantear sus tratados como ilustración didáctica sobre la civilización antigua más que en el terreno teológico y dogmático, por lo que insiste en que suministra un material para comentarios diversos más que orientar inequívocamente la exégesis<sup>15</sup>. En materia de número, desvía con acierto la atención del lector a la aplicación de éste a la agricultura, agrimensura o arquitectura<sup>16</sup> antes que a la mística teológica, materia disputada. Aún así todavía en el comentario a los salmos (publicado después de la muerte de Arias Montano por Pedro de Valencia) se observa en varios pasajes que no ha renunciado totalmente a la interpretación emparentada con la cabalística en la idea del lenguaje perfecto, capaz de ofrecer distintos mensajes cambiando la vocalización y el orden de las letras.<sup>17</sup>

helenistas complutenses” Anejo a la ed. facsímil de la Biblia Políglota Complutense, Valencia, 1987, p. 16

<sup>13</sup> Vid. SÁENZ-BADILLOS, A., art. cit. p. 17.

<sup>14</sup> En el prefacio del *Exemplar* recoge el compromiso de aportar a la exégesis cuanto el saber de los números, aplicado a la interpretación de las antigüedades del pueblo judío, pudiera convenir a los exégetas: *Vobis itaque, pii ac studiosi in Christo fratres, tum arcae illius a Noe aedificatae, tum tabernaculi a Mose erecti, atque etiam eorum aedificiorum, quae a Salomone sunt instituta, rationes omnes qua potuimus et sedulitate et brevitate expositas, elegantique imaginum structura repraesentatas exhibemus. Hic quoque nonnullas eorum mysteriorum, quae iis in rebus continentur, et quorum causa toto tantaeque operum moles olim a Deo sint institutae, veras explicuimus significationes.*

<sup>15</sup> En esto toma el relevo de la Biblia Complutense, en uno de cuyos prólogos se destaca esta intención: *Et quod non doctis solum, sed omnibus in universum Sacrarum litterarum studiosis hoc opere consulendum est. (t. V)*

<sup>16</sup> *At in aedificiis et structuris certam normam, mensuram et proportionem requiri illud certo argumento est...agriculturae etiam et rei rusticae ratio, sementis item et plantarum proportionem ex tota hac ponderum et mensurarum cognitione necessario petuntur.*

<sup>17</sup> Sobre estas técnicas exegéticas, notaricon (emplear las consonantes de una palabra para descubrir otras con las que pueda relacionarse semánticamente), gematria (valor numérico de las letras), temura (permutación), que se pueden observar en *Los nombres de Cristo* de fray Luis de León, vid. FERNÁNDEZ MARCOS, N., “De los Nombres de Cristo de Luis de León y De arcano sermone de Arias Montano”, en Fernández Marcos, N.-Fernández Tejero, E. *Biblia y Humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, Madrid, 1997, 133-152, esp. 140-1 y 147-149. Por otra parte, ya en la Biblia Complutense se señalan los *modi intelligendi sacram scripturam: historico vel litterali intellectu, allegorico, anagogico y tropologico. El redactor pone ejemplos: allegoría multis modis exponitur: quoandoque a perso-*  
(cont.)

Desde el punto de vista exegético, la exigencia de una Biblia políglota está claramente planteada en las primeras líneas del prólogo de la Complutense: multiplicidad de sentidos del texto sagrado (*quarum totam vim non possit quantumlibet absoluta traductio prorsus exprimere*, con posibilidad de que sean todos válidos, se esconden en las diferentes lenguas que contienen la revelación; el acceso a la revelación consiste en liberar esos sentidos<sup>18</sup>. El texto hebreo era el más sugerente y múltiple. Sorprendió a los filólogos conversos que participaron en los trabajos de la Complutense la similitud entre los mejores textos de tradición cristiana y los más venerados en la tradición hebrea, lo que justificaba aún más la creencia de que la unanimidad reflejaba como fuente única e infalible al mismo Dios.

A pesar de eso, la factura literaria de los prólogos no nos da la imagen de un intelectual asustado, temeroso, a pesar de que seguro conocía el riesgo muy de cerca; más bien parece muy consciente de que la riqueza que puede transmitir contiene una enorme variedad de matices, con muchos de los cuales es posible alcanzar el objetivo sin que sus censores puedan probar ninguna tacha.

En efecto, lejos de aplicar sus conocimientos de retórica a la confección de un discurso difuminado y vago (que por otra parte resultaría decepcionante por la claudicación y tal vez más sospechoso, porque daría la impresión de tener algo que ocultar) sus frases y sus palabras son acertadamente concretas, de manera que cada párrafo transmite su idea y se puede entender la importancia y la pertinencia de insertarla, sin pedantería. Su actitud es la del intelectual inteligente que sabe ceder y sabe llegar mucho más allá con la libertad de lo que son capaces de ver sus enemigos. En ese sentido, el prólogo principal es una obra maestra. Va introduciendo poco a poco argumentos y temas de probada ortodoxia, pero que van preparando el terreno para lo que quiere decir y que al final dice y no calla:

- Su opinión sobre el texto hebreo.
- Su apertura a una exégesis plural, enriquecida semánticamente.

*na...quandoque a numero: ut apprehendent septem mulieres virum unum, id est, septem dona gratiarum Christi...quandoque a negotio vel facto. Se añade la atención prestada por el equipo de Cisneros a las notas de Nicolás de Lyra: Absolutis praeterea annotationibus differentiarum Veteris Testamenti, quas cum Nicolaus de Lyra non omnino absolutas edidisset, eas nos per viros linguarum peritissimos multis in locis addi fecimus. (Pról. a León X).*

<sup>18</sup> Vid. PÉREZ CASTRO, F., "Biblias políglotas y versiones no españolas de la Biblia", en *Scripta Theologica* II/2 (1970) 513-547.

No tiene valor científico plantear la posibilidad de que reconociera la autoridad y/o sostuviera un pulso con ella. Más interesante, en todo caso, es observar cómo acepta una cierta autoridad de la tradición filosófico-teológica, en el empleo de un vocabulario y terminología consagradas. No sólo en la argumentación en estas cuestiones se advierte el dominio de una cultura teológica en sus síntesis, aparentemente sencillas y claras; los modos comunes al hablar de los *arcana* y de los *mysteria*, que encierra el lenguaje sagrado, y algunas fórmulas como *in divinis eloquiis*, *scientiarum thesauros* para referirse a las Escrituras

Así por ejemplo, la frecuencia de la palabra *ratio*, palabra de honda resonancia en este campo, pero que casualmente fue el estandarte de la apertura de Occidente al diálogo con las culturas judía e islámica; sin embargo, sólo en algunas ocasiones esta palabra se señala por sus sentidos más marcados desde el punto de vista filosófico de fundamento, de proporción y de raíz profunda de algo. Esto nos parece significativo porque no presenta su visión de la Biblia como una teoría de la que hay que convencer por medio de la razón, sino más bien como una evidencia que se muestra por sí misma como verdad en cuanto se sigue un camino adecuado o se hacen sencillas indicaciones. Así incluso cada uno de los tratados puede ser entendido como una de las *rationes* del texto sagrado, según nos parece indicar un pasaje del prólogo del *De actione*.<sup>19</sup>

Hay que añadir en esto, desde el prisma literario el motivo de la sencillez; la sencillez como valor de estilo se conjunta con la sencillez doctrinal y la pretendida sencillez metodológica, pues toda complicación parece sospechosa de engaño.<sup>20</sup>

### 3. Nuevos motivos para la reflexión exegética en el pensamiento de la Edad Moderna.

La enunciación de motivos es por una parte un diálogo intertextual con el texto bíblico y no con comentarios de época ninguna, y un

<sup>19</sup> *Atque huius rationis totius, quam actionem vocamus, cum notitiam, tum usum non levem esse aut inefficacem ipsa primum natura docet, quae huiusmodi fere omnium habituum et gestuum artifex est.*

<sup>20</sup> *At vero quae de ponderum mensurarum ratione...maiori etiam sint cognitione digna quo augustiora et sanctiora sunt, idque non solum ob eorum simplicitatem, verum, quod maius est, quod sacra arcana saepius significant ac demonstrant.*

diálogo contextual con la actualidad intelectual contemporánea; no faltan tampoco los motivos que expresan la nueva espiritualidad, en particular el alza de la espiritualidad contemplativa.

En efecto, la contemplación de la naturaleza como manifestación o epifanía divina, particularmente presente en la astronomía, es una característica que remite los textos a la época de su composición. Así los comentarios sobre la perfección del cielo.<sup>21</sup> Con esto se relaciona la actitud orante de Montano, en la que el ejercicio primero es la *laudatio*, la alabanza.<sup>22</sup> Por otra parte, cuando en el prólogo del *Exemplar* se distinguen las dos partes del espíritu humano, inteligencia y voluntad, a la parte cognitiva se le asigna también como actividad propia la contemplación<sup>23</sup>. En efecto, en este concepto se abunda a lo largo de este prefacio al lector, con la particularidad de insistir en la necesidad de desarrollar ambas partes espirituales<sup>24</sup>, a fin de alcanzar la perfección completa. En la presentación del prólogo principal se trata en primer lugar el tema abstracto de la finalidad, y se concreta después en la finalidad del hombre, que tiene que ser proporcionada a la característica principal y divina de la razón (*mentis vi et rationis... ipsum optimum atue maximum Deum, cognatione fere quadam, aut certe illustrissima et praestantissima similitudine attingat*).

Si bien la naturaleza se considera también en función del aprovechamiento que de sus recursos puede hacer el hombre<sup>25</sup>, para lo cual

<sup>21</sup> *Perfecti sunt caeli et terra et omnis militia eorum, temporisque rationes constitutae omnes, certisque numeris et terminis definitae sunt. En el De arcani sermoni interpretatione, el tercer argumento.*

<sup>22</sup> *Namque homo ea causa conditus est, ut ad conditoris sui perpetuum cum assiduis laudibus cultum, praesset piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis, universaque terrae. Comienzo del prólogo del De arcani sermonis interpretatione. El motivo principal de alabanza se repite en las primeras líneas singulari quadam Dei benignitate...qua in re et divinam erga homines benignitatem satis praedicare.*

<sup>23</sup> *Quocirca cognoscendarum rerum studio nihil homini utilius [sc. mente, ratione], nihilque natura ipsius esse dignius sapientissimus quisque sensit semper et docuit. (...) Huic autem uni rei tantum ab iis, ... sapientibus est tributum, eique tantum et splendoris et dignitatis putarunt inesse, ut plerique ex illis nec vulgares quidem, posthabita altera illa animi parte, ad cognitionis sese et scientia studia totos contulerint... Hanc ipsi vitam appellarunt contemplativam, illustrium olim virorum ingeniis concelebratam. Quorum in numero ii sunt, qui, quod contemplarentur, contemplativi sunt dicti.*

<sup>24</sup> *Altera vero, etsi priore illa inferior, ac minor, tamen et magna este et nobilis, eamque appetitum, sive voluntatem nuncupamus... Illam vero alteram partem, quae quidem est posita in exercitatione earum rerum quae ab hominibus expetuntur, interim plane omiserunt: cum tamen magni olim viri eam superiori illi anteferre non dubitarint. Si bien inmediatamente rechaza profundizar en el tema: Cuius dissensionis partes ut iam a nobis examinentur, nec locus postulat, nec etiam nostri est instituti.*

<sup>25</sup> Principal: *adeo pro naturae dignitatis suae ratione, caeterorum infra se omnium praestantissimum statuatur.* El tema de la primacía del hombre, que le da derecho sobre las criaturas.



todo conocimiento resulta útil, la urgencia de la investigación sobre la naturaleza, como actividad y deber propio de la criatura humana, se presenta como tema literario del *De arcani sermonis interpretatione*.<sup>26</sup>

Otro matiz en la relación de teofanía es la semiótica no exclusivamente lingüística, a propósito de la cual se insiste en aquella de la retórica, como vemos en el prólogo al *De actione*. Sin embargo, se deja una vía a la intervención de la teología especulativa: *ipsa divinae naturae consideratio docet*.<sup>27</sup>

Una valoración de la naturaleza acorde también con su experiencia como médico en el prol. de *Thubal-Cain* *Natura enim optima ad vivendum dux, nulli ultra modum et ultra quam ratio postulare, aliquid concederet, atque eadem multiplicem rerum omnium copiam omnibus sua sponte suppeditaret, ac nemo esset, cui illa beneficia denegaret*. Es el tema de la moderación y de la templanza, dentro de la idea de que el mundo de suyo está equilibrado, y sólo se desequilibra por acción del hombre, primer argumento del prólogo de este tratado. Le sigue una descripción muy plástica de la injusticia, determinada por el abuso ambicioso de algunos: *ardens illa rerum omnium occupandarum cupiditas in ipsorum mentibus*

<sup>26</sup> El primer argumento se desarrolla apartir de dos citas del Génesis y se concluye *Ex quibus rebus illud effectum intelligimus, ut omnia quae in mundo sunt naturae rerum genera, hominem, si non perpetua ad usum copia, at ipsa tamen contemplatione, ad sapientiae, prudentiae, sermonisque rationes consolidandas iuvent*. De ahí saca el segundo argumento, una relación entre naturaleza y lenguaje: es preciso volver a la identificación del discurso con las fuentes naturales del conocimiento, y desechar la recreación del lenguaje en sí (*Hinc illae tam frequentes de rerum natura et usu in omni opportuno dicendi argumento vel exacte descriptae vel sapienter et proprie adumbratae imagines, [...] Namque ea gravissima dicendi ratio illis aetatibus et viris praecipue placebat, quibus rerum et cognitionis et sententiarum quem linguae expolitae et fluentis verborum lenocinio orationis, cura potior ac maior fuerat; primoque mundi initio magis propinquis vel paterna disciplina vel propria observatione auctior cognitionis et exploratarum rerum contingebat facultas. Hoc vero languente et remittente studio, orationis et verborum luxuries quaedam suborta, maiori cum voluptate, quam utilitate hominum, coli augerique mirum in modum coepta est [...] nisi illa antiqua sacrorum et aliorum voluminum rariora etiam monumenta, sapientiae huius reliquias aliquot conservassent*. Como se ve, con este argumento se entremezcla la posibilidad de una revelación divina a otras culturas, por lo cual, habría que rescatar por los indicios de la Biblia el rastro de la revelación universal primigenia y unitaria: *non in divinis modo spectantur chartis, sed in aliis antiquissimorum scriptorum libris*. Este argumento se retoma al comienzo del prólogo del *De actione*: *Magnam olim antiquis scriptoribus, res omnes, quaecumque ad doctrinam amplificandam pertinere possent, quam explicatissimas cum posteritate communicandi curam fuisse, multis et variis ad nostra usque tempora perdurantibus monumentis exemplisque agnoscimus et probamus*. Pero esta vez el argumento no se explicita y es un marco solemne para otros temas.

<sup>27</sup> (...) *In sacrorum Bibliorum rationibus omnibus exponendis, numquam non commodum, opportunum, officiosum, laudabilique habetur, utpote quibus infinitus divinarum et humanarum thesaurus rerum hominumque generi utilissimus et cognitione dignissimus contineatur, cum summa verborum omnium proprietate, elegantia, gravitate exquisitissimaque singulorum opportunitate, ita ut ne unius Iothae immo nullius apicis vel defectus vel redundantia notari sapientibus possit*.

*insedit, atque adeo excrevit, ut communem illum terrarum usum aequali portione hominibus concessum, impotenti et insatiabili quodam animi ardore in privatos usus convertit.* Pero la perspectiva del médico corrobora las observaciones sobre la justicia, consecuencia de la moderación individual: *In medicina enim, nisi certus constituatur medicamentorum exhibendorum usus, ac praefinitus aliquis pro ratione corporis infirmi et temporum anni modus, ex praescriptae huius observationis defectu tota recuperandae sanitatis ratio corrui.*

La alusión a la teología de siempre puede observarse en la consideración de los cuatro atributos divinos que se recogen en el pról. del *De actione*: *Magnitudinem, dignitatem, amplitudinem, auctoritatem*, aunque esta formulación haya sido siempre la canónica<sup>28</sup>.

Un signo de los tiempos es el interés por la geografía, que se despliega en el tema de la colonización del Perú, a imagen de la colonización romana de Hispania, en el prol. del *Phaleg*. De manera intextual concierta la tradición de la geografía latina con la bíblica, adoptando para ello un estilo histórico, por ser la historia romana rica en pasajes de descripción geográfica y etnográfica. Lo recuerda de nuevo en el *Exemplar*, donde hace una mención del aprecio que tiene por la historia en el que podemos ver una cierta relación intertextual con los prólogos salustianos.<sup>29</sup>

Intertextualidad con las cartas de S. Pablo, como ésta a los Romanos<sup>30</sup>, que es el modelo del párrafo del prólogo del *Phaleg* *eos impedire possit? Num pericula? At... Num serpentes? At... Num leones? At... Num venena? At... Num... diversitas? At...* En este sentido, la aceptación del motivo de los hijos de Noé como nudo etnográfico de la diversidad mundial, típico de las crónicas medievales desde la de San Jerónimo

La imagen del Aquilón en la *praefatio* principal representa una ruptura con la tradición del comentario, lo que niega una relación

<sup>28</sup> Los atributos más reconocidos en el siglo XII eran *potentia, sapientia et bonitas* según G. Dahan, art. cit. p.302.

<sup>29</sup> *Neque vero res gestae, atque ea quae in communi hominum usu, commerciisque versantur, itemque concordia et societas, dissidia et discordiae, et cetera huiusmodi quae saepius evenire solent, sed etiam tum publica, tum privata unusquisque opera, scribendi argumenta plerisque fuerunt... Inter eas enim omnes optimas ingenii exercitationes, quas a veteribus inventas recentiores exornarunt, historia suo quodam veluti iure non postremum obtinet locum. Ea etenim rerum gestarum seriem et narrationem perpetuo conservat. Atque ex eius lectione, quantum prudentiae in rerum quas iam enumeravimus, eaeque vix possunt intelligi.*

<sup>30</sup> Rom 8, 35 *quis ergo nos separabit a charitate Christi? Tribulatio? An angustia? An fames? An nuditas? An periculum? An persecutio? An gladius?*

literaria directa. Los comentaristas del *Cantar de los Cantares*, libro bíblico que Arias conocía bien, siempre se refieren a este viento como *durissimus, frigidissimus* (San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio Magno, Bernardo de Claraval); pero San Jerónimo, en su tratado sobre los salmos lo identifica con el Anticristo (*Tractatus in psalmos series altera* 88). Aparte de la identificación del viento, según se nombra en el original del tratado, con el conocido en Italia, Montano elige en todo caso las cualidades positivas de este viento, cuando lo hace imagen del Espíritu Santo: *At vero illustrator ille mentium divinus Spiritus, qui ex supremis sedibus, ut potentissimus Aquilo spirans, errores omnes arguit, ac detegit, et nubes veritatis luci obiectas disiicit*. La inspiración puede venirle del mundo clásico.

Pasando al terreno literario, podemos observar también un aprovechamiento intertextual del tópico, frecuente en la patrística, de la falta de elegancia retórica de algunas partes de los testimonios sacros, para *occupatio* sobre la lectura del tratado *Phaleg: etsi propter ea, quae in se continet, gentium locorumque nomina, quae a Latina lingua abhorrent, neque magnum dicendi artificium<sup>31</sup>, neque verborum ornatum admitit. Pro eo autem, hoc lectoribus satis esse debet, siquidem veritas (id quod in omnibus disciplinis obtinere debet) sermonis elegantiae est anteponenda, ea, quae hic traduntur, eo, quo scribuntur, modo, neque omnino alio esse intelligenda*. Esta cita aporta además al final la seguridad de un tratamiento adecuado de los contenidos, que no debe ser estorbado por criterios estéticos, por mucho que el autor se muestre, precisamente al decirlo, muy capaz de manejar con soltura todo artificio de la palabra.

En este apartado debemos recordar también la reflexión sobre Jerusalem, sobre la Jerusalem espiritual, pero también sobre la material y geográfica: el interés del autor por confeccionar un mapa concorde con las explicaciones de los textos, va precedido en el prólogo del *Chanaan* por una descripción sumaria de carácter poético, inspirada más en los libros sapienciales que en los históricos. Así apenas cita más que un fragmento mínimo del *Deuteronomio* ( que no es del capítulo 2, como señala, sino el capítulo 11, 10-12 de la *Vulgata*). Ésta puede ser además una actitud discursiva de Montano en cuanto interlocutor e intérprete del texto sagrado. La descripción de los textos históricos

<sup>31</sup> En realidad, el ornato en la patrística es cuestión debatida. Pedro Abelardo cita a San Agustín en su *Theologia christiana* 2,127 a propósito de este adorno de las palabras

es más que nada un registro para delimitar los derechos de cada tribu, pero tendría poco interés para los creyentes, y plantea un gran número de problemas cronológicos. Por eso, el autor prefiere la clave poética y simbólica, ya que según hemos visto “ninguna palabra de la Biblia está puesta por azar o es inútil”. Así, frente al carácter del tratado, que quiere ser técnico y anticuario, existe una intertextualidad en el prólogo con descripciones como las del libro de *Josué* 13-18 o *Números* 13, rellenando los valles y montes de la flora y la fauna que aparecen en las composiciones poéticas que hicieron los moradores de aquellas tierras, y aplicando el vocabulario poético latino, que él conocía bien. Así el salmo 64 y otros como los salmos 7 y 18, el 71 de la *Vulgata*, pero muy especialmente el salmo 103, que es el salmo de la exaltación de la tierra creada por excelencia, del que cita explícitamente los versículos 10-18. De todas formas, en el prólogo al *Chaleb*, se refiere al final a la ayuda que pretende ofrecer el tratado a cuantos lean la primera parte del *Deuteronomio*.

Otro elemento de la exégesis contemporánea es el juicio de las Escrituras sobre el pueblo judío; se puede interpretar, quizá abusivamente, que Arias trata ligeramente esta cuestión en el pról. del *Chanaan* cuando describe el desagradecimiento de los cananeos al obsequio de aquella tierra, por la que Dios decide dársela a otro pueblo que le sea fiel. En esta parte del prólogo, aplica el autor una imagen del agua, una imagen que se empleaba figuradamente para la tradición de los textos.<sup>32</sup> En el otro tratado sobre la tierra de Israel encontramos una relación intertextual con el prólogo tan conocido *Gallia est omnis diuisa...*

El juicio sobre la pérdida de la lengua y del conocimiento que proporcionaba la revelación dada por Dios al hombre antiguo, contrasta con esa urgencia de volver a las fuentes de la escritura y se expresa de manera distinta en el prólogo al *Exemplar, al De arcani*

<sup>32</sup> *Qui enim omnibus vitae commodis ita abundant, ii tandem mihi eos imitari videntur qui cum in eo sint flumine, cuius undae extra ripas effunduntur, ipsique tamquam siticulosi aquam plus satis hauriunt, tandem vi fluminis, nimiaque aquarum abundantia prostrati atque deiecti, in profundissimis voraginibus submerguntur, multoque satius ipsis fuisset, ex limpido aliquo fonte aquam haurire, quam ad maximum illum aquarum impetum accedere. Pero más adelante: Videmus etiam Israelitas, qui quidem, licet a Deo saepius admoniti, tamen quia ab iis quibus se contaminarant, peccatis ad bonam frugem redire noluerunt... atque cuius rei ipsi hodierno etiam die oculati testes sumus, in maximas miserias et calamitates, in quibus etiam num versantur, incidisse.*

*sermonis interpretatione* y en el *De varia lectione*<sup>33</sup> Se trata de presentar de una manera directa, pero no plenamente explícita, la contaminación de la tradición bíblica. En este sentido, podemos apuntar una redacción más literaria del problema que la escueta referencia del prólogo de la Biblia Complutense<sup>34</sup>. Se comienza apuntando a Satanás y a la comodidad humana como culpables, y se narra la génesis del problema: *septuaginta annorum servitute occupatis, fieri non potuit... inopia et rei familiaris cura importuno et assiduo labore pressi, non possent mentis atque animi contentione omni id studium in sacris libris ponere... amisso iam illius linguae familiari usu... Iudaeis Hebraicae linguae usum in chaldaicum primum sermonem, deinde ex illa captivitate in patriam restitutis, in Syriacum degenerasse*. Pero después distingue a la élite en la que se deposita el cuidado del texto, con la que contrasta, a modo de jemplo ilustrativo, la historia de la transmisión textual del griego clásico, con problemas de iotacismo, y las variantes de la lengua latina y del romance castellana contemporánea. Con todo ello pretende restar importancia a la variedad de lecciones, pues no afecta al sentido: *ut ostendamus nullum fere esse in sacrorum librorum lectione detrimentum sententiae, ubi varietas tantum in vocalium vicinitate punctorum aut etiam in quantitate consistit* En definitiva, de todo ello quiere dejar clara la existencia de tradición fiable: *Bibliorum exemplaribus, quae vel in Asia, vel in Africa, vel in Europa sunt, sine ulla discrepantia adscripta, magna cum legentium omnium admiratione visuntur*. Pero reserva para el final una serie de afirmaciones contundentes: *sunt nobis integra Biblia Hebraica manuscripta ante annos... quingentos; sunt in Complutensi bibliotheca nostris antiquiora; elegantissima vidimus Bononiae... vidimus Mediolani... ; in quibus omnibus constantissima et sibi omnino consentiens...* Aún así prefiere prevenir toda objeción: *quicumque attente et aequo animo legerit omnia, intelliget nimirum vel temporum iniuria... vel Iudaeorum invidia, ut quidam accusare volunt (qui tamen neque auctorem, neque tempus, neque argumentum certum, quamobrem Iudaei id fecerint, indicant)...* Tal pronunciamiento no está exento de valentía, fiado de la confianza en su trabajo. Este prólogo va seguido de la crítica al ejemplar del salterio galicano que Lindano defendía, por lo que el contexto fijaba aún más

<sup>33</sup> *De varia lectione: Sed cum Satanae malitia et callido consilio contentoque conatu saepe procuratum fuerit, ut hominum animi a sacrorum librorum lectione et meditatione averterentur, humana etiam nequitia...*

<sup>34</sup> Nos referimos al prólogo *In Hebraicum Chaldaicumque dictionarium atque Grammaticam Hebraeam* en la parte en que señala *Notandum quod translatores et interpretes Bibliae multi fuerunt...*

la postura de fuerza doctrinal.

#### 4. La confección literaria y sus claves.

Una lectura de los prólogos permite observar la singularidad de cada uno, tanto en motivos y temas como en recursos literarios. A pesar de ello, podemos advertir en una revisión atenta algunas características que por su frecuencia pueden presentarnos la urdimbre de la composición montañana.

El prefacio principal de la obra es el más elaborado conceptual y artísticamente, y en él se manifiesta toda una maestría de exposición, siguiendo una línea lógica, pero retrasando la aparición de los elementos conceptuales más sustantivos mediante la inserción de motivos afines y sinónimos parciales. Así la ordenación sobre la finalidad del hombre, tiene como meta la salvación, pero esta solución se va retrasando, con la discusión de la necesidad con que este fin se le impone al hombre, el papel de la virtud y de la libertad. El razonamiento se desliza impecable, pues a la excelencia de la razón le conviene el fin más elevado (*consentaneum maxime fuerit, omnes vitae actionumque rationes... instituere. Itaque homini non solum iter suum diligenter facere, sed unde initium, quae viae ratio, quis modus, et quis tandem finis, quatenus bene confecti itineris gloria constet, imprimis cognoscere*). Pero a partir de la mención del conocimiento, se introduce en uno de los temas más apasionantes desde el punto de vista filosófico, el tema de la posibilidad del conocimiento. Crea entonces un conflicto entre el fin que el hombre necesariamente debe perseguir y las posibilidades de conseguirlo. Se trata de una presentación dramática, en la que el héroe tiene que salir del laberinto, esto es, desde el punto de vista literario, un nudo, que espera un desenlace, cuajado de dificultades; y sabe crear esa tensión, retrasando de nuevo, el avance en los argumentos. Se centra entonces en los esfuerzos del hombre para alcanzar el conocimiento, a la manera de San Agustín, en los esfuerzos de la filosofía. El trayecto no es nuevo, pero sabe recrearlo: la posibilidad de negarse al esfuerzo, la utilidad, la capacidad del lenguaje para transmitir los logros del investigador, los errores, los desánimos. Esto es, desarrolla en diversas partes el drama del conocimiento. Al igual que ha sabido desglosar en frases interrogativas la relación principio/fin en el pasaje citado, fragmenta la dificultad en casos, la filosofía en tres partes (*triplici partitione in naturae, morum, divinarum rerum contemplatione*) la capacidad humana en actitudes

(debilidad, imperfección, falta de recursos tras una caída).

A continuación presenta una meta parcial: la verdad. Y cuando ya deja adivinar cuál es la meta definitiva (*metam exoptatamque beatitudinem*) todavía la retrasa con interrogativas retóricas, en las que siempre se emplean series sinonímicas. Por fin con un *verum enimvero* el mismo Dios da la solución *clarissima et suavissima verbi sui lux*. Pero en vez de cerrar esta exposición, todavía aprovecha para repasar las relaciones entre los términos que ha ido estudiando: el esfuerzo del conocimiento, la autoridad de la revelación, la sabiduría divina que es la verdad. Y de nuevo replantea el camino que ha seguido desde el mundo hasta Dios, para llegar a Él, pero en sus consecuencias para la relación del hombre con Dios y con la naturaleza creada. Para ello emplea otra serie de interrogaciones retóricas (*quid mundus, quid homines, quis omnium creator, quaenam causa sit*) a las que da respuesta Cristo.

Por fin llega a las escrituras, el Antiguo y al Nuevo Testamento, por los profetas que han ido marcando el camino al Hijo de Dios. Se abandona entonces la deducción filosófica, el esquema dramático. Se presenta la función de la Iglesia y su relación con la sociedad humana con citas bíblicas. El tema de la ley, que será tratado en el prólogo del *De ponderibus*. Los temas se suceden con mayor rapidez, menor desarrollo y amplificación retórica. Se avanza hacia el tema de la exégesis y se vuelve al juego del lenguaje (*susciendum/ sustinendum/ impendendum... censuere... censent... percipi... perceptus est... percepisse... percepturos*); pero ya se pasa una referencia (*suo loco oportune demonstrabitur*) a las dos tradiciones antiguas (*duae genuinae, sive originales... veteris quidem testamenti Hebraica, novi vero aut omni aut certe maiori parte Graeca*).

Nos sorprende después de tanta suavidad con que se ha ido desplegando el plan expositivo de la obra el ataque encendido contra los enemigos de la exégesis (con la cita durísima: *Maledicti qui declinant a mandatis tuis*). Para dar un respiro a este alegato, recurre al personaje del maligno, como hará después en los prólogos que preceden a los tratados puramente filológicos, en particular en el *De varia lectione*. Las tentaciones: la comodidad en la interpretación, las interpretaciones inútiles y pueriles, las mendosas e inexactas. La solución es la investigación y la enseñanza. Pero cada una de estas tentaciones se desarrolla profusamente, contraponiendo antitéticamente verdad y falsedad, sencillez/complicación, piedad/comodidad. Se introduce como consecuencia de este conflicto la realidad de la Reforma, con la ima-

gen de la nueva Babilonia en que se confunde el conocimiento por la diversidad de lenguas.(unidad, concordia/diversidad). Después hay una defensa a ultranza de la Vulgata, no exenta de imágenes patéticas (*insolentia et audacia qua ne ipsis quidem gigantibus cedunt* características de los enemigos- *potentissimus Aquilo spirans* imagen del Espítiu Santo). Y se desarrolla un poco más el juicio sobre las distintas versiones que había quedado suspendido más arriba y procede a una extensa presentación del patrocinador y de las características de la obra.

En este prefacio principal se da una mayor variedad de recursos sintácticos. Las consecutivas aparecen con mayor frecuencia que en los otros prólogos, por la mayor conexión de argumentos entrelazados. Son menos frecuentes en el prefacio las pseudocausales explicativas del tipo *utpote/quippe*. Las concesivas permiten también una ampliación de las circunstancias que concurren en la actualidad de un argumento. Se emplean menos los grados de comparación con segundo término, si bien el superlativo se usa en todas partes con abundancia. El lenguaje es más unívoco, eligiendo palabras de sentidos inequívocos, empleadas en toda la tradición latina, pero no marcadas estilísticamente. En ese detalle los otros prólogos tienen más color estilístico. A pesar de estas diferencias, se precia una comunidad de temas, recursos y objetivos entre el principal y los otros prólogos, según se ha ido señalando. Así la habilidad de conectar párrfos a distancia mediante la combinación y evocación de sus palabras más señaladas.

Si observamos una buena parte del desarrollo que tan prolijamente hemos relatado, podremos quizá conjeturar una inspiración intertextual en la fórmula que encabeza el prólogo al lector de la Biblia de Cisneros en el t. VI: *Cum his qui divinae legis integram cognitionem ac in ea Christum, qui vera sapientia est pio mentis affectu conquirunt.* (coincide con el pról. diccionario Hebreo y Caldeo). Casi podríamos considerar una parte del prefacio principal como una extensa glosa de esta fórmula. Por eso, Montano sigue prudentemente la relación de la Regia con la Complutense, hasta en este detalle.

Así, por ejemplo, los recursos para introducir un argumento:

- Comenzar por un adjetivo que atraiga el interés por su valor intensivo: *Magnam olim antiquis scriptoribus, res omnes, quaecumque ad doctrinam amplificandam pertinere possent... (De actione) Optima sane iam hominum esset conditio, si... (Thubal-Cain) Magna olim antiquis Is-*



*raelitis sacrorum librorum lectionis conservandae religio magnaue cura fuit (De varia lectione)*

- *Multi. Fuere namque multi (De actione)* repite otro *multi* poco después, y más adelante en el texto vuelve a este recurso *Fuere multi qui de linguarum antiquarum...fuere qui* con una variante *non rari etiam qui*.
- *Inter: Inter omnes cogitationum, consiliorum, actionum, curarum, studiorumque rationes, quibus humanus animus in hac mortali vita teneri atue exerceri potest, nullum genus est quod* (prol. principal) *Verum enimvero, inter tam multa piorum et eruditorum virorum...illud unum (De actione) At vero inter eam primi illius et integerrimi humanae vitae status (De ponderibus) Inter eas enim omnes optimas ingenii exercitationes (Exemplar) At vero inter ea omnia rerum genera quae ad eius quae in sacris continentur libris sapientiae apparatus pertinent... (Exemplar)*
- Genitivos plurales que dan paso a un tema concreto: *Rerum omnium, quae ...naturas, causas, efficientiam, motus, actiones, fines, denique... (De arcani sermonis interpretatio). Duarum artium, post literarum studia, nobilissimarum (De actione) Quarum in rerum numero, unum genus est eorum quae (Phaelg) Earum omnium rerum quae in hac universitate conspiciuntur, natura, proprietatibus et efficacia, nullo certior indice quam tempore demonstrari et cognosci potest (Daniel).*
- *In: In omnibus libris, quicumque hactenus vel soluta oratione vel carmine (De actione) Cum in eo studiorum genere, quibus studiis aetas puerilis informari solet (Phaelg)*
- *Descriptionem terrae Chananaeorum... expressam vobis exhibemus (Chaleb)* Destaca en primer término el tema, para luego retrasar y distraer su tratamiento con la inclusión de incisos. De modo parecido en el *Exemplar* se comienza hablando del intelecto humano, para continuar con los misterios que se le plantean: *Cum animus sit praecipua pars hominis.*

La introducción de observaciones secundarias, ilustrativas de la idea principal, pero que desvían con su notable información el interés de ese argumento principal, por ej. en el prol. *De actione* la frase encabezada por *utpote*, que se sigue de una consecutiva muy expresiva, porque ejemplifica encarecedoramente el argumento anterior y de otra frase negativa de insistencia. Cada una de estas frases se articula con dobles miembros, de manera que la amplificación se abre en elementos sintácticos que admiten un despliegue de dos en dos. *Vtpote*

*ad iuvanda et promovenda...institutus et susceptus* y en la siguiente oración del periodo *utpote...divinarum et humanarum...utilissimus et dignissimus...cognitione usuque...Iothae et apicis...negligendum et considerandum...certissime et clarissime*.<sup>35</sup>

Otra dilación en el avance del texto puede cargarse de intensidad cuando se trata de presentar la doctrina de las actitudes y gestos (*De actione*): *argumenta, quae cum ad prophanorum, tum vero praecipue ad sacrorum librorum rationes explicandas feliciter a multis tractata sunt, unum illud cum primis ad eam rem opportunum* pero cuya aparición se retrasa con otra frase de refuerzo *quod partem illam inter homines significatissimam et efficacissimam continet*.

Los recursos retóricos más empleados tienden al encarecimiento del mensaje. No obstante, no se desbordan profusamente en patetismo ni se concentran demasiado, sino que tienden solamente a dar alguna coloración a la seriedad de los contenidos que trata:

- Así la gradación intensiva, que va precedida de una cierta contención. En algún párrafo se presenta un pensamiento que no se desarrolla de manera amplificativa, sino sintáctica, para después hacer la escala de motivos; en el prólogo al *De actione* no se corta la progresión con la *gradatio*, sino que se mantiene una cima amplificándola ligeramente.<sup>36</sup> Además, desde el punto de vista del contenido, presenta tres ejemplos de lugares de la Escritura que reclaman interpretación, e incluso una cita horaciana (*Ep.* 1,10,47), para reforzar la conciencia de que todo au-

<sup>35</sup> De todas formas, la amplificación por bimetración se emplea con regularidad en el mismo prólogo desde el principio: *multis et variis...monumentis exemplisque...agnoscimus et probamus...actionum et cogitationum...studiose et copiose...copiose tractatum atque non aperte indicatum...studio et consilio...rerum ac verborum...observationes et explicationes...conscriptis et deductis...utilitate et laude...antiquis et nostrae aetate eruditus...eruditus et cupientibus viris...vehementer magnoque cum fructu...alii aliis vero...veterum et iuniorum...et refarciendam et instaurandam...antiquorum et nostri saeculi doctorum...rerum et verborum...multi rursus multi...terrae situ terrarumque partibus et naturis...alii alii...gentium et personarum...moribus et ritibus...vel vel...iuvanda et promovenda...institutus et susceptus...artium et linguarum...*

<sup>36</sup> *Etenim non sine magno multorum locorum cognitu dignissimorum apud omnes auctores detrimento, hoc argumenti et tractationis genus desiderari possit* (comienza la amplificación sintáctica) *quando multa apud antiquos loca sunt, quorum exacta sententia et significatio, nisi perspecta actionis ratione, haberi non potest;* (comienza la gradación, que contiene otra menor en sí) *atque eiusmodi loca non satis aperte cognita, non nostris modo hominibus, sed antiquis etiam, immo et doctis, aut alias rerum* (ampliación sintáctica) *de quibus ageretur,* (continúa con una insistencia) *non omnino insciis, magnam iniecerit difficultatem, duraturam etiam ad posterus usque, nisi a scriptoribus ipsis interpretatio fuisset etiam apposita,* (ampliación sintáctica) *cui rei docendae unum et alterum exemplum adferre modo satis fuerit.*

tor deja claves para sus lectores, que es preciso explicar. Otra gradación, que ilustra con gran patetismo el tema de la injusticia en el *De ponderibus* se adorna con series paralelas de virtudes y vicios.<sup>37</sup> Gradación rápida combinada con negación: *nihil iucundius, nihil praestantius, nihil denique optabilius esse potest ac debet* (*Phaleg*). La elegante combinación de tres interrogaciones retóricas en el prol. de *Daniel* (*Sed quid tandem est quod...? Quid propriam...? Quid denique...?*)

- Recursos de carácter consecutivo y deductivo, que muestran un plan ordenado en la interrelación de los motivos temáticos: *hinc*, a veces reforzado por *igitur, ex his colligere ac certum habere possumus* (*De ponderibus*) *ex ea etenim conici facile potest* (*Phaleg* con preguntas) *Ex quo fit ut* (*Daniel*) Más elaborados en el prefacio principal: *Hinc autem illud aperte conseui videtur...; Itaque facile conicere licet...*
- La praeterición: *Qua quidem in re...nemo...ignorat. Quid autem in hac parte praestiterint, et quantum suis laboribus ...non est nostrum indicare.* (*De ponderibus*) *Quantum autem illa per hunc virum menti mea impressa, sacrorum locorum imago mihi utriusque Testamenti libros postea legenti ad multa, quae in illis libris continentur, non cognoscenda contulerit, non est quod hic referam; satis quippe res ratioque ipsas docere hoc confirmareque potest* (*Nehemias*). Con un efecto reducido, como fórmula para terminar el discurso: *Nobis enim non fuit propositum... disputationes in sacro hoc Apparatu persequi, sed ea tantum perstringere, quae studiosos homines in sacrorum librorum lectione adiuuare poterunt*
- Disyunción<sup>38</sup> intencionada y artística de adjetivo y sustantivo mediante una *correctio* y después con relativas (*Chaleb*): ***sublata*** **aut *saltem emollita asperitate*** *ac difficultate illa, quae lectores, quominus **simplicem** sententiae, quae sacris in libris prima spectanda est, intelligentiam consequantur, impedire posset; ad **arcanam** illam, quae iis-*

<sup>37</sup> *Ardens illa rerum omnium occupandarum cupiditas...* va seguido de la serie de los vicios: *fraudes, calumniae, oppressiones, inimicitiae, rapinae* y después se aplica a la explicación de *hhamazz* como *omnia iniuriarum et fraudum genera*, recogiendo la serie de manera reducida y enfrentado a lo que no es, la serie de las virtudes, anticipada por *iustitia atque aequitate*, que se desarrolla en *aliis benefaciendi desiderio et charitate y sobrie, pie et caste vitam agere; de la ardens cupiditas se ascende usque adeo vero immanis haec cupiditas invaluit et ita altas in hominum mentibus radices egit, ut...* y más adelante se retoma el motivo *Cum vero illa, quam iam diximus, cupiditas, ita hominum praecordiis inhaeret, ut...necesse tandem fuit...eam coerceri.*

<sup>38</sup> Vid. LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria*, Madrid, 1990 (3ª reimp. de la 1ª ed. de 1966) Párr. 739-740.

*dem sacris continetur libris, aeternae beatitudinis doctrinam facilius perveniant.* El artificio permite asumir también en lugar central la cláusula de crético dicoreo *intelligentiam consequantur*; además se emplean los recursos de repetición por sinonimia (*asperitate ac difficultate*) y con *variatio* (*sacris libris*). Poco después se añade la repetición a distancia que pretende relacionar dos párrafos (*Chaleb*): *Quo quidem labore nostro, sacrae scripturae studiosis neque parvum adiumentum minimeque, ut spero, iniucundum attulimus... Atque is quidem labor, qui positus est in commisuris illis disingendis ei, qui modo utilitatem quae ea ex re provenit, cognoscat, non gratus atque iucundus esse non potest.*

- Polypoton: *de caelo ipso, caelorum ac syderum motu, de toto illo quod inter caelum atque terram est (Phaleg)* Se encuentra también el uso de los posesivos combinado a manera de *polypoton* y *adnominatio* o *paronomasia* para terminar el discurso de una manera quizá algo afectada el prol. *De ponderibus. digna certe eam esse existimavimus cui suus etiam in Regio hoc opere locus daretur, ut sacrorum librorum studiosi atque adeo tota Catholica Ecclesia, cui nosmetipsos ac nostra omnia nos debere agnoscimus, ex nobilissima hac arte ac nostris hisce laboribus aliquam perciperent utilitatem.*
- Recursos no tan elaborados, cuya aplicación no comprende un texto extenso: sinonimia con *adnominatio*: *ditionis ea cognoscere, quae ad abditam illam et penitioem doctrinae partem aditum patefaciunt*; sinonimia y repetición (*Chaleb*) *exiguo temporis spatio ... expugnata et occupata... temporis ipsius brevitatis... ad expugnandam*; juego de aliteración y repetición (*Chaleb*): *tanti illam regionem olim factam esse, quod una ex omnibus orbis terrarum partibus divinae requietis nomen obtinuerat, atque inter terrena Dei promissa erat singulare quodam eius quietis exemplum, qua quiete pii homines, post absolutam hisce in terris peregrinationem, in regno Dei fruuntur*.<sup>39</sup> Aliteración simple en nasal y labial (*Chaleb*): *cum ipsa nimirum, maximum miraculum et perpetuum quoddam sit monumentum omnibus miraculis abundantissimum.* En el prefacio principal (...) *Quorundam hominum iudicio obtinuisse; quosdam etiam ab eo, obscuritatis et maximae difficultatis opinione concepta, abochorruisse obser-*

<sup>39</sup> Se continúa un poco más después en: *regnat... labores... recto... inter... regionis... reliqua... dispergi.*

*vavimus.*

- En casi todos los prólogos da mucho juego el uso de las negaciones, tanto la lítotes, como la acumulación de frases y párrafos negativos para destacar una afirmación singular.<sup>40</sup>

El género de recursos empleado en varios de los prólogos se adapta a las formas del estilo histórico. Son pequeños detalles, como el *incerta pro certis* (SALL. *Cat.* 17,6 ; 20,3 y *Iug.* 83,1) *debellare* usado por los humanistas de su tiempo que es sobre todo liviano. También algunas veces la elección de expresiones recuerdan el lenguaje de Plinio (*Nat.* 34, 24, 7 *In qua legatione interfecto senatus statuum poni iussit "quam oculatissimo loco" eaque est in rostris con el oculati<sup>41</sup> testes sumus* del pról. de *Channan*) *internascere* *Nat.* 18,146,2). En el empleo de *utpote* y *quippe* recuerda la historiografía de la Edad de Plata de las letras latinas. La expresión *ab ineunte aetate* ciceroniana, pero empleada también por Livio, Suetonio y Valerio Máximo también puede tener una referencia historiográfica. Sorprenden los párrafos autobiográficos: *Cum in eo... ab initio versatus essem... tum... tum... posui... Cum ad eam accederent... tum... tum... habui... cum eius descendae causa... contulissem... cumque in illis ipsis Academiis versarer, in quibus... consumpseram... applicueram... capiebam* (*Phaleg*). *Cum puer in extrema Baethica parte, qua hoc tempore Extrema-dura dicitur, educarer* (*Nehemias*). También la estructura de párrafo en la que se presenta primero la idea principal en una frase, y después se le añaden otros comentarios circunstanciales.

Algunos fragmentos se muestran más elaborados en cuanto al orden retórico:

- Así en el prólogo a *Phaleg* se observa una cierta simetría entre párrafos sucesivos encabezados por *equidem* (*Phaleg*) simetría trimembre: *praesertim cum id eo 1maiore animorum coniunctione, 2rerumque omnium commoditate, ac 3maiore affinitate fiat, ... 1mutuis inter se discordiis, 2linguarum similitudine, 3animorumque dissensionibus laborabant ... 1diversos agebat ... 2anxios ... 3solicitosque ... 1eos... pericula ... 2eos... inopia ... 3eos... fragilitas* (en un mismo párrafo del

<sup>40</sup> Por ejemplo en el *De varia lectione: Vt ne quid non verbo tantum, sed nec minimorum etiam apicum detrimenti in eo fieret, (afirmación) omnibus modis et rationibus fuerit prospectum. Nulla autem eius conservandae commodior ac certior ratio visa fuit...* La mayoría de los ejemplos que podemos encontrar se parecen a esta última frase. En el pról. al *Exemplar: nulla apud veteres fuit unquam dubitatio... nullo prorsus excepto, nullaque adhibita distinctione... ut.*

<sup>41</sup> También se puede leer una expresión con este término en ISID. *Sent.* 3,704 *caeci ad contundendam lucem et oculati ad tenebrarum aspiciendum errorem.*

*Phaleg*

- Una antítesis sostenida durante varios párrafos marca la insistencia en la unidad eclesial con la contraposición unidad/diversidad, unión/separación: *inter se distantes, diductae sunt, una generis communitas coniungit, una omnium natura eos inter se facile conciliat? Etsi vero singularum nationis diversa fuerunt instituta, diversa linguarum genera, diversi antea religionis cultus, attamen uno omnes animo esse debere, atque adeo unum corpus coire posse videntur... in unius Catholicae Ecclesiae communionem convenire possunt, quam olim hominum genus ex uno communi omnium terreno parente procreatum in unam societatem copulari poterat* (con la imagen del arca de Noé, en el *Phaleg*).
- Hace un juego de onomasiología con las diversas maneras de expresar el impedimento empleando recursos a veces sintácticos, a veces léxicos: *maiori cum difficultate ... Nullum vero iam impedimentum, nullave tanta potest esse difficultas, quae quominus ... iis quid potest esse impedimento, quominus ... quid est quominus?... impedire eos possit? (Phaleg) Grupo de tres que desarrollan esta última interrogación num pericula, num leones, num venena?*

De modo semejante a los comienzos de párrafo, se puede advertir una cierta uniformidad de matices en los finales, en los que suele pedir que el lector acepte las características y contenido del tratado que se presenta, y hace preces por la continuación y eficacia de la labor exegética, con la ayuda de Dios. Así en el (*De ponderibus*) habla del estilo: *Brevis illa quidem, et propter assiduas occupationes, quibus distinemur, verborum copia et amplificatione denudata* al modo de una carta al lector. De ese tono son algunas peroraciones, como la del *Exemplar*: *ut speramus, opus in quo omnia haec latius explicabuntur, aut a nobis aut a quopiam alio proficiscetur. Interim vero nostros hosce labores, quod eo lubentius susceperimus, quo eos vobis gratiores fore intelligemus, aequo animo accipite*. En el pról. de *Daniel*: *Nostros autem conatus... Deus nobis est testis*. En el *Nehemias*: *dabitur porro nobis a Deo, uti speramus, aliquando opportunitas plura ac pleniora in hoc etiam argumento describendi*. El motivo es obligado, y no falta en el prólogo al lector de la Biblia de Cisneros: *Quae omnia lector studiose benivolo gratoque animo suscipito, et ad divinae sapientiae cognitionem referto. Ita enim fiet, ut bonorum laborum gloriosus sit fructus, et tu tandem intelligere incipias quantum reliquae humanae sapientiae lectiones a caelestium literarum nectare superentur. Vale*.

Se pueden recordar también algunas características gramaticales: unus como artículo *ab uno mari ad alterum usque* (*Phaleg*) uso de *plus* en lugar de *magis*: *plus mihi hisce in libris, quam apud quemvis alium ex antiquis scriptoribus* (*Phaleg*) perífrasis perfectiva resultativa *perspectam*<sup>42</sup> *habere potest* (*Phaleg*) *Geographia opus habere*/por *opus esse potest* (*Phaleg*) *domus* de 4<sup>a</sup> (*Phaleg*)

La elección del vocabulario parece mostrar a veces una cierta preferencia por algunos términos: *cupiditas* por *ambitio*, *aviditas* marca aún más la pasión y el interés malsano de poseer sin medida; *peragrare* (*Phaleg* y *Chaleb*) *invisamus* (*Phaelg*) *maiori* ablativo (*Phaleg maior cum difficultate/ ac maiore facilitate*) *montosus* por *montuosus* *Vulg* (*Deut.* 11,12) *subdifficile* (*Chaleb*); *siticulosi*<sup>43</sup> (*Chnaan*); las palabras ciceronianas *pertimescere* (*Phaleg*), *subobscurum*<sup>44</sup> (*Chaleb*) *adamare* (*Phaleg*) *equidem* (*Phaleg*) *sedulitas* (*Thubal-Cain*) *suppeditus* (*De actione*) *permulti* (Principal) *officiosum* (*De actione*) son indicio de sus lecturas clásicas (no aparecen, por ejemplo, en el diccionario ciceroniano de A. Schoro *Phrases linguae latinae ratioque observandorum eorum in auctoribus legendis*, Lipsiae, 1592. La palabra *praecordia* es poética, empleada por Horacio en epodos y sátiras. Empleo de la palabra técnica *intervallum*, que se usaba en la tradición técnica de la geometría boeciana con el significado de *dimensiones*, referente a las tres dimensiones del espacio, como se ve en el prólogo del *De arcani sermonis interpretatione*. Cuando se sirve de una expresión antigua como *iter facere*, empleada en la Vulgata, y preferida por Beda el Venerable en sus comentarios al Génesis y al Evangelio de San Lucas, podemos recordar también su vigencia en época más cercana a Montano, pues la emplea Rodrigo Jiménez de Rada en su *Brev. Hist. Catholicae* (6,38). Más curiosa es la adopción del adjetivo *montosus* frente a *montuosus*. Parece un poco descabellado conjeturar que la elección de esa palabra en pról. del *Chanaan* pueda tener que ver con el uso de esa palabra por el místico Jan van Ruusbroec en *De ornatu spiritalium nuptiarum* de 1552. Más probable parece una elección de la palabra poética (VERG. *Aen.* 7,744 *Et te montosae misere in prolelio*

<sup>42</sup> Puede haberse inspirado en CAES. *Gall.* 7,54 *perfidiam Caesar perspectam habebat* o bien SEN. *Dial.* 4, 10 *Non irascetur sapiens peccantibus. Quare? Quia scit neminem nasci sapientem sed fieri, scit paucissimos omni aevo sapientis evadere, quia conditionem humanae vitae perspectam habet.*

<sup>43</sup> HOR. *Ep.* 3,16 *siticulosae Apuliae*; PLIN. *Nat.* 23,104 *siticulosae*; VITR. *Arch.* 7,2 y 7,13.

<sup>44</sup> También abundantemente empleado por San Ambrosio y San Agustín.

*Nersae*) frente a la prosaica (CAES. *Civ.* 1,66; 3,42;3,49). Orosio en su obra histórica emplea *montuosus* (*situ terrarum montuoso et aspero* en *Hist. Adversos paganos libri VII, 1,2*) al igual que San Jerónimo en su *Tract. in LIX psalmos* (salmo 96) y en la Vulgata. También pueda tratarse de una distinción ficticia por una deficiente tradición textual. Aprovechando la oportunidad de esta variante, podemos recordar la anotación del *Ars Ambrosiana. Commentum anonymum in Donati partes maiores* en el apartado *De nomine, de qualitate* 146: *Derivativa autem ideo dicuntur, eo quod per ea creaturam trahentem principalis creaturae naturalem formam cernimus, ut **montuosus**, sive similitudinem nascendo vel frequentando, ut **Montanus**.*

Algunas imágenes resultan muy plásticas para la ejemplificación de contenidos y ésta parece ser la funcionalidad de los episodios biográficos o anécdotas. Así en el *Nehemias. demonstrabat saepe mihi puero, ex ore narrantis pendent*<sup>45</sup>

Se ha mencionado ya alguna relación con la literatura clásica latina. El prólogo del *Phaleg* aprovecha en su inicio<sup>46</sup> una frase de Cicerón en su discurso en defensa del poeta Archias (*Arch.* 4): *Nam ut primum ex pueris excessit Archias atque ab eis artibus quibus aetas puerilis ad humanitatem informari solet...*

## 5. Conclusión.

En los prólogos se reúnen gran número de motivos que reflejan la variedad y la riqueza del pensamiento de Benito Arias Montano. Dejando aparte la cuestión de cuándo pudieron ser escritos, si es que tenemos razones para dudar de las fechas que se consignan al final de cada uno, podemos observar indicios notables de gran número de las enseñanzas que él desarrolló en otras obras y composiciones artísticas.

Pero también se produce un cierto diálogo personal con la cultura de su tiempo, con la historia más reciente de la exégesis, y con la tradición antigua, que le lleva a introducir referencias a ellas. En un

<sup>45</sup> Que para nosotros han tenido, por otra parte, gran valor documental, como se ve en el artículo MOROCHO GAYO, G., "Trayectoria humanística de Benito Arias Montano. I. sus cuarenta primeros años (c. 1525/27-1567)", en *El humanismo extremeño*, II, 1997, 157-304, en particular, pp. 164-165.

<sup>46</sup> *Cum in eo studiorum genere, quibus studiis aetas puerilis ad humanitatem informari solet, ab initio versatus aetatis esset.*



lugar muy destacado debe figurar el diálogo de continuidad con su precedente, la Biblia Complutense; este diálogo tiene consecuencias también sobre la forma y el tratamiento de los prólogos.

Además, se ofrecen numerosos ejemplos de configuración artística de la expresión, sin que su ornato oculte o dificulte la comprensión del pensamiento, sino que mediante la relación a distancia entre elementos repetidos o graduados, guíe al lector a una comprensión más global del mensaje que pretende transmitir. En todo caso, frente a otros prólogos de ediciones bíblicas, se advierte una gran variedad de temas, una diversificación y especialización de estos estudios que la singulariza especialmente.

Las estrategias comunicativas más empleadas son: la reducción de lo universal a lo particular, la afirmación a la que se le añaden glosas circunstanciales, y la expansión de los elementos que articulan un pensamiento oracional. Con menor frecuencia construye un párrafo en torno a una palabra, que por su valor sustantivo y conceptual puede guiar la referencia dentro del discurso de unas partes a otras. La fragmentación de una idea en párrafos sucesivos muestra la capacidad de enriquecer y variar el comentario.

La relación intertextual con los prólogos de la Biblia de Cisneros parece no sólo un requisito de su aprobación por el rey, sino también un reconocimiento y aprovechamiento de la labor de la genera



*Francisco R. de Pascual, oco*

---

**Nuevas aportaciones a los estudios sobre el Císter y proyectos para el futuro (Consideraciones a la sombra del Humanismo del siglo XVI)**



**N**ingún grupo humano conmemora un acontecimiento si esa restrospección no refuerza su esperanza en el futuro, y coopera en la construcción de la ciudad futura que la fe promete más allá de las individualidades.

En estos últimos años no solamente ha habido una mirada retrospectiva hacia el Cister primitivo (IX Centenario de la Fundación de Cister, 1998), I Congreso sobre Humanistas Españoles (1995), IX Centenario del nacimiento de San Bernardo (1992), etc.; además, han visto la luz una serie de publicaciones que enriquecen grandemente el acervo de conocimientos sobre esta institución monástica occidental, publicaciones que poco a poco se van abriendo paso en el mundo de la investigación y van ayudando a numerosos estudiosos a corregir visiones y opiniones del pasado hoy ya insostenibles documentalmente y, por otra parte, van proyectando nueva luz que ilumina sin duda el camino para nuevas andaduras.

Nos parece oportuno volver sobre algunos pasos ya dados porque parece ser que no todos los estudiosos del hecho cisterciense están al corriente de algunas publicaciones que vamos a reseñar a continuación.

La celebración en la Abadía de Viaceli (Cóbreces, Cantabria) y en la Universidad de León del “I Congreso de Humanistas Españoles” tuvo una gran repercusión en el ambiente de quienes se sienten interesados no sólo por el Cister Español, sino también entre quienes, hasta ese momento, y fundamentalmente en los ambientes monásticos, desconfiaban que histórica, cultural y espiritualmente hubiera “algo” interesante y enriquecedor para el Cister de hoy entre los monjes de los siglos XV-XIX, sin que tal actitud constituyera una negación de los innegables méritos y monumentos literarios a cargo de figuras señeras y “legendarias”, de quienes se conocían sus nombres, algunas de sus obras, y que eran citados de vez en cuando por investigadores y estudiosos.

La publicación de las Obras Completas de Cipriano de la Hueraga, si bien no ha sido un “boom” en los ambientes monásticos, hay que

reconocerlo, si ha contribuido a despertar una nueva sensibilidad y ha sido un fuerte aldabonazo en las mentes de muchos monjes y monjas cistercienses, y otros estudiosos afines a las letras y cultura cisterciense, y ha puesto de manifiesto que, en contra de lo que algunos piensan, no sólo conviene esquematizar la vida de un grupo social construyendo las *curvas de vida* individuales de cada uno de sus miembros diferenciados según sus relaciones con el medio externo, sino que también hay que hacer la “suma” advirtiendo en ese grupo, junto a las curvas individuales, otras curvas también notables, dotadas de puntos singulares (e incluso de “nudos”) correspondientes a experiencias interiores y exteriores de certeza (incluso de angustia) por las que han encontrado los “resolventes psíquicos” en las aventuras individuales y colectivas en ese medio. Convertidas primero en “situaciones dramáticas”, inteligibles muy posiblemente para los protagonistas y desenmarañadas para los otros a continuación.

Dado que la duración en que vivimos tiene una orientación no podemos concebir la historia de un grupo humano (de una cultura, de una sociedad, etc.) más que postulando una continuidad estructural finalista (contra lo discontinuo que es accidental), Así, la finalidad histórica debe hacerse inteligible “interiormente”, pues concierne a la persona, que es la única que extrae el sentido del devenir común (y no al individuo, elemento diferenciado dependiente del grupo social que sigue siendo su fin natural).

Esta concepción finalista “interna” y “personalista” de la historia humana ve ahí una *solidaridad* real y eficaz del devenir de las personas excepcionales con las inquietudes del resto de la sociedad o grupo. Para mayor comodidad del esquema podemos decir que no hay más que un número limitado de temas y “situaciones dramáticas” posibles en un medio social (Aristóteles, Gozzi, Goethe, Thompson); pero rara vez se resuelven, pues los que resuelven sus peripecias son hallazgos estrictamente personales, o mejor, tomas de conciencia recapituladoras de la persona en actos “testimoniales”, irreductibles a las presiones del medio, a las yuxtaposiciones de átomos anecdóticos (fenómenos, *nawadit*), a las estructuras fortuitas de la estadística, a los roles de organismos institucionales y a las funciones folklóricas (G. Dumézil), que se expresan en proverbios sapienciales y máximas filosóficas (Westermarck) y el asentimiento a los arquetipos (Jung) u otros esquemas combinatorios arbitrarios por los que una sociedad se

engaña a sí misma, creyendo poder formular con tales cosas una representación que explica su pasado y anuncia su futuro.

El primer trabajo que quiero presentar a esta comunidad científica es el realizado por Juan María de la Torre, ocsó, titulado *Presencia cisterciense: Memoria, Arte, Mensaje*<sup>1</sup> Se trata de una síntesis seria y completa, además de muy personalizada y peculiar, del acontecimiento cisterciense.

Cuando ve la luz este volumen ya han aparecido dos estudios de gran altura científica: la edición crítica de los *Documentos primitivos de Cister* y de los *Usus Conversorum*.<sup>2</sup> Estas dos obras<sup>3</sup> pasan a ser ya de consulta obligada y referencia inexcusable en cualquier estudio sobre el arte, la arquitectura y la espiritualidad del Cister primitivo.

Hace unos años, otro estudio de gran calado quiso “recopilar” las diversas orientaciones y reflejar el estado de los estudios e investigaciones sobre el Cister medieval y ofrecer a la luz pública de un modo científico a la vez que divulgativo las opiniones de diversos investigadores sobre la tan traída y llevada “unidad” o “unanimitad” cisterciense.<sup>4</sup>

Con motivo de la celebración del IX Centenario de Cister, 1998, se traduce y edita por primera vez en español (y también en francés y en inglés) el *Gran Exordio de Cister*<sup>5</sup>, obra que si no es decisiva por su valor histórico, lo es desde el punto de vista del valor experiencial del carisma cisterciense y de su inserción y desarrollo en las diversas naciones o culturas europeas del medievo.

Esta publicación, por ejemplo, ha planteado algunos “problemas”

<sup>1</sup> Colección “Espiritualidad Monástica, nº 47”, Ediciones Montecasino, Zamora 2000, 21x14 cms., 697 págs.

<sup>2</sup> *Consuetudines Monachorum Cisterciensium*, edición crítica bilingüe latin-inglés: “Narrative and Legislative Text from Early Cîteaux”, Latin text in Dual Edition with English Translation and notes, edited by Chrysogonus Waddell OCSO, *Cîteaux: Commentarii Cistercienses*. Studia et Documenta, Vol. IX [Abdij Nazareth, B-2960 Brecht] 1999, 524 págs. y: *Cistercian Lay Brothers. Twelfth-century usages with related texts*, Latin text with English Translation and notes, edited by Chrysogonus Waddell OCSO, *Cîteaux: Commentarii Cistercienses*. Studia et Documenta, Vol. X [Abdij Nazareth, B-2960 Brecht] 2000, 22 págs.

<sup>3</sup> cf. Magdalena Aust, *Los primeros documentos institucionales de Cister. Primera mirada sobre la edición crítica de las “Consuetudines Monachorum Cisterciensium” a cargo de Chrysogonus Waddell*, en *Cistercium* nº 220 (2000) 945-959.

<sup>4</sup> Jean-Baptiste Auberger, *L’Unanimité cistercienne primitive: Mythe ou réalité?*, *Cîteaux: Commentarii Cistercienses*. Studia et Documenta, Vol. 6 [Abdij Nazareth, B-2960 Brecht] 1986.

<sup>5</sup> Conrado de Eberbach, *Gran Exordio de Cister*, Edición Conmemorativa, Conferencia R. E. Cisterciense, 1998, texto español, 27,5x21 cms., 458 págs.

a los lectores actuales, como los plantea la exégesis bíblica de los humanistas y escrituristas de quienes nos ocupamos en esta reunión científica.

Los relatos del *Gran Exordio* desvelan, en un mundo perecedero, la presencia inmarcesible de una Verdad sagrada, la ven aparecer, como los místicos de nuestro siglo de oro español y como los exegetas humanistas que comentan el *Cantar de los Cantares* y otros libros bíblicos, guiando a los elegidos en su penetración hacia la Fuente divina silenciosa de donde surgió antaño su destino, y donde se absorberá su aspiración interior, con desprecio de toda táctica premeditada.

Y el testimonio supremo de los místicos cistercienses medievales como el de los humanistas se realiza superando los equívocos y las ambivalencias, atravesando de frente las líneas del miedo, el peligro, la duda, pues no es sino a través del sufrimiento mortal de la prueba deseada como se puede acceder a la Unión con el Uno, con la Esencia divina desarmada, sola, desnuda.

La *academia* del humanista –como la *schola* cisterciense– no pretenden en su disciplina la razón práctica de escalar un puesto en el escalafón del poder social. El humanista no pierde nunca de vista aquel sentido aristotélico de *scholê* con relación al ocio de la contemplación, *theoría*. En la academia humanista se da una aproximación a la *escuela claustral*, nos referimos al cenáculo del filósofo que propone (y aplica) una disciplina a sus discípulos para rebasar los niveles de las necesidades carnales y vivir en los ámbitos de la inteligencia y de la verdad. Esto requiere también una separación del mundo, silencio y soledad.

Es que la *escuela* sirve fundamentalmente para *enseñar y aprender* el arte de leer la vida. Lectura vital, existencia y comprometida. Pero los cistercienses medievales, como los humanistas españoles de los siglos XV y XVI, necesitan de una forma u otra en su vida contactos con la ciudad. La vida tiene otras exigencias imperiosas, distintas de las que presenta las estrecheces de la vida claustral. Es digno de considerar cómo la nueva comunidad cisterciense, de Cîteaux, a través de sus conversos, o de sus *monachi mercatores*, acuden a las célebres ferias de Troyes, lugar no sólo de intercambios comerciales sino también de contraste de mentalidades.

En Troyes precisamente los cistercienses van a contactar con una célebre *escuela*, la conocida *Yeshivah de Rashi*, importantísimo centro



talmúdico del centro Europa, que goza de enorme reputación. El judaísmo del norte de las Galias, que desconoce convulsiones y conflictos en el ámbito de la filosofía y de la fe, provocados por la difusión de conocimientos y la creatividad en las ideas, se mantenía inmerso en el estudio de la Biblia y del Talmud.

Una comunidad judía existe en Troyes aproximadamente desde el año *mil*. Si no es muy numerosa, tampoco se mantiene aislada de sus vecinos los cristianos. En sus casas y para sus servicios domésticos no se cuestionan lo más mínimo por acoger a cristianos, hombres o mujeres. El crecimiento de la colonia judía se debe a la importancia cada vez mayor de las ferias de Troyes, que atrae a comerciantes y mercaderes judíos.

El judaísmo medieval francés no se puede desdeñar a la hora de centrarse en el espíritu de la *escuela de Cister*. La *yesivah judía* y la *schola cisterciense* coinciden en su base común: el nuevo *homo oeconomicus*, aunque en contextos diferentes. La *yesivah* se enmarca en la ciudad; la *escuela cisterciense* sigue centrada en la soledad de los valles o las vegas. Pero coinciden en los mecanismos de subsistencia, una economía de beneficio común, que exige una intensa cohesión de cada comunidad y determinados comportamientos éticos y espirituales, elucidados por un mismo texto inspirado, la Biblia. Comprendemos de este modo la connivencia en un encuentro común en vistas a elucidar el texto bíblico.<sup>6</sup>

La Orden Cisterciense, como nuestra Congregación de Castilla española, se fundan en la unanimidad de una actitud fundacional: la *concordia referencial*. Y la concordia requiere necesariamente un argumento escrito ineludible: la *Concordia bíblica*. Un texto de base que, hay que insistir, no es precisamente la *Regla* benedictina, sino el escrito más antiguo que poseemos de la Orden, el *Monitum* bíblico de Esteban Harding, redactado en 1109. Una concordia que establece Esteban Harding en la *Veritas hebraica* de la Vulgata de San Jerónimo.

Sobre esta concordia referencial Cister elabora sus antifonarios, leccionarios, misales, breviarios; practica idénticas observancias, ritos litúrgicos, organización... Esta concordia genera un centralismo peculiar.

<sup>6</sup> G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, París, 1990; Id., *l'exégèse chrétien de la Bible en Occident medieval*, París 1999.

Hasta ahora, gracias al trabajo realizado por J.M. Canivez entre 1933 y 1941 consistente en la edición de la serie completa de las decisiones o estatutos de los Capítulos Generales cistercienses puso al alcance de los estudiosos una importantísima masa de información vasta y variada: los ocho volúmenes de los *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116-1786)*, constituyen, pues, una referencia insoslayable para cualquier investigación documentada en torno al pasado de la Orden.

Esta colección de las decisiones de los Capítulos Generales Cistercienses comprende una dilatada serie temporal de siete siglos y, naturalmente, no presenta la misma fisonomía en todas sus etapas. Hay gran diferencia entre el magnífico realismo inicial, la inoperante rutina del medievo tardío o las puntillosas maniobras barrocas. En especial a partir de la Peste negra y del Cisma las actas incidían cada vez con menos efectividad en la existencia real de los monasterios, puesto que el Capítulo General tal como estaba planteado respondía cada vez peor a los nuevos problemas planteados.

Es bien sabido que precisamente en esta época de declive monástico surgió el movimiento congregacional, buscando introducir innovaciones y alteraciones considerables en las estructuras tradicionales y encontrándose con la irreductible oposición de los continuistas. No se trata ahora de repasar aquí el conflicto entre la Orden Cisterciense y la Congregación de San Bernardo de Castilla, la primera entre los monjes blancos. Baste recordar que a pesar de la animadversión de los superiores de la Orden la “regular observancia”, iniciada modestamente por Martín de Vargas (1425) con el apoyo pontificio, no sucumbió ante las dificultades y consiguió afianzarse y devolver la vitalidad religiosa a los cenobios de los reinos castellano-leoneses, cuya postración era proverbial.

Enemiga constante de las autoridades del Cister, la *Congregación de Castilla* era partidaria de los Capítulos “provinciales” o congregacionales y regulaba la participación en ellos de abades y monjes. La Santa Sede sostuvo tal orientación con todo un conjunto de privilegios apostólicos (sobre todo las bulas de 1425 -*Pia supplicum vota*- y 1437: *Etsi auctorum*) y consagró canónicamente la autonomía legislativa de los cistercienses observantes.

Comenzaron a promulgarse de este modo las decisiones o “definiciones” de los Capítulos de la *Congregación de Castilla*, que no necesita-

ban confirmación (por parte de la Orden) y cuya operatividad resultaba evidente, tanto más cuanto que los ideales del reformismo observante tenían un marcado cariz juricista y disciplinar. Al fin y al cabo la regulación minuciosa de la vida cenobítica a base de normas sensatas y concretas ha sido siempre característica del monacato latino.

Ya se ha insinuado la amplitud de la potestad de los Capítulos de la *Congregación de Castilla*.<sup>7</sup> La serie de sus “definiciones”, tras las oscuras y controvertidas décadas iniciales, se conserva prácticamente ininterrumpida desde 1498, ya en tiempo de su consolidación y expansión, hasta los decretos de excomunión del año 1835. La variedad y cantidad de las decisiones capitulares proporciona un copioso conjunto de datos, cuya importancia para el conocimiento de la vida de la Congregación, de sus monasterios, colegios, monjes y monjas excede toda ponderación.

Las previsoras disposiciones de los bernardos castellanos sobre la conservación y difusión de los documentos, en esta caso las actas de los Capítulos, y sobre la organización y cuidado de los archivos permiten contar con fuentes fiables a pesar de las numerosas destrucciones y pérdidas. No ha resultado, pues, una tarea compleja en exceso preparar una transcripción (actualmente recogida ya en soporte informático en una primera redacción) suficientemente creíble para el investigador. Por otra parte, la existencia de las sucesivas codificaciones de las definiciones, impresas entre los siglos XVI y XVII (el P. Damián Yáñez descubrió y publicó la primera compilación manuscrita del siglo XV<sup>8</sup>, no resta interés a la publicación de la serie completa de las actas de los capítulos congregacionales, puesto que ésta contiene muchísimas definiciones de carácter eventual nunca recogidas en una codificación e incluso aporta valiosas precisiones cronológicas para muchos de los textos ya conocidos.

Una cuidada edición de las decisiones o “definiciones” de los capítulos de la Congregación de Castilla, no sólo haría posible estudios más extensos y fundamentados acerca de la Congregación, que superasen por fin la benemérita síntesis de Ezequiel Martín (jes del

<sup>7</sup> cf. Francisco R. de Pascual, “Respuesta del Cister español al humanismo del siglo XVI”, en *Obras Completas de Cipriano de la Huerga*, Col. “Humanistas españoles”, Vol. IX, Estudio monográfico colectivo, León 1996, pág. 308 y ss.

<sup>8</sup> cf. Damián Yáñez Neira, “Los primeros Usos de la Congregación de Castilla”, en *Cîteaux XXXIII* (1981) 1-16, y *Compostellanum XXVI* (1981) 83-133; también: “Definiciones de la Congregación de Castilla de 1504”, en *Cistercium XXV* (1973) 279-288.

año 1953!), sino que además ofrecería no pocas nuevas informaciones sobre las distintas abadías y sobre monjes eminentes, como ya hemos comprobado. El proyecto supondrá aún un trabajo bastante largo, pero no es tanto si se tiene en mente el mucho servicio que prestaría. En ello estamos.

La revisión y “puesta al día” de la *Biblioteca Cisterciense Española*<sup>9</sup> de Roberto Muñiz, es otra de las tareas urgentes y necesarias que debería emprenderse con ánimo y decisión, pues son muchos aún los autores y sus obras que merecen el reconocimiento de ser editados, ya que debido a las buenas catalogaciones realizadas en muchas bibliotecas públicas y a los medios de que hoy disponemos esta tarea no resultaría tan costosa como hace treinta años, por ejemplo.

Todavía en el que fue el último “Plan de estudios” de la *Congregación de castilla* (Madrid, Imprenta de Eusebio Aguado, 1830) elaborado en 1828, en los artículos 70 y 90 se habla de la debida seriedad del estudio de la Escritura y de las lenguas hebreo y griego, respectivamente, y aún fueron varios los monjes bernardos que, en el momento de la exclaustación, pudieron obtener las cátedras de estas lenguas en seminarios diocesanos y universidades, como fue el caso del P. Jerónimo de Usera y Alarcón.

Lo que más sorprende en la lectura continuada de las definiciones, es que el espíritu de disciplina, observancia y seriedad dedicada al estudio se mantuvo a lo largo de cuatro siglos, y que fueron muchos los monjes que se sintieron orgullosos a la vez de ser cultores de la *Regla* benedictina, de los estatutos y definiciones de la Congregación y de vastísimos campos del saber místico y espiritual.

Las tareas de investigación llevadas a cabo con motivo de la edición de las *Obras completas de Cipriano de la Huerga* ha puesto de manifiesto y traído a la luz muchos aspectos de la vida intelectual de las universidades en el siglo XVI (la difusión del erasmismo en España en la década de 1520, por ejemplo) y la gran influencia ejercida en el

<sup>9</sup> BIBLIOTECA CISTERCIENSE ESPAÑOLA, en la que se da noticia de los Escritores Cistercienses de todas las Congregaciones de España, y de los de las Ordenes Militares que siguen el mismo Instituto, con la expresion (en la mayor parte) del Lugar de su nacimiento, Empleos, Honores y Dignidades, igualmente que el de sus Obras tanto impresas como m. ss. Su Autor *El P.P. Fr. Roberto Muñiz, Cisterciense de la Congregación de Castilla, Abad que ha sido de los Monasterios de Rioseco, Sacramentia, y San Martin de Castañeda, Examinador Sinodal del Arzobispado de Sevilla, y al presente Confesor en el de Santa Maria la Real de Huelgas cerca de Burgos*. Con las licencias necesarias, en Burgos: Por Don Joseph de Navas, Año de 1793.

terreno de la exégesis y la filología bíblicas por personalidades relevantes entre las que destacan algunos cistercienses. Todo esto encuentra su eco no sólo en las definiciones relativas a los colegios o a los estudios o a la provisión de cátedras, sino en la organización misma de las comunidades, que se mueven más al compás de las ideas humanistas que de los criterios vigentes en el medievo.

Las técnicas intelectuales, filológicas y hermenéuticas, empleadas en las escuelas conformaron los espíritus y las mentes de muchos monjes, de modo que resultó fácil que en muchos de ellos se diera a la vez una clara visión y sensibilidad para los temas del espíritu y excelentes capacidades para el gobierno de las comunidades y el mantenimiento del espíritu de la reforma.

Volviendo a las referencias anteriormente hechas a Rashi, podemos decir que éste confiere a la escuela un estilo neto y conciso. Su familiaridad con las tareas cotidianas de un granjero, de un artesano o de un comerciante le capacita para puntualizar sus explicaciones en comentarios improvisados con la única intención de esclarecer el sentido del texto para sus discípulos. Se sirve a menudo de la traducción aramea de la Biblia a través del *Onquelos* para fijar el sentido literal de una palabra. Aún más, cada vez que lo juzga útil confiere, en una transliteración hebraica, el equivalente en viejo francés de cualquier palabra difícil. Algo muy parecido hace Cipriano en su *Comentario al Cantar de los cantares*. Y en una edición reciente<sup>10</sup> de *El libro del Cillerero de Santa M<sup>a</sup> de Huerta*, vemos a un buen intelectual ocupado concienzudamente de la administración temporal de su monasterio, dejando caer en las páginas de su diario consideraciones sabrosísimas que no sólo describen los hechos como tales, sino que indagan sobre el *ordo*, *veritas* y *fundamentum* de los mismos.

Pero no vamos ahora a extendernos en temas hermenéuticos, ya estudiados y expuesto admirablemente ahora y en otras ocasiones por muchos de Vds. El objeto de esta breve comunicación, o presentación, es manifestar que cuanto más se profundiza en los estudios del hecho cisterciense con más claridad aparece la oculta corriente de sabiduría que lo mueve y empuja en las sucesivas olas del devenir histórico, y es quizá en los momentos de hegemonía de las corrientes

<sup>10</sup> Basilio Alonso, "El libro del Cillerero de Santa M<sup>a</sup> de Huerta. Edición del manuscrito", en *Cistercium* LV (1993) 735-830.

humanistas en España ( a otros países llegaría más tarde) cuando los propósitos de Bernardo de Claraval sobre la *escuela* cisterciense se hacen más patentes.

Los cistercienses de los siglos XVI y XVII, y así lo reflejan las definiciones mencionadas, apuntan a que los monasterios sean auténticas *escuelas* en las que se ofrezca a los monjes una introducción muy sistematizada en el ámbito de la experiencia espiritual; supone, como en Claraval y en Cister, un *nuevo arte*, un *arte espiritual* que sólo puede aprenderse en la disciplina del claustro, aunque también requiere grandes ayudas, y una de ellas eran los estudios. La *escuela* o *paraíso claustral* es muy distinta a la escuela universitaria o a la escuela clerical. Ambas oposiciones son indicio de las tensiones entre dos mentalidades, dos culturas: una monástica-rural y otra urbana, que enseguida se alzan a rango escatológico. Hay luchas y forcejeos constantes entre Jerusalén y Babilonia simbólicas.

También Arias Montano, en 1552 ó 1553 se retira a la Peña de Aracena. Cuenta él que le pareció encontrarse en medio de un delicioso paraíso, del cual fluían cuatro ríos que regalaban toda la tierra, y creía hallarse en la cima de un monte muy elevado, y desde aquella cima, con el favor de Dios, el auxilio de la Sagradas Escrituras y cierta luz que le alumbraba le parecía divisar el destello de la gloria de Dios. Quedó tan prendado y encantado de aquella hermosura, que desde aquel día hizo propósito de entregarse a la soledad todo el tiempo que pudiese, y libre de otros cuidados y preocupaciones darse a la contemplación de aquella grandeza y claridad que ya descubría y consagrar toda su vida a este menester... cosa que hizo mientras pudo. Pero dejó muy claro que hay unas prioridades muy claras en los espíritus de los humanistas bíblicos del XVI.

Precisamente, las mismas definiciones que hablan con frecuencia de cómo el monje bernardo debe amar la soledad, el silencio, el retiro del mundo y el cultivo de la ciencia divina en las Sagradas Escrituras, establecen mediante un derecho sabia y minuciosamente organizado lo que los primitivos cistercienses trataron de conseguir mediante la soledad en los valles y las bellas construcciones de sus monasterios.

En la *Congregación de Castilla* el derecho equivale al arte, y ni el derecho ni el arte nacen al azar. Nacen de un proceso creador consistente en organizar el caos. Va del caos al cosmos, del desorden al orden, del sin sentido al sentido. Y hablamos de sentido como sínó-

nimo de orientación. El arte es oriente para el hombre, despertándolo a la conciencia de la propia humanidad y le pone en movimiento de lo que espera llegar a ser. El hombre de Escritura del siglo XVI espiritualiza poetizando y vuelve la tierra habitable, esto es, la convierte en un paraíso, en su genuina expresión latina, lugar funcional y más espiritual.<sup>11</sup> Y toda la legislación recogida en las definiciones se orienta a que en cada monasterio bernardo se cultive la sabiduría silenciosa “en la fuente de la Liturgia, donde la palabra de la Ley y los Profetas se convierten en luz y guía del espíritu y, sobre todo, las palabras de Jesús de Nazaret, que son luminosidad de la mente y palabras de vida perdurable”.<sup>12</sup>

Además del derecho, los bernardos españoles mostraron un especial interés en surtir sus bibliotecas y organizar sus archivos con gran generosidad y dotación de medios. Lo demuestran numerosas “definiciones” y se avisa con sumo rigor a quienes demostraren descuido o negligencia en cumplir sus obligaciones.

“En su intensa labor de recuperación del saber antiguo, el Humanismo español de los siglos XVI y XVII presenta una importante actividad en relación con la literatura monacal griega de los primeros siglos del Cristianismo. La religiosidad del momento y el florecimiento del ascetismo y de la mística hacen que muchos humanistas vuelvan sus ojos al patrimonio de la patrística griega como auténtica fuente y tesoro de la espiritualidad cristiana”<sup>13</sup> Quizá las bibliotecas monásticas estaban ya bien surtidas de muchos fondos antiguos y los padres y autores clásicos del monacato oriental y occidental anteriores a san Benito eran generalmente bien conocidos por los monjes, aunque generalmente en florilegios y digestos.

Ángel Manrique, el famoso autor de los *Annales Cistercienses*<sup>14</sup> está también pidiendo a gritos una atención especial y urgente: la traducción al español de los cuatro gruesos volúmenes que componen su

<sup>11</sup> J.B. Auberger, “Esthétique et Spiritualité cistercienne”, en L. Pressouyre y Terryl N. Kinder, *Saint Bernard et le monde cistercien*, París 1990, págs. 120-137,

<sup>12</sup> Gaspar Morocho Gayo, “Formas de Lógos y la sabiduría silenciosa en los autores del helenismo y en los Padres de la Iglesia griega”, *Actas del I Congreso Internacional sobre Mística Cisterciense*, Zamora 1999, págs. 63-92.

<sup>13</sup> Cf. Jesús M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez & Antonio M<sup>a</sup> Martín Rodríguez, “Humanismo y literatura monacal antigua: la traducción de San Macario por Pedro de Valencia”, en *Actas del I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles*, León 1996, pág. 531.

<sup>14</sup> Ángelus Manrique, *Annales Cistercienses*, IV Vols. Lyon 1659.

obra, y de los cuales no se ha extraído la mínima parte de l gran riqueza que contienen. Con la traducción de esta obra, la actualización de la *Biblioteca Cisterciense* y la publicación de las *Definiciones* quedaría prácticamente cubierto todo el Cister español.

Si al principio de esta exposición de “curvas individuales notables dotadas de puntos singulares (e incluso de “nudos”) correspondientes a experiencias interiores y exteriores a cargo de los individuos y de los grupos”, son precisamente los *Annales* de Manrique ese eventual lugar de encuentro en el que podríamos encontrar las claves de interpretación necesarias para las *Definiciones* y el entorno histórico propio de la *Congregación de Castilla*.

Los lectores poco atentos creen que muchos de los textos citados tratan de lo mismo, repiten los mismos documentos, vierten noticias confusas y sin suficiente fundamentación documental. A veces algo de eso sucede; pero hay que ser más perspicaz, y descubrir que esos textos, en definitiva, y como en toda exégesis, en toda búsqueda y en toda tarea de investigación, desvelan, en el mundo perecedero, la presencia inmarcesible de una Verdad sagrada, la ven aparecer cada vez que un signo premonitorio se realiza por el milagro imprevisible de una búsqueda satisfecha. La ven guiar a los santos y elegidos en su penetración hacia la Fuente divina silenciosa de donde surgió antaño su destino, y donde se absorberá su aspiración interior, con desprecio de toda táctica premeditada, de toda vana curiosidad y de toda vana jactancia en el saber y en el hacer.



# III

## HUMANISTAS, BIBLIOTECAS Y LIBROS





*Inmaculada Pérez Martín*

---

**El exilio interior de los helenistas españoles del siglo XVI**

*El arte de saber es en España el de la ocultación del saber*  
Juan Goytisolo



**E**n la inmensa obra de Américo Castro hubo un lugar para el análisis de la cultura de los siglos XVI y XVII, a los que él dio por nombre “la edad conflictiva”. Este tema, sin ser central en sus escritos, fue sin embargo tratado como una prolongación natural del conflicto casticista que Castro convirtió en clave interpretativa del ser español. Aparte de unas notas dispersas pero iluminadoras en *Cervantes y los casticismos*,<sup>1</sup> la cuestión es abordada en las páginas de *Aspectos del vivir hispánico* dedicadas al erasmismo, en las que utiliza como materia de reflexión la obra de su amigo Marcel Bataillon.<sup>2</sup> Pero es en *La edad conflictiva*<sup>3</sup> donde Castro explica la crisis de la cultura española que nosotros pretendemos abordar aquí en uno de sus aspectos: la decadencia de los *studia humanitatis* en la segunda mitad del s. XVI, reflejada en el desaliento que hizo mella entre algunos helenistas españoles y que les movió a buscar un tranquilo retiro de la vida pública.

Para analizar esta “edad conflictiva”, el esquema causa-efecto no sirve de mucha ayuda; es razonable pensar que las disposiciones de Felipe II y de su hijo destinadas a controlar la circulación de libros y estudiosos e impedir la penetración de las “ideas perniciosas” que podían llegar del extranjero tuvieron un efecto nefasto sobre los *studia humanitatis*;<sup>4</sup> tampoco es posible negar el miedo que nuestros huma-

<sup>1</sup> Vid. A. Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid, Alfaguara, 1966, reed. en 1974.

<sup>2</sup> Vid. A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza, 1970.

<sup>3</sup> Vid. A. Castro, *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1961, 3ª ed. ampliada y corregida en 1972.

<sup>4</sup> En opinión de L. Gil, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Tecnos, 1981, reed. en 1997, p. 455, basta con “la mera implantación de un régimen coactivo en cuestiones de conciencia (...) para crear un clima” hostil a los estudios clásicos; “si el criptojudaismo en la España del XVI era un peligro mayor que en ninguna otra parte, no por eso se debe minimizar el más inmediato de la difusión” del luteranismo. “Otros presuntos peligros eran también, aunque trabajo cueste creerlo, la difusión de

(cont.)

nistas podían tener a un proceso inquisitorial; pero Inquisición y expulsión de gentes existieron en otros países sin provocar la desertización intelectual que se dio en España.<sup>5</sup> De ahí que nos parezca lícito pensar que este proceso no fue sólo consecuencia inevitable de las dificultades en que se vio quien deseaba expresar libremente sus ideas, reivindicar el legado de la Antigüedad o acercarse críticamente a sus textos; la explicación es, a la fuerza, más compleja, está más cerca del nudo vital de los españoles. La pregunta que se ha de responder no es ¿por qué esto sucedió?, sino ¿cómo fue posible que sucediera?, y eso es lo que hace Américo Castro, responder al cómo fue posible que, en la España de entonces, “cuando toda actividad intelectual daba ocasión a sospechas y malquerencias entre cristianos viejos, o entre conversos arrimados al sol que más calentaba, se paralizan las actividades del intelecto y quienes pueden ser recogidos en soledad, efectiva o literaria.”<sup>6</sup> Las respuestas de Castro a este interrogante no son simples y han sido mal comprendidas. En ello han influido sin duda los métodos de trabajo de don Américo, que abusaba de la “construcción apriorística”, según denuncia Eugenio Asensio,<sup>7</sup> o que adolecía de lo que Juan Goytisolo ha llamado con cariño “sonambulismo teórico”. Pero tales descalificaciones así como las simplificaciones y tergiversaciones de las teorías de don Américo allanaron el camino al batallón de sus detractores, entre los que se cuentan filólogos clásicos como Antonio Tovar<sup>8</sup> y Luis Gil. El valioso estudio sobre el humanismo español de este último viene a abundar en el abismo que separa la

creencias y prácticas paganas o la corrupción de las buenas costumbres fomentadas por el excesivo amor a la Antigüedad e inmoderada afición a ciertos autores clásicos.”

<sup>5</sup> Como escribe el profesor F. Márquez Villanueva en *El problema morisco, (Desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998, p. 203 y n. 15, retomando una idea castriana, “es España la que creó al inquisidor (...), en lugar de ser (como se piensa) creada por él.” No es nuevo ver en la Inquisición una expresión natural del ser español: el propio Menéndez Pelayo formuló esta teoría, si bien con unos fines justificativos y asuntos muy distintos de los que mueven a Castro y sus epígonos. La Inquisición existió en países como Francia, pero ello no impidió que la misma Corona que solucionaba tan drásticamente sus problemas sociales no promocionara una intensa actividad editorial.

<sup>6</sup> Vid. A. Castro, *De la edad conflictiva*, p. 245.

<sup>7</sup> Vid. E. Asensio, “En torno a Américo Castro”, *Hispanic Review* 40 (1972) 365-85 e *id.*, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, Crítica, 1992.

<sup>8</sup> Vid. A. Tovar, “España: entraña y piel”, *Gaceta Ilustrada*, Madrid, febrero de 1965, 33, reed. en *Tendido de sol*, vol. II, Santa Cruz de Tenerife, 1969, pp. 34-37, a propósito de la publicación de *La Celestina como contienda literaria* de Castro, donde critica la teoría casticista de don Américo; sin embargo, en “España, problema historiográfico”, *Ibid.*, pp. 333-337, Tovar reseña admirativamente las reflexiones de Castro sobre la historia de España.

Península del resto de Europa y en las condiciones sociales que amenazaban y condenaban los estudios humanísticos, a pesar de lo cual, Gil dedica algunos párrafos a contradecir la visión de Américo Castro sobre la crisis de la cultura del quinientos; sintomáticamente, sus consideraciones avanzan sin referencias concretas bibliográficas a la obra castriana, apoyadas simplemente en alusiones generales a su “tesis casticista”. No sucede lo mismo cuando se sirve de los datos que ha sacado a la luz la labor de don Américo, cuyas apreciaciones suelen ser aceptadas.

Siguiendo a Américo Castro, para entender la España de mediados del siglo XVI, hemos de tener presente la dinámica belicista en que la Península sigue inmersa; “el hispano-cristiano era como era por sentirse existiendo en una creencia, *opuesta bélica y socialmente a otras creencias*. Y de esa elemental y básica situación íntima arrancaba la conciencia de su fuerza y de su identidad.”<sup>9</sup> Aunque se ha dejado atrás el problema territorial -la frontera real con lo que quedaba de un dominio musulmán-, el “plus ultra” de Carlos V simbolizará las nuevas fronteras imaginarias que el español se ha creado: en el Mediterráneo con el Turco, en Europa con el hereje y en la propia España con estos fantasmas y el añadido del cripto-judaísmo.<sup>10</sup> Como escribe Castro en *La edad conflictiva*, “la dimensión político-social de la vida del hispano-cristiano se había hecho en lo religioso análoga a la de sus enemigos y rivales (*sc.* totalizadora), el resultado fue lo que tenía que ser: la monarquía religiosa e inquisitoria del siglo XVI, con sus esplendores y sus conflictivas angosturas.”<sup>11</sup> La solución que esta España victoriosa y amenazada propone al resto de la Europa que puede compartir sus miedos es el simple mantenimiento del ideal que ha guiado sus pasos hasta 1492 pero que, en el nuevo contexto de unidad política y pluralidad racial, llevó inevitablemente, en palabras de Juan Goytisolo a “un conjunto de dogmas y actitudes que rompieron el equilibrio de la sociedad medieval hispana y sustituyeron sus

<sup>9</sup> Vid. A. Castro, *De la edad conflictiva*, p. 80.

<sup>10</sup> Cf. F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México, 1957, p. 37: “la combatividad española se había ejercitado durante siglos contra el pueblo musulmán, de aquí que, aparte motivos temperamentales, existieran otros de carácter externo que la movían psicológicamente a considerarse a sí misma, una vez lograda la unidad nacional, como unidad religiosa. (...) Esta identificación entre confesión y nacionalidad, patria y religión, iba a labrar en el espíritu de España la fusión de Iglesia y Estado.”

<sup>11</sup> Vid. A. Castro, *De la edad conflictiva*, p. 158.

feraces trasvases culturales con un aislamiento purista y estéril, culpable de nuestro acartonamiento e inmovilismo.”<sup>12</sup> A partir de ese momento, España querrá ser puramente católica y se presentará al resto de Europa como adalid de una ortodoxia que, por desgracia para la voluntad política del emperador, encarna corruptamente el papado.

El hispano-cristiano se acomoda en el vértice de esta nueva España, una sociedad en la que el trabajo y la técnica de moros y judíos se le ofrecía como botín tan rico como el de las Indias y es en el sometimiento de éstos donde afirma su fuerza y su prestigio. “Así fue cristalizando -escribe Castro- la fe casi religiosa en el “valor sustancial” del alma de la persona y el desdén por todo lo restante, por cuanto fuese trabajo mecánico.”<sup>13</sup> “Hacer cosas (algo que acaba por existir fuera e independientemente de la persona) implica dejar de ser hombre entero.”<sup>14</sup> Esa inactividad no sólo se refleja en el alejamiento de cualquier tarea productiva, también la actividad intelectual se ve paralizada, hasta el punto de que se convierte en tópico el no querer leer por miedo a la Inquisición. “La incultura garantizaba el no ser de casta judía”, afirma Castro,<sup>15</sup> puesto que la élite intelectual que nutría consejos reales y obispados era en buena parte de origen converso.<sup>16</sup>

La limpieza de sangre, “los cuatro dedos de enjundia” de Sancho Panza, se convirtieron -como es sabido- en requisito indispensable para entrar en colegios y órdenes religiosas y militares y para desem-

<sup>12</sup> Vid. J. Goytisolo, “Prólogo” a la ed. de J. Escudero Rodríguez, *Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo [1968-1972]. El Epistolario*, Valencia, Pre-textos, 1997, p. 12.

<sup>13</sup> Vid. A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948, reed. Barcelona, Grijalbo, 1996, pp. 588 y ss., esp. 589.

<sup>14</sup> Vid. A. Castro, *España en su historia*, p. 590. ¿Cómo no relacionar esta afirmación de Castro con la siguiente frase de L. Gil: “los catálogos interminables de autores de obras sin publicar y de eruditos ágrafos no podían ocultar las grandes lagunas en la producción bibliográfica, el predominio de la sofistería en la enseñanza universitaria y las deficiencias en la formación clásica de las gentes cultivadas.”? (*op. cit.*, p. 215).

<sup>15</sup> Vid. A. Castro, *Cervantes y los casticismos*, p. 174 y *cf. Ibid.*, p. 277, n. 29: “la ignorancia de los nobles y la parálisis de toda curiosidad intelectual se basaban en haberse confundido el ser culto con ser de casta judía.” De ahí que los miembros del Consejo Real de Carlos V fueran investigados, intentando determinar no su competencia o moralidad, sino el grado de limpieza de sangre (*De la edad conflictiva*, pp. 196-197).

<sup>16</sup> “La educación, la inteligencia y el pensamiento especulativo comienzan a hacerse peligrosos a la altura del Renacimiento por asociarse a este grupo humano desprestigiado y perseguido”, como escribe L. López-Baralt, *Huellas del Islam en la Literatura española. De Juan Ruíz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperión, 1989<sup>2</sup>, p. 32. Andrés Laguna es la gran figura que ejemplifica la actividad incesante de un gran erudito converso; *vid. A. Castro, De la edad conflictiva*, pp. 266-267.



peñar un cargo público o eclesiástico.<sup>17</sup> Una vez que el humanista pasa la prueba de limpieza de sangre y consigue el cargo en palacio o en la Iglesia que tanto había buscado, no está ni mucho menos a salvo. Aunque se mantenga al margen de polémicas religiosas, difícilmente podrá librarse de la vigilancia de sus compañeros de cátedra o de iglesia, de otros servidores reales o simplemente de enemigos políticos. Y sólo este ambiente asfixiante que imperó en muchos centros de enseñanza o de estudio explica los tortuosos itinerarios vitales que siguieron algunos humanistas españoles; para cursarlos con más ligereza, se desprendieron de la carga de proyectos que dejaron inéditos o en borrador y se sumergieron en un silencio sepulcral; muchos de ellos se refugiaron en el extranjero o en las pequeñas aldeas en las que habían nacido, autocensurados, acallados, ensimismados.

Para ilustrar la parálisis del intelecto y la reclusión que Américo Castro localizó en el nudo de la “edad conflictiva”, no vamos a detenernos en aquellas figuras señeras de nuestro humanismo que buscaron refugio fuera de nuestro país, sino que hemos elegido las biografías de tres helenistas que determinaron refugiarse en la soledad del campo cuando habrían podido seguir en activo muchos años.

Juan Páez de Castro,<sup>18</sup> quizá de entre los helenistas españoles el que tuvo intereses más universales y retos menos concretos, ilustra como ninguno la parálisis improductiva que atenazaba a los españoles de la “edad conflictiva”. En 1545 consigue viajar a Italia para asistir al Concilio de Trento<sup>19</sup> y es allí, en los seminarios filosóficos que se organizaron con ayuda de los libros del embajador en Venecia don Diego Hurtado de Mendoza,<sup>20</sup> donde Páez formula su ambición de

<sup>17</sup> Vid. A.A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus, 1985. En palabras de don Américo, *De la edad conflictiva*, p. 161: “el tener que hurgonear en los linajes de toda persona interesada en ocupar puestos públicos o en ingresar en las órdenes militares y monásticas o en la enseñanza, llevó a creer que la única clase social a salvo de tales riesgos era la de los labriegos. Por tan tortuosa vía los villanos, sin sospecha de cultura o de antecedentes nobiliarios, llegarían a ser idealizados como miembros sin posible tacha dentro de la “casta” de los elegidos.”

<sup>18</sup> Sobre Páez de Castro, hay una monografía relativamente reciente, obra de T. Martín Martín, *Vida y obra de Juan Páez de Castro*, Guadalajara, Diputación, 1990.

<sup>19</sup> Vid. C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, pp. 663-669.

<sup>20</sup> Vid. A. González Palencia-E. Mele, *Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza*, vol. I, Madrid, CSIC, 1941, pp. 314-326.

consagrar su vida al estudio de la filosofía antigua.<sup>21</sup> Su correspondencia<sup>22</sup> nos revela sus continuas preocupaciones crematísticas (puesto que dependía de la generosidad ajena para seguir comprando libros y estudiando) y, sobre todo, una personalidad temerosa de tener contacto con la vida real<sup>23</sup> o de verse perjudicada por la proximidad de personalidades heterodoxas e irreverentes como la de Hurtado de Mendoza.<sup>24</sup> Conseguir una posición estable y hacerse sacerdote son, en la biografía de Páez, los pasos que decide dar para alcanzar el fin último de refugiarse en la seguridad de sus libros.

En 1555, Páez está en Flandes y obtiene por fin el cargo que le va a permitir vivir sin ahogos, el de capellán y cronista del emperador. Pero cinco años más tarde, ha abandonado Flandes y la Universidad de Lovaina y se ha refugiado en su aldea natal, Quer, un pequeño pueblo de cincuenta habitantes cerca de Guadalajara, donde se dedi-

<sup>21</sup> Enmendar el texto de Aristóteles editado por Aldo con los códices de don Diego es la tarea más concreta que se propone Páez y que parece dar por concluida, pero nunca se planteó editarlo de nuevo ni componer un volumen de *Emendationes*. La edición aldina de Aristóteles (1545-49) comprada en Venecia se encuentra en la biblioteca de El Escorial, con las signaturas 68.V.10-15; Páez poseía además el *Hypomnema anonymum* a la *Retórica* de Aristóteles, París, 1539 (*Esar.* 82.VII.16).

<sup>22</sup> Cincuenta cartas de Páez a Jerónimo Zurita, conservadas en la R. A. H. Col. Salazar, A-112, ff. 231-345, han sido publicadas parcialmente por Dormer-Ustarroz, *Progresos de la Historia en el Reino de Aragón*, Zaragoza, 1680, 458-493. A este *corpus* hay que añadir dos cartas del *Esar.* &IV.22 editadas por M. Gutiérrez Cabezón, "Cartas del Dr. Juan Páez de Castro", *La Ciudad de Dios* 96 (1914) 120-125 y G. de Andrés, "Treinta y una cartas inéditas de Juan Páez de Castro, Cronista de Carlos V", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 168 (1971) 515-571.

<sup>23</sup> "Lo que tengo acordado, salvo el parecer de V. M. es estarme agora a la mira algunos días, y estudiar en estos libros de D. Diego, y ver lo que passa en este Concilio, y despues acostarme a la parte que me pareciere, porque yo estoy muy ageno de casarme, y pienso estarme por estas partes algunos años." (ep. del 14 de diciembre de 1545 a Zurita, *Progresos*, p. 533); "yo me inclino mas a ser Clerigo que a otra manera de vivir, a lo menos aborrezco ser casado; yo me estaré por agora quedo, y esperaré lo que sucediere" (ep. del 8 de septiembre de 1546 a Zurita, *Progresos*, p. 542).

<sup>24</sup> Durante su estancia en Trento, Páez recibe distintas ofertas para aposentarse en Roma; tras muchas dudas, acaba declinando el ofrecimiento de Hurtado de Mendoza, lo que explica, además de las peores condiciones económicas que se le ofrecen, por un enigmático "la condición del patrón y su casa" (carta a Zurita del 6 de agosto de 1547, G. de Andrés, *op. cit.*, p. 534), que no puede sino aludir al comportamiento irreverente y desprejuiciado de don Diego e incluso a su inclinación a disfrutar placeres no siempre espirituales. Por el juicio que le merecen unos versos satíricos de don Diego ("la carta de Don Diego no puede ser mejor, era suissima, aunque no estuviera firmada: las profecias, y versos de Sybilas, es cosa de asco, pareceme que V. M. se las deve tornar, diciendo que se queda con un traslado", ep. de 30 de enero de 1569 a Zurita, *Progresos*, p. 557) nos permiten suponer que éste era un espíritu demasiado libre para él. Un talante poco abierto de Páez muestra también la carta del 6 de julio de 1545, dirigida a Zurita desde Trento (*Progresos*, p. 528): "Libros no he visto sino destos diablos de luteranos, que los topa hombre, aunque no quiera."

cará menos a escribir su crónica<sup>25</sup> que a estudiar la Biblia, hasta su muerte en 1570.<sup>26</sup> ¿Por qué ha abandonado Flandes? Un documento del proceso contra Bartolomé de Carranza lo aclara: en 1558 Páez era mencionado ante la Inquisición de Sevilla como persona próxima a un grupo de españoles de Lovaina cuyas ideas religiosas resultaban sospechosas.<sup>27</sup> El ambiente de dilaciones, acusaciones veladas y espionaje que revela el documento basta para explicar que nuestro erudito, contra el que no versa acusación alguna, quisiera alejarse de aquella vida tan involuntariamente peligrosa.

Páez ha pasado a la historia como el hombre de los proyectos inacabados, del perfecto conocedor de lenguas clásicas que nunca publicó una obra, nunca editó un texto.<sup>28</sup> Sólo los manuscritos y las ediciones de autores antiguos que componían su biblioteca, ahora en El Escorial, conservan en sus márgenes la prueba de sus inmensos conocimientos y de la amplitud de sus intereses.<sup>29</sup> Sus compatriotas le han pagado con la misma moneda y queda aún por estudiar su inmen-

<sup>25</sup> Sobre la labor de Páez como cronista del emperador, *vid.* A. Morel-Fatio, *Historiographie de Charles Quint*, París, 1913, pp. 87-97 y Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial. Episode de l'histoire de la renaissance des lettres en Espagne*, París, 1880; traducción española y actualización de G. de Andrés, *Los orígenes del fondo griego del Escorial*, Madrid, 1982, p. 98. En El Escorial se conservan, distribuidos en distintos volúmenes (*Escar.* &.III.10, &.III.23, &.IV.22, V.II.3, etc.), las notas sueltas redactadas por Páez, aunque en tales manuscritos aún está por determinar cuál es su aportación a la labor de los cronistas que le precedieron. En el *Escar.* V.II.4, *Relaciones de cosas sucedidas en la Cristiandad desde 1510 a 1558*, el material fue reunido por Ocampo y sólo completado por Páez; *vid.* M. Bataillon, "Sur Florian Docampo", *Bulletin Hispanique* 25 (1923) 33-58, esp. 54-55. La excusa que pone el cronista cuando se le reclama su trabajo es la de no haber recibido los materiales que necesita. En una carta a Zurita parece aludir a su irregular situación y al incumplimiento de su tarea: "Quanto a la historia, yo tengo hechas mis diligencias con su Magestad, y con sus ministros, para que no me pueda nadie culpar (...) Quanto a mi residencia en Corte, bien vee V. M. lo que he gastado en esta casa, por estar acomodado en el tercio postrero de la vida, y la copia de libros que he juntado para escribir alguna cosa que pueda leer la posteridad, y quanto aparejó ay aqui para escribir historia, y qualquiera otra cosa; y vee tambien mi edad, y achaques, mas con todo esto, si su Magestad me hiziesse merced de alguna buena pension, partiria el año, y escribiríamos semestres" (30 de enero de 1569, *Prograssos*, p. 557).

<sup>26</sup> *Vid.* G. Antolín, *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Madrid, 1923, vol. V, *Procedencia, organización y catalogación*, pp. 53-54.

<sup>27</sup> *Vid.* J.L. Tellechea Idígoras, "Españoles en Lovaina en 1551-1558. Primeras noticias sobre el bayanismo", *Revista Española de Teología* 23 (1963) 43-44.

<sup>28</sup> A Páez se ha atribuido erróneamente una traducción de la *Odisea* (Salamanca, 1550) que fue en realidad obra de Gonzalo Pérez; *vid.* J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1973, pp. 382-386. En carta a Zurita del 14 de diciembre de 1545 se arroga la colección de muchos de los refranes del Pinciano y se justifica de antemano si algún día publica tal material; pero nunca lo hizo.

<sup>29</sup> Sobre la biblioteca de Páez, *vid.* Ch. Graux, *op. cit.*, pp. 96-109.

sa labor inacabada. Por el contrario, otro cronista imperial, también de origen plebeyo, Juan Ginés de Sepúlveda,<sup>30</sup> mereció la fortuna de que la Real Academia de la Historia publicara en 1780 parte de sus escritos inéditos.<sup>31</sup> Después de veinte años de carrera italiana, iniciada en Bolonia,<sup>32</sup> Sepúlveda tiene en su haber cinco traducciones latinas de obras aristotélicas, editadas con gran éxito.<sup>33</sup> Cuando vuelve a España en 1536 como cronista del emperador,<sup>34</sup> su llama empieza a apagarse; ello no obstante, la inercia le permite aún publicar una traducción de la *Política*, pero en París, como había hecho otras veces, no en España.<sup>35</sup>

Sepúlveda se nos muestra en verdad como una persona emprendedora. Al contrario que Páez, que se retiró a Quer para perderse entre sus libros sin respetar el compromiso de acabar una crónica sobre el Imperio de Carlos V, Sepúlveda se esfuerza por repartir su tiempo entre su propiedad cordobesa de Pozoblanco y la Corte, y combinar la actividad de propietario agrícola<sup>36</sup> con la de cronista. Pero

<sup>30</sup> Una biografía de Sepúlveda en A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "epistolario" y nuevos documentos*, Madrid, CSIC, 1949, reed. en 1973, y, en general, es necesario acudir a las Introducciones de los distintos volúmenes de *Juan Ginés de Sepúlveda, Obras completas*, publicadas en Pozoblanco, Córdoba desde 1995.

<sup>31</sup> *Ioannis Genesisii Sepulveda... Opera cum edita, tum inedita accurante Regia Historiae Academia*, 4 vols., Madrid, 1780; sobre la realización de esta *editio magna*, vid. L. Gil, "Una labor de equipo: la *editio Matritensis* de Juan Ginés de Sepúlveda", *CFC* 8 (1976) 90-129.

<sup>32</sup> Sobre la influencia que tuvo en el pensamiento y en la labor de Sepúlveda su larga estancia en Italia, vid. M. Bataillon, *Erasmus y España*, México, F.C.E., 1950, p. 407 y A.-E. Pérez Luño, "La impronta boloñesa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda", *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, vol. VI (*Studia Albornotiana*, 36), 1979, 237-259.

<sup>33</sup> Vid. E. Rodríguez Peregrina, "Juan Ginés de Sepúlveda y sus traducciones comentadas de los filósofos griegos", *Estudios de Filología latina* 4 (1984) 235-246; A. Coroleu, "La contribución de Juan Ginés de Sepúlveda a la edición de los textos de Aristóteles y Alejandro de Afrodisias", *Humanística Lovaniensia* 43 (1994) 231-245. Las obras aristotélicas traducidas son *Parva Naturalia* (Bolonia, 1522), *De generatione et corruptione* (Bolonia, 1523), *De mundo* (Bolonia, 1523), el *Comentario* de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica* (Roma, 1527) y los *Meteorológica, libri IV*, (París, 1532); vid. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "epistolario"*, pp. 392-402.

<sup>34</sup> Vid. A. Losada, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda (selección)*, Madrid, 1979<sup>2</sup>, pp. 41-43 (carta 6).

<sup>35</sup> La edición es de 1548 (reed. Colonia, 1601, Madrid, 1775). La Real Academia de la Historia 3-8-9 (= 2.138) conserva un ejemplar de la edición de 1548 con correcciones autógrafas dedicada a Felipe II. Vid. O.H. Green, "A Note on Spanish Humanism. Sepúlveda and his Translation of Aristotelis Politics", *Hispanic Review* 8 (1940) 339-342 y J. Marías-M. Araújo, *Introducción a la Política de Aristóteles*, ed. bilingüe, Madrid, 1951, p. LXV.

<sup>36</sup> Vid. A. Losada, *Epistolario*, p. 82 (carta 17 a Honorato de Juan, en febrero de 1544): "aparte mis estudios habituales, no he podido realizar todavía mis proyectos; me refiero a la terminación de los edificios cuya construcción inicié, a la plantación de

(cont.)

el ambiente no puede dejar de afectarle, como tristemente revela en una carta a su amigo Lucena, que se marcha a Italia: “Cuanto más pasa el tiempo, más apruebo tu determinación de regresar a Roma y de abandonar España, la tierra que te vio nacer...” En Roma, podrás “dedicarte por entero a tus aficiones literarias y [...] *gozar de la sana libertad para ello en un país en que tantas ocasiones hay para dedicarse al estudio y para actuar sin fraude ni engaño.*”<sup>37</sup>

La polémica que quebró las fuerzas de Sepúlveda y justifica este amargo lamento es bien conocida:<sup>38</sup> el cronista, que en la bibliografía lascasiana aparece como un personaje racista y conservador, blandió el derecho natural aristotélico contra las pretensiones de fray Bartolomé de las Casas de mejorar el régimen de vida de los Indios.<sup>39</sup> De este modo se ganó la animadversión de muchos teólogos dominicos de Alcalá y Salamanca que impidieron la publicación de sus obras. A riesgo de deformar las ideas del humanista usando términos actuales, podemos decir que éste se limitó a argumentar, siguiendo a su querido Aristóteles,<sup>40</sup> la superioridad de la civilización occidental y su derecho

árboles y al trasplante de los primeros brotes de los semilleros”, proyectos en los que él se veía siguiendo los pasos de Cicerón en su villa de Túsculo; cf. cartas 36 y 42 (*Epistolario*, pp. 129-130, 155-160).

<sup>37</sup> Vid. A. Losada, *Epistolario*, p. 169, carta 47 a Luis Lucena (enero de 1549).

<sup>38</sup> Un resumen de la polémica en la Introducción de A. Losada a su edición y traducción del *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid, 1951, reed. 1984; este trabajo de Losada ha sido ahora corregido y reeditado en *Juan Ginés de Sepúlveda. Obras completas*, vol. III, Pozoblanco, Córdoba, 1997, con Introducción de J. Brufau. La bibliografía sobre la polémica entre Bartolomé de las Casas y Sepúlveda es inmensa; citemos, en el “bando” lascasiano L. Hanke, *La humanidad es una : estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, FCE, 1985, A. Losada, “Evolución del moderno pensamiento filosófico-histórico sobre Juan Ginés de Sepúlveda”, en las *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, celebradas en Pozoblanco, del 13 al 16 de febrero de 1991*, Córdoba, 1993, 9-42, F. Castilla Urbano, “Juan Ginés de Sepúlveda, en torno a una idea de civilización”, *Revista de Indias* 52 (1992) 329-348. La disputa con Las Casas es mencionada por Sepúlveda en su carta del 23 de septiembre de 1549 a Felipe II (ed. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario”*, p. 573).

<sup>39</sup> El texto que inició la polémica fue el *Democrates alter* o *secundus*, que circulaba manuscrito pero cuya publicación fue prohibida. La *Apología Ioannis Genesis Sepulvedae pro libro de iustis belli causis*, escrita por el propio Sepúlveda en defensa de su obra sólo pudo ser publicada en Roma en 1550 gracias a la ayuda de Antonio Agustín; vid. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario”*, p. 101 y la ed. de A. Moreno en el vol. III citado de las *Obras completas* de Sepúlveda. De las Casas respondió con su *Apología*, ed. A. Losada, Madrid, Alianza, 1988, que circuló asimismo manuscrita.

<sup>40</sup> Vid. J. Lens, “Sepúlveda y la historiografía clásica I: Aristóteles y Posidonio sobre el “esclavo por naturaleza” en el *Democrates alter*”, *Actas del Congreso Internacional sobre el V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, celebradas en Pozoblanco, del 13 al 16 de* (cont.)

como tal cultura superior a someter a las restantes; con ello simplemente expuso, como defensa de la política de su emperador, argumentos que Occidente ha seguido esgrimiendo hasta nuestros días para justificar sus agresiones colonialistas y, por más que ahora nos parezcan un despropósito, sólo podían crear escándalo y oposición general en aquella España delirante y mesiánica que se puso a los pies de un fraile dominico igualmente delirante y mesiánico.

Sólo la dinámica belicista del cristianismo peninsular que Américo Castro describió explica que un fiel servidor del emperador como Sepúlveda sufriera las consecuencias de defender los intereses de su nación. Por su parte, fray Bartolomé, que era hijo de conversos y como tal tenía pocas posibilidades de ocupar un puesto de poder, utilizó el injusto sistema de explotación de los indios para hacer oír su voz en la Corte y convirtió este problema en una dañina contienda nacional para su exclusivo provecho.<sup>41</sup> Esta interpretación, que es la de don Américo y, en parte, la de Menéndez Pidal, y quizá no sea compartida por muchos, encuentra una confirmación circunstancial en el hecho de que, durante la ocupación calvinista de Amberes en 1577, Plantino se apresurara a editar las obras de Bartolomé de Las Casas junto con otros panfletos antiespañoles; lo mismo sucedió en Méjico durante las revueltas del siglo XIX contra la dominación española.

A partir de la polémica con las Casas, que culminó en 1550-51, Sepúlveda fue espaciando sus estancias en la corte<sup>42</sup> y en 1556, se retiró definitivamente a Pozoblanco, alegando una enfermedad que a todas luces le sirvió de excusa para alejarse de la corte y que, en realidad, no le impedirá seguir trabajando durante diecisiete años más, hasta 1573, año de su muerte.<sup>43</sup> En 1557 sale a la luz en Salamanca su *Epistolario*, pero de él se ocupó su amigo Diego de Neyla, y en 1571 su

*febrero de 1991*, Córdoba, 1993, 71-81.

<sup>41</sup> Vid. A. Castro, "Fray Bartolomé de las Casas o Casaus", *Mélanges à la mémoire de J. Sarrailh*, París, 1965, recogido en *Cervantes y los casticismos*, 190-227 y B. Rekers, *Benito Arias Montano*, Londres-Leiden, 1972, trad. esp. *Arias Montano*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 117-118.

<sup>42</sup> Vid. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "epistolario"*, pp. 107-109. El humanista siguió escribiendo en contra de Las Casas después del debate de 1550-51 en Valladolid; *vid. Ibid.*, pp. 653-656.

<sup>43</sup> Sobre esta última parte de su vida, sólo se dispone de documentación dispersa, incluidas algunas cartas, reunida por A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "epistolario"*, pp. 109-134.

tratado *De regno*, significativamente publicado en Lérida, en el Reino de Aragón, no en Castilla. Pero toda su magna labor histórica sobre Carlos V y Felipe II queda inédita, lo que sólo se explica por la oposición unánime que su persona despertaba entre los que controlaban los permisos de impresión; aunque falta la documentación al respecto de la Crónica de Carlos V, Losada sí pudo reconstruir, gracias al hallazgo de tres cartas de 1565, los esfuerzos de Zurita y Sepúlveda por imprimir la traducción y comentario de la *Ética* de Aristóteles en el Reino de Aragón; de este modo pensaban evitar el examen de las Cortes de Castilla, pero finalmente la impresión fue prohibida.<sup>44</sup>

Gracias al epistolario, podemos ver hasta qué punto Sepúlveda vivía de un modo agónico el saber que él mismo representaba y se autocensuraba:<sup>45</sup> por un lado, no puede renegar de sus estudios filosóficos y, por otro, está asustado por el peligro en que le ponen esas frecuentaciones de los sabios paganos, a las que él mismo atribuía el nacimiento de la herejía luterana.<sup>46</sup> Unas veces se muestra orgulloso de su fama como aristotélico, otras arropa sus estudios con el argumento de que los estudios filosóficos son la base de los teológicos y de que no se puede condenar algo por el mal uso que se haga de ello.<sup>47</sup>

Toda la intelectualidad española fue cayendo víctima de estos violentos bandazos entre justificar su saber y gritar a los cuatro vientos su ortodoxia. Andrés Schott, en la Oración fúnebre que dedica en 1587 a su amigo y protector Antonio Agustín, nos transmite la justificación de éste al respecto: “confieso con sinceridad no haber aborrecido nunca estos estudios, antes al contrario, les he prestado la debida atención, porque sin ellos nada hay duradero. No me causan vergüenza, ni veo ningún motivo para ello.”<sup>48</sup> El ambiente se había ido

<sup>44</sup> Vid. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario”*, pp. 283-295 y 579.

<sup>45</sup> Hablar de autocensura en el caso de Sepúlveda no está fuera de lugar si tenemos en cuenta, por ejemplo, que eliminó de la edición de sus cartas de 1557 las dirigidas a Melchor Cano, en las que se encuentra, en palabras de L. Gil, *op. cit.*, pp. 209-211, “la más firme defensa española de la lengua griega que se oyera en todo el XVI.”

<sup>46</sup> En su tratado contra Lutero, *De fato et libero arbitrio*, como recuerda L. Gil, *op. cit.*, p. 209.

<sup>47</sup> Vid., en especial, A. Losada, *Epistolario*, pp. 79-80 (carta 15), pp. 97-99 (carta 25), pp. 140-147 (carta 39) y pp. 161-163 (carta 43).

<sup>48</sup> Vid. J. Toldrá Rodon, “El gran renacentista español D. Antonio Agustín y Albanel, uno de los principales filólogos del siglo XVI”, *Boletín Arqueológico* 45 (1945) 2-50, esp. 12. Una carta de Pedro Juan Núñez a Agustín analiza esta presión social contra los

haciendo hostil al acercamiento crítico a los textos antiguos e incluso al conocimiento de lenguas como el hebreo y el griego, sospechoso de ser fuente de herejías. Sin embargo, mientras tanto, Felipe II seguía acumulando manuscritos griegos, árabes y hebreos en ese gran misterio de la naturaleza que es la biblioteca de El Escorial. “Tumba de libros”, “grandiosa petrificación de la curiosidad intelectual de España”,<sup>49</sup> “tesoro escondido debajo de tierra”<sup>50</sup> la llama don Américo. La que fue hasta el siglo XVII una grandiosa biblioteca, que conservaba ejemplares únicos de textos ahora definitivamente perdidos por la dejadez y el abandono en que cayó, no esconde con la perspectiva de los siglos la gran anomalía encarnada: en primer lugar, su formación fue consecuencia del afán coleccionista de un solo rey, Felipe II, quien nunca pretendió convertirla en fundamento de estudios posteriores; en segundo lugar, su ubicación en un monasterio montañoso, no fue una decisión errónea, tomada contra la opinión de sus consejeros, sino que demuestra la voluntad clara de dificultar el acceso a los libros allí reunidos. No debía de escapar a Felipe II el potencial peligro de ubicar esos fondos en una universidad o en una ciudad frecuentada como Valladolid. El Escorial se nos muestra así como una imagen perfecta de la esterilidad de las iniciativas de ese rey que encapsuló y precintó su humanismo de adorno y circunstancia.

Paradójicamente, fue en el monasterio de S. Lorenzo donde se creó un cenáculo poco ortodoxo de exégesis bíblica animado por Benito Arias Montano; la aridez de su tarea de catalogador y censor de los libros escurialenses quedaba así compensada por la posibilidad de difundir entre los jerónimos las creencias de la secta familista a la que se adhirió durante su estancia en Flandes. La heterodoxia de sus ideas explica muy bien el ansia de retiro que Montano manifestó reiteradamente durante la última parte de su vida. Protegido por su prudencia y su habilidad diplomática, Montano estuvo siempre caminando por la cuerda floja, actuando en el límite de la ortodoxia bajo el

*studia humanitatis* en Valencia. Núñez se queja de la falta de círculos de personas cultivadas y añade: “lo peor desto es que querrían que nadie se aficionase a estas letras humanas por los peligros, como ellos pretenden, que en ellas hay, de como emienda el humanista un lugar de Cicerón, así emendará uno de la Escritura; y diciendo mal de comentadores de Aristóteles, que hará lo mismo de los doctores de la Iglesia. Estas y otras semejantes necedades me tienen tan desatinado, que me quitan muchas veces las ganas de pasar adelante.” Vid. A. Castro, *De la edad conflictiva*, pp. 183-184 y L. Gil, *op. cit.*, pp. 212 y 257.

<sup>49</sup> Vid. A. Castro, *De la edad conflictiva*, p. 47 y *Aspectos del vivir hispánico*, p. 94.

<sup>50</sup> Vid. A. Castro, *España en su historia*, p. 595.



amparo del catolicísimo Rey, cuya debilidad por el estudioso impidió en numerosas ocasiones que éste fuera procesado. Abrumado por la oposición que había despertado en España y en Roma su edición de la Biblia Políglota, Montano pide a Zayas que no le obligue a trasladarse a España, que le permita seguir en Flandes o, al menos, lo envíe a Venecia, donde no hay muchos españoles.<sup>51</sup> No lo consiguió y, encadenado a El Escorial,<sup>52</sup> inició un proceso de retiro interior que al final encontró acomodo en el retiro físico de la Peña de Aracena.<sup>53</sup>

No por casualidad Pedro de Valencia, discípulo y heredero de Arias Montano, eligió traducir la obra de Dión Crisóstomo Περὶ ἀναχωρήσεως, *De la vida retirada*, que le sirvió de base para escribir un tratado sobre el mismo tema, como ha estudiado Gaspar Morocho,<sup>54</sup> en el que se adhiere al principio estoico del retiro en la tranquilidad de la propia alma. Del mismo modo, el famoso poema que Aldana dedica a Arias Montano, *Sobre el bien de la vida retirada*,<sup>55</sup> expresión de la dualidad encarnada por ambos amigos entre la vida activa y el retiro espiritual,<sup>56</sup> y la *Oda a la vida retirada* de fray Luis de León han de ser entendidas, más allá de la alabanza de la vida tranquila del campo, como expresión de una lucha dramática por encontrar

<sup>51</sup> Vid. B. Rekers, *op. cit.*, pp. 87-88, carta a Zayas del 19 de agosto de 1575 y *cf.* el epílogo de A. Alcalá, *Ibid.*, pp. 238-239, así como J.L. Suárez, "Aldana y Arias Montano sobre la vida retirada o el final del humanismo", en *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998 : Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín. Actas del Simposio internacional de Huelva del 4 al 6 de noviembre de 1998* (ed. L. Gómez Canseco), Huelva, 1998, 367-373, esp. 370. El tono de su correspondencia en esta época de su vida es deprimido; desobedeciendo al rey, prolonga su estancia en Roma, donde se siente a gusto, aunque añora Bélgica (B. Rekers, *op. cit.*, pp. 115-116).

<sup>52</sup> Montano estuvo al frente de la biblioteca de El Escorial de 1576 a 1586. Vid. B. Rekers, *op. cit.*, pp. 16, 146-151 y el epílogo de A. Alcalá, *Ibid.*, p. 236; G. de Andrés, *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid, 1975, pp. 31-36.

<sup>53</sup> Vid. B. Rekers, *op. cit.*, pp. 17-18 y S. Hänsel, *Benito Arias Montano, 1527-1598. Humanismo y arte en España*, Huelva, 1999, pp. 195-202. La muerte de Montano acaeció en 1598.

<sup>54</sup> Vid. G. Morocho, "Dión de Prusa en Pedro de Valencia. El ideal de la vida retirada", *Los humanistas españoles y el humanismo europeo*, Murcia, 1990, 203-211. El tratado *Ejemplos de Príncipes, Prelados, y otros varones ilustres, que dejaron oficios i dignidades i se retiraron* y la traducción de Dión se encuentran en el *Matrit.* 5585.

<sup>55</sup> *Sobre el bien de la vida retirada*, ed. J. Lara Garrido en *Francisco de Aldana, Poesías castellanas completas*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 236-249.

<sup>56</sup> Vid. J.L. Suárez, *op. cit.*, pp. 371-372. *Cf.* los versos de Montano editados por B. Rekers, *op. cit.*, p. 134, del *Matrit.* 8588: "Quien las graves congojas huir desea / de que está nuestra vida siempre llena, / ame la soledad quieta y amena, / donde las ocasiones nunca vea. / Allí de paciencia se provea / contra los pensamientos que dan pena / y de memoria del morir, que es buena, / para defensa de cualquier pelea."

sosiego y por escapar a la vigilancia y la persecución de un mundo que se desmorona.<sup>57</sup>

Este anhelo de retiro es, en realidad, un anhelo de comunicación con Dios y de vivencia espiritual, ya muy alejado del ideal renacentista de retiro a un ámbito privado en el que el hombre de letras espera reencontrarse con los autores clásicos y entrar en su intimidad a través de la lectura.<sup>58</sup> En el siglo XVII español, ese retiro literario y espiritual será ya incapaz de recuperar la riqueza vital de la herencia escrita y de ello nos ha dejado constancia Quevedo:

Retirado en la paz de estos desiertos,  
con pocos pero doctos libros juntos,  
vivo en conversación con los difuntos,  
y escucho con mis ojos a los muertos.

Si, en fray Luis, el ideal de una vida sosegada y pacífica es el contrapunto a la “confusa vocería” y al “mar tempestuoso” de la vida pública, en Quevedo la paz encontrada está hecha de ausencia: su *locus amoenus* es un desierto y los autores con los que entabla conversación no pueden responderle porque están muertos. Éste era el inevitable desemboque de la ocultación del saber que presidió la vida española en el siglo XVI.

<sup>57</sup> Cf. A.A. Sicroff, "Americo Castro and His Critics: Eugenio Asensio", *Hispanic Review* 4 (1972) 1-30, esp. 10-11.

<sup>58</sup> Se trata un topos de antigua tradición, al que ya los bizantinos aludían con la expresión festiva y bucólica de “bailar con los rétores en el jardín de las musas”. Maquiavelo recreó el tópico en un poema magnífico que destila ese ansia de sosiego: “Venuta la sera, mi ritorno in casa, / et entro nel mio scrittoio; / et in sull'uscio me spoglio quella veste cotidiana, / piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; / e rivestito condecientemente entro / nelle antique corti delli antiqui uomini; / dove, da loro ricevuto amorevolmente, / mi pasco di quel cibo che solum è mio, / e che io nacqui per lui.”

*M. Dolores Campos Sánchez-Bordona*

---

**Arte y cultura en la biblioteca de Juan del Ribero  
Rada**



**J**uan del Ribero Rada es una de las personalidades más destacadas de la arquitectura clasicista hispana del siglo XVI. Nacido en la localidad cántabra de Rada en torno a 1540, al igual que otros canteros trasmeranos sus primeros contactos con en el arte de la cantería se desarrollaron posiblemente dentro del ambiente familiar y local. Años más tarde, en 1564 estaba trabajando bajo la dirección de Rodrigo Gil de Hontañón en el palacio de los Guzmanes de León. Por aquellos años Ribero ya recibe el título de aparejador lo que indica que su etapa de formación no solo había culminado, sino que tenía capacidad y reconocimiento profesional suficientes para hacerse cargo de una obra de tal envergadura ante las obligadas ausencias del maestro de la obra Rodrigo Gil. En su intervención en el palacio leonés, Ribero Rada no se limitó a proseguir la labor diseñada por Gil de Hontañón, sino que le infundió al edificio un sello propio, en el que afloran elementos clasicistas y sobre todo un claro recurso a la utilización de los órdenes vitruvianos que difieren notablemente del lenguaje “moderno” de Rodrigo Gil.

Es a partir de aquí donde surgen los primeros interrogantes sobre la formación de Juan del Ribero. Si ésta se llevó a cabo junto al maestro Hontañón es difícil explicar esa distinta concepción arquitectónica entre ambos y más aún la temprana inclinación de Ribero hacia el clasicismo. Por ello cobra cierta verosimilitud la opción de una posible formación del de Rada en el entorno madrileño de Juan Bautista de Toledo o de Juan de Herrera hacia los años sesenta de la centuria. No existe constancia documental que pueda confirmar tal hipótesis, pero razones de carácter conceptual y estilístico parecen respaldarla. La obra de Ribero ofrece una unidad de criterio artístico, una analogía estética y una misma identidad clasicista con el círculo cortesano madrileño. Aspectos que no pudo aprender de Rodrigo Gil y que denotan una aproximación al núcleo gestor del clasicismo peninsular, completado de manera personal con el conocimiento de la cultura libraria y teórica italiana, y con textos afines a la corriente humanista, de lo que su biblioteca da buena muestra.

Es posible también que esa temprana inclinación clasicista y humanística fuera fruto de una estancia juvenil en Italia, hecho aludido por otros autores ante el dominio de la lengua italiana demostrado por el arquitecto en 1578 al traducir la obra de Andrea Palladio al castellano. Tal suposición carece de testimonio documental y no puede ir más allá del terreno de la hipótesis, siendo todavía hoy una de las principales lagunas sobre su personalidad. Por nuestra parte nos inclinamos a pensar que no existió un conocimiento directo del mundo italiano, pero sí un estudio profundo y una reflexión de las propuestas teóricas y formales aprendidas a través de los textos y fuentes impresas y también a través de intercambios culturales y contactos con otros artistas y personalidades de la época, cercanos a Juan Bautista de Toledo y Juan de Herrera.

Conforme lo dispuesto por Vitruvio y ratificado por J. Baptista Alberti, Juan del Ribero buscó obtener una sólida formación como arquitecto. Siguiendo las pautas marcadas por los grandes teóricos del renacimiento, no sólo asumió el nuevo concepto profesional de la arquitectura, actividad considerada plenamente intelectual y proyectiva, sino que se esforzó por cultivar la propia personalidad en la línea marcada por la corriente humanística, completando los conocimientos de diferentes ramas del saber. En este sentido, Ribero no sólo se sintió inclinado por las cuestiones directamente relacionadas con su labor de arquitecto moderno, sino que también se preocupó de adquirir una amplia cultura. Como testimonio de sus inquietudes culturales y artísticas el maestro recopiló una importante biblioteca, conocida conjuntamente con el inventario de sus bienes realizado en 1600, en la ciudad de Salamanca, donde el artista había otorgado testamento poco antes de su muerte<sup>1</sup>. El número total de ejemplares citados es de 151-alguno de ellos incluyen varios títulos o diferentes volúmenes-, cifra importante si la compara con las librerías de otras personalidades de la época dedicadas al mundo del arte, como Juan de Arfe, quien

<sup>1</sup> El documento notarial con el inventario de la biblioteca de J del Ribero se conserva en Archivo Histórico Provincial de Salamanca, *Protocolos de Francisco de Zamora*, nº 5.312, ff. 697-708v. Ha sido publicado por A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería del arquitecto Juan del Ribero Rada", *Academia*, 62, (1986) 122-154. En este trabajo, junto al inventario con los títulos de los libros que configuraban la biblioteca del maestro de Rada, se ha llevado a cabo un intento de identificación, si bien no ha efectuado un análisis más profundo del contenido de los mismos en relación con la personalidad de su propietario.

disponía de 23 títulos, Juan Bautista de Toledo de 41 y Juan Gómez de Mora de 68, aunque superada por las de Juan de Herrera con 750 y Juan Bautista Monegro 610 ejemplares<sup>2</sup>.

Como en el resto de los ejemplos, la copiosa biblioteca de Juan del Ribero supone un rico testimonio sobre su opción cultural y artística. Más que el número de libros, es el contenido de los mismos el que nos proporciona su orientación personal, gustos, e inclinaciones intelectuales. Como ha demostrado A. Rodríguez G. de Ceballos, en ella abundaban un variado repertorio de textos de diversas disciplinas, como historia, arquitectura, matemáticas, geometría, cosmografía, geografía, mecánica, medicina, literatura, poesía, derecho, emblemática, mitología, heráldica, economía y obras devocionales y piadosas<sup>3</sup>. La mayoría de las obras estaban escritas en castellano, pero no faltan títulos en francés, latín e italiano, así como diccionarios de dichas lenguas. En resumen, una variedad temática propia de una personalidad humanística y de un profesional de la moderna arquitectura.

A pesar de la escueta intitulación de los libros inventariados en 1600 y de la dificultad que ello entraña a la hora de resolver cuestiones tan importantes como el autor, título exacto y edición de cada obra, efectuaremos una primera aproximación al contenido de esta biblioteca, deteniéndonos de forma detallada en los dos aspectos más significativos, por un lado, fijándonos en los textos relacionados con la actividad artística, es decir, con la profesión y el ejercicio de la arquitectura de Ribero Rada; por otro, abundando en los escritos que definen su preocupación cultural y humanística, entre los que destacan los relacionados con la historia, que suponen un tercio del total de su biblioteca.

En el primer caso, Juan del Ribero disponía de al menos un ejemplar de cada uno de los principales tratadistas y teóricos de la arquitectura y del arte renacentista, no solo italianos, sino también franceses y alemanes. En la relación de textos figuran las obras de Vitruvio,

<sup>2</sup> Sobre estos artistas y sus respectivas librerías véase: F. FERNÁNDEZ CANTÓN, *La librería de Juan de Herrera*, Madrid, 1941; L. CERVERA VERA, "Libros del arquitecto Juan Bautista de Toledo", *Ciudad de Dios*, CLXII, (1950) 584-622; M. AGULLÓ Y COBO, "Documentos para la biografía de Juan Gómez de Mora", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 1973, pp. 55-80; F. MARÍAS, "Juan Bautista Monegro. Su biblioteca y *De Divina Proporcione*", *Academia*, (1981) 81-117; J. L. BARRIO MOYA "El platero Juan de Arfe y el inventario de sus bienes" *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XIX, (1982) 10-32.

<sup>3</sup> A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", pp. 126-130.

Alberti, Serlio, Vignola, Palladio, Durero, Philippe deL'Orme<sup>4</sup>. La presencia de estos tratados implica una voluntad por acercarse a la cultura arquitectónica clasicista y responde a un hecho frecuente dentro del ambiente artístico del siglo XVI europeo, donde abundan comportamientos y actitudes análogas. En el caso de Ribero, el conocimiento de tales autores se plasmó en la utilización de un lenguaje clasicista y en la preferencia por el empleo de un orden romano<sup>5</sup>

La lectura de estas fuentes incrementó su capacidad creativa y dio solidez a sus conocimientos, lo que le permitió ejercer la arquitectura desde la óptica moderna, es decir, centrándose básicamente en la actividad proyectiva y en el diseño, dejando las labores meramente constructivas a sus múltiples aparejadores y oficiales<sup>6</sup>. Un hecho que además le permitió simultanear diferentes encargos en un área geográfica bastante amplia, extendiendo su radio de influencia por toda la Meseta Norte y Asturias<sup>7</sup>

Ejemplo claro de esta plena concepción humanista y profesional del arquitecto, fue su consagración e interés por el dibujo y la importancia por él concedida a la traza global del edificio, cuyo diseño será

<sup>4</sup> De todos los ejemplos citados Ribero disponía de las obras más significativas sobre la tratadística arquitectónica escritas por dichos autores. Sus títulos y contenidos son suficientemente conocidos, por lo que omitimos su relación completa, ya que además ésta figura en el trabajo de A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", pp. 126-154.

<sup>5</sup> Este tema ha sido ya abordado por nosotros en trabajos anteriores. M. D. CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, "Los órdenes clásicos en la arquitectura de Juan del Ribero Rada", *Actas X Congreso del CEHA*, Madrid (1994), 467-478 ; Idem, " Juan del Ribero Rada y el orden dórico", *Academia*, 81 (1995) 517-541.

<sup>6</sup> La relación de colaboradores y aparejadores de Juan del Ribero es muy numerosa. No es el lugar de establecer la lista completa, aunque si citar algunos nombres importantes en el panorama arquitectónico castellano e hispano, como fueron Juan López, Baltasar Gutiérrez, Diego de la Hoya, Juan y Hernando de Nates, Felipe y Leonardo de la Cajiga; Andrés y Juan de Buega, Rodrigo Margote, Juan de Ortega Peña, Mateo Elorriaga, Domingo Mortera, Pedro Llánez, Francisco del Río, Francisco de la Puente, Miguel de Ontiveros, Juan del Campo, Simón Monesterio, Juan de Nates Naveda, Felipe Alvarado y García de la Vega. Sobre la participación de estos oficiales y artífices remitimos a los trabajos de J. RIVERA BLANCO, *La arquitectura de la segunda mitad del siglo XVI en la ciudad de León*, León, 1982; A. BUSTAMANTE GARCÍA, *La arquitectura clasicista del foco vallisoletano (1561-1640)*, Valladolid, 1983; A. RODRÍGUEZ DE CEBALLOS y A. CASASECA, " Juan del Ribero Rada y la introducción del clasicismo en Salamanca y Zamora", en *Herrera y el Clasicismo*, Valladolid, 1986, pp. 95-109; I. PASTOR CRIADO, *La arquitectura purista en Asturias*, Oviedo, 1987; J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, "Juan del Ribero Rada (1540-1600), arquitecto paladiano y antiherreriano", *Historia de Cantabria*, 6 (1993) 24-6; M.D. CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, "Juan del Ribero Rada. Arquitecto clasicista", *Altamira* 52 (1996) 127-167.

<sup>7</sup> En la nota anterior figuran citados los trabajos relacionados con la intervención de Juan del Ribero en las provincias de Valladolid, Palencia, Zamora, Salamanca, León y Asturias.



realizado no tanto en perspectiva, a al modo tradicional, sino como representación gráfica en la que predomina el dibujo técnico y el lenguaje matemático, sistema habitual en el modo de trabajo de los arquitectos clasicistas<sup>8</sup>. Quizás por ello, Ribero conservó hasta su muerte “un tablero de trazar de nogal con su pie”, artificio indispensable en el quehacer puramente arquitectónico<sup>9</sup>.

Dentro de esta misma línea, el contenido de la biblioteca de Juan del Ribero nos revela otro dato interesante sobre el que no se ha llamado la atención, como es la evidente similitud entre los textos recopilados por Ribero y los que fueron propuestos por Juan de Herrera dentro de los Estatutos o “plan de estudios” de la Academia Real de Matemáticas, que él había fundado en Madrid en 1582, con el beneplácito del rey Felipe II<sup>10</sup>. En el documento fundacional de dicha institución, impreso en 1584, Herrera establece una selección de las materias y de los autores que, a su juicio, constituyen la base para obtener un óptimo conocimiento y adecuada formación como arquitecto, matemático, mecánico, etcétera<sup>11</sup>. En esta selección, Juan de Herrera tiene en cuenta los distintos contenidos que necesita cada profesión, diferenciando aquellos que son adecuados para completar la formación de carácter científico-humanista, de las lecturas o textos que tiene como exclusiva finalidad la de ilustrar a los alumnos que elijan una actividad concreta. En cualquier caso, y de acuerdo a un pensamiento de influencia luliana, para Herrera las matemáticas eran consideradas como *la puerta que abre la entrada a las demás ciencias por su*

<sup>8</sup> Se conservan algunos dibujos originales de este maestro sobre diferentes obras realizadas, o trazadas, por él, como el del Monasterio de San Benito de Valladolid (Archivo Histórico Nacional Madrid, Sec. Clero secular); el “paredón” o cerramiento de la plaza de Regla de León, (Archivo catedral de León, doc. 5787); El del monasterio benedictino de San Claudio de León, así como otros ejemplos de plantas de iglesias. Sobre este aspecto remitimos a J. RIVERA BLANCO, *La arquitectura...*; Idem, *Historia de las restauraciones de la catedral de León*, León, 1994; A. BUSTAMENTE GARCÍA, *La arquitectura clasicista...*; M. D. CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, “Juan del Ribero Rada. Arquitecto clasicista..”, p. 166.

<sup>9</sup> Así se menciona en la relación del inventario de sus bienes realizado tras su muerte en Salamanca en 1600 y publicado por A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, “La librería...”, pp. 124-154. Además de este utensilio el arquitecto guardaba otros elementos relacionados con su profesión, como poleas, escuadras, cartabones, compases, picas, paletas, niveles, martillo y palanquetas.

<sup>10</sup> Ya apuntábamos esta idea en nuestro trabajo anterior sobre este maestro, M. D. CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, “Juan del Ribero Rada. Arquitecto clasicista”, pp. 131-133.

<sup>11</sup> JUAN DE HERRERA, *Institución de la Academia Real de Matemáticas*, 1584. Edición facsímil, Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1995, con estudio preliminar y anotaciones de J. Simón Díaz y L. Cervera Vera.

*grande certitud y mucha evidencia*, y, por lo mismo, el número la base del conocimiento<sup>12</sup>. A partir de estas premisas proporciona una amplia lista de autores y títulos, punto en el que se produce una interesante coincidencia con los elegidos por Juan del Ribero para su librería particular.

No se trata únicamente de la identidad de materias propuestas por Herrera, ni tampoco de recurrir a la misma lectura de las disciplinas aconsejadas por aquél a los arquitectos y versadas sobre aspectos tan dispares, como, álgebra, matemáticas, astrología, gnómica, *horologographia* o relojes, cosmografía, perspectiva, arquitectura, mecánica y geometría, materias todas ellas también presentes en el inventario de Juan del Ribero, sino que la coincidencia se hace extensiva y se concreta en los títulos y autores establecidos por el maestro de El Escorial en su Academia, lo que implica una analogía de contenidos y de pensamiento.

Es verdad que tal coincidencia puede deberse a una simple identificación cultural y a una simpatía por la misma corriente de pensamiento, de filiación humanista y estéticamente clasicista. Pero también pudo responder a una formación común dentro de un mismo círculo artístico, quizás el cortesano de Juan Bautista de Toledo, o quizás el más cercano de Valladolid. Cabe la hipótesis, incluso, de que Ribero Rada hubiera conocido personalmente las propuestas y estudios de la Academia de Matemáticas en su estancia madrileña, cuando en torno a 1580 se hizo cargo de las obras del puente de Segovia<sup>13</sup>.

En el caso de las matemáticas, consideradas piedra básica para el conocimiento científico, Juan de Herrera proponía el estudio de los nueve primeros libros de Euclides<sup>14</sup>, de los que Ribero Rada conservaba dos ejemplares, uno de ellos, posiblemente fuera el traducido al castellano por Rodrigo Zamorano, e impreso en Sevilla en 1576, bajo

<sup>12</sup> *Ibidem*, f. 4, p. 50.

<sup>13</sup> La presencia de Ribero en Madrid se constata documentalmente en la década de 1580, concretamente en agosto de 1581 y en mayo y agosto de 1585, según se desprende de los protocolos notariales del Archivo Histórico Municipal de Madrid, leg. 417, f. 469v y leg. 416, ff. 438-439v; 522-523; 536 r y v. Deseo agradecer a la Dra. *M<sup>a</sup> José Redondo Cantera* el haberme proporcionado la noticia y las referencias documentales reseñadas.

<sup>14</sup> L. CERVERA VERA, "Las enseñanzas programadas por Juan de Herrera en la Institución de la Academia Real de Matemáticas", en JUAN DE HERRERA, *Institución de la Academia Real de Matemáticas*, 1584, p. 57.

el título *Los seis primeros libros de Euclides*<sup>15</sup>; para el caso de la aritmética, Herrera aconsejó *Elementa Arithmetica* de Jordano Memorario o las obras de Boecio y Tartaglia<sup>16</sup>, autores estos dos últimos que también estaban presentes en la relación libraria de Ribero Rada donde se citan: *Jometría de Boacio* y *Joan Byllon de Arismética de mano y molde, en tabla*, y *Arte de aritmética y jometría en tabla*<sup>17</sup>. Para aquellos que quisieran pasar a la arte mayor que llaman *Algebra*, Herrera seleccionó en la Academia las obras de Euclides sobre esta disciplina y los del doctor Pedro Nuñez<sup>18</sup>, textos que quizás puedan ser los mismos que bajo el impreciso título *de Arte aritmética y jometría* figuraban en mano de Ribero<sup>19</sup>. Prosiguen las alusiones a géometras y mecánicos para cuyo estudio los miembros de la Academia de Matemáticas recomendaban, además de los de Euclides, los *Esféricos* de Teodosio<sup>20</sup>, los *Cónicos* de Pergeo, las obras de Guido Ubaldo y Jordano Memorario, la *Mecánica* de Aristóteles, las *Maquinas* de Tartaglia y el libro de arquitectura de Vitruvio, disciplinas que el arquitecto montañés también conoció y de las que él había adquirido algunos impresos como el *Libro Mecánicas de mano de Aristóteles*<sup>21</sup>.

Conforme a la visión científico-mágica del mundo que desarrolla el

<sup>15</sup> En el inventario de Juan del Ribero se citan: *El Euclides en tabla; otro de jometría de Uclides*. A juicio de A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", p. se trata de la primera traducción al castellano de *Los seis primeros libros de Euclides*, traducido por Rodrigo Zamorano, e impresa en Sevilla en 1576.

<sup>16</sup> El propio Herrera poseía los textos de Boecio y Euclides en su biblioteca particular. L. CERVERA VERA, "Las enseñanzas programadas por Juan de Herrera..", p. 57.

<sup>17</sup>A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", pp. 135-137. Este autor supone además que el título citado en el inventario como *Otro libro de medidas*, hace referencia al *General Tratado di Numeri e Misure*, de Tartaglia, impresa en Venecia en 1556.

<sup>18</sup> JUAN DE HERRERA, *Institución de la Academia Real de Matemáticas*, f. 8 y p. 57.

<sup>19</sup> Tal título se identificaría con el *Libro de álgebra en aritmética y geometría, compuesto por el doctor Pedro Núñez, cosmógrafo mayor del rey de Portugal y catedrático jubilado*, Amberes, 1564 y 1567, uno de cuyos ejemplares tenía Herrera en su librería, además de recomendarlo para los estudios de los integrantes de la Academia de Matemáticas.

<sup>20</sup> Por aquella época algunas bibliotecas hispanas, como se constata en la de El Escorial y en la "librería rica de Felipe II, guardaban la obra de TEODOSIO (Francesco Maurolico), *Theodosii Sphericorum Elementorum libri III. Ex traditione Maurolyci Messanensis Mathematici*, Mesina, Petrus Spira, 1558. No es de extrañar por ello que éste impreso no sólo fuera conocido por Juan de Herrera, sino también por arquitectos de la formación de Ribero Rada. Sobre la biblioteca de Felipe II vid: J. L. GONZALO SÁNCHEZ MOLERO, *La "librería rica" de Felipe II. Estudio histórico y catalogación*, Madrid, 1998, p. 734.

<sup>21</sup> Con dicho título figura en el inventario de Ribero Rada. En opinión de A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", p. 140, debe tratarse de la obra *Mecánica* de Aristóteles, traducida del griego al castellano por Diego Hurtado de Mendoza y dedicado al Duque de Alba. Sin embargo, existieron otras ediciones como

Renacimiento, ambos artistas y arquitectos hispanos mantuvieron una unidad de criterio en su interés por la astronomía, la astrología y, al menos en el caso de Juan de Herrera, su derivación a temas herméticos. Bajo esa inclinación, el inventario de libros de Ribero Rada contiene la *Cosmografía* de Pedro Apiano<sup>22</sup>, *La segunda parte del uso del astrolabio de mano* y *La Esfera de Sacrobusto*<sup>23</sup>, recomendados todos ellos como lecturas en la Academia Matemática y bien conocidos por Herrera. En dicha institución académica figuraban también como materia docente temas de horologigrafía, gnómica, geografía y medicina, aspectos que también Ribero recopiló, como lo demuestra la posesión de los libros del doctor Nicolás Monardes<sup>24</sup>, de Luis de Molina sobre geografía<sup>25</sup>, López Villalobos de medicina y la *Summa Geográfica*, pero sobre todo, en este terreno destacó su afición por los relojes, en lo que de nuevo se acerca a Juan de Herrera. En el inventario de Ribero figuran varios libros de relojes, entre ellos el de Sánchez Brozas y uno de los tratados más importantes de la época sobre el

<sup>22</sup> Pudiera tratarse de la edición *Petri Apiani Cosmographia per Gemmam Phyrsum, apud Louvaniensies Medicum ac Mathematicum insignen, Denuo restituta. Additis de eadem re ipsus Gemmae Phyrsii libellis, quos sequens pagina docet...*, Amberes, Arnaldo Berckmann, 1540. La relación de esta obra con el círculo de Herrera es evidente ya que fue adquirida para El Escorial por Felipe II y Calvete de la Estrella. Sobre este aspecto vid: J. L. GONZALO SÁNCHEZ MOLERO, *La librería rica de Felipe II...*, p. 212.

<sup>23</sup> También este texto, además de ser uno de los propuestos para su estudio en la Academia de Herrera, fue adquirido para la Biblioteca de Felipe II en El Escorial, lo que denota una analogía de pensamiento y de conocimientos afines entre el rey y su arquitecto. Era un libro importante para el saber científico de la época y sin duda Ribero Rada dispuso de un ejemplar. Es factible pensar que tuviera la edición que por entonces circulaba en España *Sphaera tractatus Ioannis de Sacro Busto anglíci viri clarissimi...* Venecia, L. Antonio Giunta, 1531, en este impreso tenía un alto interés científico, ya que en él además de la obra de Sacrobusto se incluían los textos sobre la teoría de los planetas de Gerardo de Cremona y Jorge Peurbach, comentarios sobre la Esfera y cuestiones de astrología y matemáticas de Luca Gaurico, Prodecimo Beldomando, Juan B. De Capua, Johann Müller, Juan de Scoto y Jacobo Faber Stapulense. Sobre esta edición J. L. GONZALO SÁNCHEZ MOLERO, *La librería rica de Felipe II...*, p. 687.

<sup>24</sup> Las tres partes de la obra de Monardes, dedicadas a temas medicinales relacionados con el Nuevo Mundo, aparecieron en Sevilla en 1571 y 1580, bajo el título *Primera y segunda y tercera parte de la Historia Medicinal de las cosas que traen de nuestras Indias occidentales que sirven de medicina y Tratado de la piedra Bezaar y de la yerva escuerçonera...*, Sevilla, Fernando Díez, 1580. Sobre esta obra cfr. B. GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca de libros raros y curiosos*, Madrid, 1968, 4. Vols.

<sup>25</sup> Luis de MOLINA, *Descripción del reino de Galicia y de las cosas notables del. Dirigido al muy illustre señor don pedro de Navarra, Marqués de Cortes, compuesto por el licenciado Luis de Molina, el qual tratado va en cinco partes, la primera tracta de los cuerpos santos que allí se hallan; la segunda de las cosas notables que hay en ese reino; la tercera de todos sus puertos y costa de la mar; la cuarta de todos los ríos y pueblos por do pasan; la quinta de los linajes y solares y armas y blasones donde proceden muchas señaladas Casas de España, impreso en Mondoñedo en casa de Agustín de Paz en 1550.*

tema, considerado por Herrera como el texto básico para la formación de los horologiográficos, que es el de Pedro Roiz, en el que se exponen los cálculos para relojes horizontales y verticales con su trazado geométrico, así como relojes solares<sup>26</sup>.

Insistimos en que la coincidencia de títulos y contenidos entre ambos hace siempre referencia a una analogía en la concepción de la actividad profesional de la arquitectura y a una misma línea de pensamiento que busca idéntica orientación en los aspectos científicos e incluso mágicos y, sobre todo, en el deseo de profundizar en el conocimiento de las matemáticas, disciplina básica para todo clasicista, cuyo sistema de órdenes, proporciones y medidas no se comprenden sin el dominio de esa ciencia. Sin embargo, el resto de los libros y títulos de la biblioteca de Ribero, especialmente aquellos no relacionados directamente con la profesión, nos ofrece una personalidad con matices muy distintos a los de Herrera<sup>27</sup>. Incluso en algunos apartados dedicados a la arquitectura y las artes plásticas ya se aprecian las primeras diferencias, debido a que el arquitecto de Rada busca profundizar en la lectura de los teóricos y en las cuestiones estéticas propuestas por los italianos para no quedarse en el tecnicismo herreiriano; por lo mismo, Ribero prefiere ir más allá de los conocimientos puramente científicos y matemáticos y llegar a una arquitectura más global, en donde forma y función se consideran aspectos de un mismo quehacer y en la que el número es la base para la configuración de una estructura y de una estética, pero sin olvidar que la obra arquitectónica ha de insertarse en una compleja realidad humana, a la que ha de servir.

Sin querer alargar más el análisis de esta parte de la biblioteca de

<sup>26</sup> FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, *Declaración y uso del reloj español, entrettejido en las armas de la muy antigua y esclarecida Casa de Rojas, con el mesmo reloj agora nuevamente compuesto por Hugo Helf, frisio, y romanizado por Francisco Sánchez, natural de las Brozas...*, Salamanca, J. Junta, 1549. El impreso contiene un soneto de J. de Mal Lara sobre la nueva invención del reloj español hecha por Hugo Frisio. La obra de Pedro Roiz se cita expresamente en el inventario de Ribero Rada, tal y como ya publicó en su día, A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", nº 47; Es un texto impreso en 1575 con estampas y diagramas y con un carácter científico sobre el tema. Este autor escribió también un *Calendarium perpetuum et generales Breviarii Romani, ex decreto Romani Sacrosancti Concilii Tridentini nuper editi XXXVI tabulis consta, per tota Hispania cum festis quae generaliter in Hispaniarum regnis...*, Toledo, 1578.

<sup>27</sup> Sobre la personalidad de J de Herrera en este aspecto remitimos al estudio de C. WILKINSON, *Juan de Herrera, Arquitecto de Felipe II*, Madrid, 1996. Es interesante en este sentido el capítulo 2, dedicado a "La arquitectura entre el arte y la ciencia", pp. 20-32.

Juan del Ribero, ya que hemos hecho referencia al tema arquitectónico en otros trabajos anteriores sobre su actividad artística y sobre el lenguaje de los órdenes utilizado por el maestro de Rada, consideramos que la otra faceta de su personalidad nos la proporciona un grupo de textos que guardaba en la librería sobre historia, literatura y materias afines, las cuales ponen de relieve el talante humanista de este artífice.

Es aquí donde observamos unas diferencias respecto a Juan de Herrera, ya que Juan del Ribero desea llegar más allá del tecnicismo herreriano y de los conocimientos matemáticos y puramente científicos, que si bien son considerados como elemento de partida para alcanzar una conceptualización de la arquitectura global, no son la única meta, ya que para Ribero la obra arquitectónica ha de estar insertada en la compleja realidad humana a la que ha de servir, en consecuencia, no puede alejarse de todo aquello que le proporcione un mejor conocimiento del hombre, como es la historia. Esta idea, demuestra la diferente formación de ambos artistas, Herrera se muestra más cercano a la actividad de ingeniero-arquitecto, Juan del Ribero más inclinado a la de arquitecto-humanista, que no concibe la obra artística como algo aséptico, distante o puramente técnico. Por el contrario, el maestro trasmerano de Rada es un humanista propenso a utilizar la historia, la alegoría o el ornamento para convertir el conjunto arquitectónico en la expresión de ideas o de simbolismos afines a la cultura del Renacimiento. Tal es el sentido del recurso a la escultura monumental, en ejemplos como la escalera prioral de la colegiata de San Isidoro<sup>28</sup>, utilizando como modelo uno de los libros que guardaba en su propia biblioteca, como más adelante señalamos.

Esta inclinación hacia las disciplinas humanísticas nos presenta otro aspecto del talante personal de esta figura. En ella destacan el orgullo de su propia condición de hidalgo, y la consideración de la historia como *exempla*, como filosofía moral, acorde con el sentido humanista. Del total de los libros que conformaban la librería, más de un tercio pertenecían al género histórico. En ellos se aprecia una

<sup>28</sup> En la realización de esta obra Ribero recurrió a uno de los prontuarios de medallas impreso en Lyon en 1552 por Guillermo Rovilio, esculpiendo en los medallones de la escalera cada uno de los retratos que figuran grabados en el impreso citado. Sobre este tema vid: M.D. CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA y M. GARCÍA, "El prontuario de medallas de 1552, fuente de inspiración en el programa iconográfico de la escalera prioral de San Isidoro de León", *Ephialte*, IV (1993) pp. 213-221.

triple orientación histórica: por un lado, el deseo de conocer las crónicas e historia de los reinos peninsulares hispanos; en segundo lugar, una inquietud por mundos lejanos a su realidad cultural, como son los relacionados con América, Oriente, incluso África; por último, y sobre todo, una fuerte inclinación por aquellos libros de carácter biográfico donde se proporcionan modelos de conducta para nobles ciudadanos, se exaltan virtudes, se legitiman linajes, en definitiva, por la literatura nobiliaria y por textos históricos en los que la personalidad hidalga de Ribero pudiera verse reflejada, superando a través de ella la consideración social de artífice, más proclive a ser vista como innoble en la sociedad que le rodea.

En el primero de los casos, las crónicas y las diferentes historias de los reinos y ciudades hispanas acercaron a Ribero Rada un conocimiento del devenir y de los principales protagonistas de los acontecimientos de la realidad española desde la antigüedad hasta el siglo XVI. En sus estantes se guardaban *Crónicas Generales* de España, como las de Antonio Beuter<sup>29</sup>; Florián Ocampo<sup>30</sup>; Francisco Tarafa<sup>31</sup>; Ambrosio de Morales<sup>32</sup>; así como relatos de los reinos de Galicia, Aragón y Valencia<sup>33</sup>, junto a historias de ciudades hispanas, como Sevilla<sup>34</sup>, y diversas crónicas sobre reyes, como la *Crónica Sarracina*, de Pedro del Corral<sup>35</sup>, la López de Ayala sobre el rey don Pedro y a favor de la casa

<sup>29</sup> Pedro Antonio BEUTER, *Crónica general de toda España y especialmente del reino de Valencia*, Valencia 1546;

<sup>30</sup> Florián OCAMPO, *Los cuatro libros primeros de la Crónica General de España que recopiló el maestro-, criado y cronista del Emperador y Rey nuestro Señor, por mandato de su Magestad*, Medina del Campo, 1553; Esta obra fue continuada por Ambrosio Morales en 1574.

<sup>31</sup> Francisco TARAFÁ, *Crónica de España del canónigo Francisco Tarapha, barcelonés, del origen de los reyes y cosas señaladas de ella y varones ilustres*, Barcelona, 1562.

<sup>32</sup> Ambrosio de MORALES, *Crónica General de España, que continuava — prosiguiendo adelante los cinco libros de Florián Ocampo...* Alcalá de Henares, Iñiguez de Lequerica, 1574; Hay otra edición publicada en Córdoba por Gabriel Ramos Bejarano en 1586.

<sup>33</sup> Para Valencia se utiliza la obra de Pedro Antonio Beuter; Galicia es el tema principal de Luis de Molina, ambos autores ya citados en notas anteriores, mientras que Aragón lo es del texto de Lucio MARINEO SÍCULO, *Crónica d'Aragon*, Valencia, Juan Jofre, 1524.

<sup>34</sup> Se trata de Alonso MORGADO, *Historia de la ciudad de Sevilla, en la qual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas, desde su fundación hasta nuestros tiempos*, Sevilla, Andrea Pescioni y Juan de León, 1587. Cfr. GALLARDO, t. III, p. 918.

<sup>35</sup> Escrita hacia 1430, la *Crónica Sarracina* contiene información sobre los reyes visigodos basada en el Toledano y en un resumen de la Historia de España con Enrique II, aunque el fin primordial de la obra es narra la caída de España en manos árabes. Hoy podemos considerarla como obra de aventuras seudohistórica. Sobre esta obra remitimos  
(cont.)

de Trastámara<sup>36</sup>; la de Lorenzo Galíndez sobre Juan II; la de Fernando Sánchez de Valladolid, sobre el rey Fernando y la de Hernando del Pulgar de los Reyes Católicos<sup>37</sup>.

Más interesante que los ejemplos anteriores resulta la afición de Juan del Ribero por otros ámbitos diferentes al hispano, con especial atención al mundo Americano. Tales textos ponen de manifiesto la atracción por países exóticos y por “lejanas tierras”, conforme a la idea renacentista que va unida a los descubrimientos de nuevas latitudes. Cuatro de los libros que Ribero tenía en su librería versaban sobre una parte de la historia de América y en ellos se muestra una cierta preocupación indigenista. Uno era la crónica indiana de Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima declaración de la destrucción de las Indias*<sup>38</sup>, escrita en 1552, donde presenta un panorama desolador, fruto quizás de un período de crisis personal del autor y obispo de Chiapas, aunque fue uno de los textos más divulgados en su época. Diferente sentido ofrecían los impresos de las obras de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios*, el primero, escrito hacia 1537-1540, diez años después de la expedición que le sirve de inspiración al libro; El segundo, narra la aventura del autor en el Río de la Plata, la exploración de las Fuentes del Paraguay, así como el conocimiento de culturas indígenas y la rebelión de los colonos<sup>39</sup>. Gabriel Lasso de la

a J. J. SATORRE, “Pedro del Corral y la estructura de su crónica del rey don Rodrigo” *Al-an*, XXXIV, 1969, pp. 159-173.

<sup>36</sup> Pero López de Ayala además de escribir la crónica del Rey Pedro, redactó un libro de linajes sobre la Casa y señores de Ayala y otro *Libro de Palacio*. Cfr. GALLARDO, t. III, p. 438.

<sup>37</sup> A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, “La librería..”, nº 79, 84, 99.

<sup>38</sup> El libro figura en el inventario como *Declaración de la destrucción de las Yndias*. En la relación publicada por A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, “La librería..”, aparece en el número 126. El texto de Fr. Bartolomé de las Casas fue uno de los ocho tratados u opúsculos sobre la crónica indiana en 1552. Fue editado en ese año en Sevilla en casa de Sebastián Trujillo. Tales escritos levantaron ciertos resquemores en la época al ofrecer un panorama de abusos y la denuncia de una situación crítica sobre la realidad americana, pero alcanzaron amplia difusión y se editaron en varios idiomas desde 1578 hasta la segunda mitad del siglo XVII. En la actualidad la obra ha recibido una crítica muy desigual. Calificada por J. Hoffner de planfeto o libelo de propaganda, R. Menéndez Pidal la consideró uno de los escritos que dio justa fama a su autor. Sobre esta obra y su autor, así como sobre el juicio crítico de la misma remitimos a Alvaro HUERGA, *Fr. Bartolomé de las Casas. Obras Completas. Vida y obra*, Madrid, 1998;

<sup>39</sup> Alvar Núñez Cabeza de Vaca estuvo vinculado a la figura de Pánfilo de Narváez y su expedición a tierras americanas de México y Florida. Fue gobernador del Río de la Plata en 1540 y dirigió la expedición de socorro en búsqueda de los supervivientes de la expedición de Pedro de Mendoza, en Brasil y Paraguay, descubrió las cataratas de Iguazú y las fuentes del río Paraguay, tierras que figuran ampliamente descritas en su obra

(cont.)



Vega era el tercer autor relacionado con América que guardaba la biblioteca del arquitecto trasmerano. De él Ribero pudo conocer la *Primera parte del Cortés valeroso y Mexicana*, publicada en 1588, donde se relatan los acontecimientos relacionados con la conquista de Méjico, la prisión de Montezuma y los hechos de la personalidad de Hernán Cortés<sup>40</sup>. Algunos aspectos relacionados con el descubrimiento de las islas del Nuevo Continente, como es el caso de la Española, Ribero Rada pudo leerlos en los últimos capítulos de la *Crónica General de España* de Florián Ocampo, donde figuraban tales temas<sup>41</sup>. La curiosidad científica y la afición por la medicina, unida a esta atracción por el exotismo americano y por lo esotérico, determinaron a Juan del Ribero a adquirir para su librería la obra del doctor Nicolás Monardes sobre la *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales...*, publicada en Sevilla en 1580<sup>42</sup>. El mundo oriental y una visión

*Comentarios*, donde también se presenta un magnífico cuadro de la vida colonial y culturas como la guaraní. En el inventario de la librería de Juan del Ribero aparece como *Relación de Alvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las Yndias*. En el trabajo de A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería...", figura con el número 129 bajo el título de *La relación y comentarios del gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca...escritos por Pedro Hernández*, Valladolid, 1555. La primera edición de la obra de Alvar Núñez apareció en Valladolid en 1555, impresa por Fernández de Córdoba, aunque al parecer hubo otra anterior de *Naufragios* hacia 1547. Se conocen dos manuscritos, uno usado por Fernández de Córdoba para la edición vallisoletana, otro en el Archivo de Indias de Sevilla que utilizó Fernández de Oviedo para su *Historia de las Indias*. Generalmente *Naufragios* se publicó unida a los *Comentarios*. La primera edición conjunta fue la mencionada de Valladolid. Por lo que se refiere a los *Comentarios* no es una obra de la pluma de Cabeza de Vaca sino de su escribano Pedro Hernández, testigo como él de los sucesos que narra, y realizada en tono algo exculpatorio. En ella aparece una preocupación indigenista y una minuciosa descripción de la realidad americana. Sobre la biografía del autor y su obra escrita remitimos a ALVAR NUÑEZ CABEZA DE VACA, *Naufragios y Comentarios*, edi. crítica de Roberto Ferrando, Madrid, 1984; ALVAR NUÑEZ CABEZA DE VACA, *Relación y comentarios del gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las dos jornadas que hizo en las Indias*, Estudio preliminar de Blas Matamoros, Madrid, 1986.

<sup>40</sup> Gabriel LASSO DE LA VEGA, *Primera parte de Cortés valeroso y mexicana, escrita por el criado del rey nuestro señor, natural de Madrid. Dirigida a D. Fernando Cortés, nieto de don Fernando Cortés, Marqués del Valle, descubridor y conquistador del Nuevo Mundo. Con privilegio: en Madrid. En casa de Pedro Madrigal, año MDLXXXVIII*. La obra fue enmendada y añadida por su autor en la edición de Madrid, por Luis Sánchez, en 1594. El libro (un ejemplar se conserva en la Biblioteca nacional de Madrid) contiene un grabado con el retrato de Hernán Cortés y una leyenda laudatoria sobre el personaje, así como diferentes sonetos de Mateo Vázquez, Aldana, Luis de Vargas, Gerónimo Lobo Laso de la Vega (hermano del autor) Gutierrez de Sandoval, Gaspar de Morales, etcétera. Sobre esta obra véase: GALLARDO, t. III, p. 315-318; J. TORIBIO MEDINA, *Bibliografía Hispano-Americana*, 1493-1810, t.I, Amsterdam, 1968, p. 482;

<sup>41</sup> La obra de Florián Ocampo ha sido ya citada en la nota 29 de este trabajo.

<sup>42</sup> Sin duda, como muy bien ha demostrado A. GUTIERREZ R. DE CEBALLOS, "La librería...", número 112, se trata de esta misma obra, (aunque en este estudio se data erróneamente en 1547) ya que en el inventario de la librería de Juan del Ribero se escribe  
(cont.)

muy parcial de Africa estaban presentes en la relación de Amaro Centeno de Córdoba, *Historia de cosas de oriente. Contiene la descripción de los reynos de Asia con las cosas más notables*, y en la *Historia de las cosas de Etiopía* de Francisco Álvarez<sup>43</sup>.

Otro grupo de libros y títulos reflejan una cierta preocupación por conocer la historia de países cercanos o relacionados de alguna manera con la corona española, como eran Francia, Portugal, Nápoles, Marruecos o el poder de los turcos. En algunos casos se trataba de libros editados en la década de 1580-1590, lo que demuestra el interés de Juan del Ribero por obtener una información sobre acontecimientos recientes de su época. Así sucede con las obras del historiador Antonio de Herrera y Tordesillas, a veces editadas a partir de las de Juan Tomás de Minadoy<sup>44</sup>, las de Hernando del Pulgar, sobre Gonzalo Fernández de Córdoba<sup>45</sup>, o las de Diego de Torres sobre

*Primera y segunda y tercia parte de la ystoria medizinal*, y la edición del libro de Monardes de 1580 figuraba con el título: *Primera, segunda y tercera parte de la Historia medizinal, de las cosas que trahen de nuestras Indias Occidentales que sirven en Medizina. Tratado de la piedra Bezaar y de la yerva escuerçonera. Diálogo de las grandezas del hierro y de sus virtudes medizinales. Tratado de la nieve y del beber frio. Hechos por el doctor Nicolás Monardes, médico de Sevilla. Sevilla, por Fernando Díaz, 1580*. No obstante la primera y segunda parte de la obra habían aparecido en Sevilla en 1571. Sobre este tema vid: GALLARDO, t. III, p. 823.

<sup>43</sup> El texto de Amaro CENTENO figura en el inventario de Juan del Ribero de 1600 como *Ystoria de las cosas de Oriente*, por lo que debe tratarse de *Historia de las cosas de Oriente, primera y segunda parte. Contiene una descripción de los reynos de Asia con las cosas más notables dellos. Traduzido y recopilado de diversos y graves historiadores por Amaro Centeno, impreso en Córdoba en casa de Diego Galván a costa de Miguel Rodríguez*, en 1595. Por lo que respecta al título del inventario, *Ystoria de las cosas de Etiopía*, hace alusión a *Historia de las cosas de Etiopía en la qual se cuentan muy copiosamente el estado y potencia del Emperador della con otras infinitas particularidades, así de la religión de aquella gente como de sus zeremonias, según dello fue testigo de vista Francisco Alvarez...traduzida por Miguel de Selves*, Toledo, 1588. Ambos textos han sido reconocidos por A. GUTIERREZ R. DE CEBALLOS, números 102 y 137.

<sup>44</sup> Antonio HERRERA y TORDESILLAS, *Cinco libros de Historia de Portugal y conquista de las Islas Açores, en los años 1582 y 1583*, impresa por Madrigal, Madrid, 1591; Idem, *Historia de los sucessos de Francia desde el año 1585 en que comenzó la Liga Católica hasta fin del año 1594*, Madrid, 1594; Idem, *Historia de la guerra entre turcos y persianos, escrita por Ioan Tomás de Minadoy*, Madrid, 1588. Todos ellos figuraban en el inventario de 1600 dentro de la biblioteca de Juan del Ribero Rada. Vid: A. GUTIERREZ R. DE CEBALLOS, "La librería...", nº 97,130,138.

Es posible que esta *Historia de Portugal* fuera utilizada por Juan del Ribero a la hora de escribir su *Libro de linajes*, en cuya relación se insertan algunas casas nobiliarias de ese país que en 1581 estaba bajo la corona española.

Sobre la obra de Herrera y Tordesillas vid. GALLARDO, T. III, p. 187; También P. PASCUAL, "Felipe II y su política legislativa sobre el libro", en *Felipe II y su época*, Actas del Simposium, T. II, El Escorial, 1998, pp. 217-278; L. Gonzalo SÁNCHEZ MOLERO, "Las joyas de la librería personal de Felipe II o sobre cómo descubrir al rey a través de sus libros" en *Felipe II y su época*, Actas del Simposium, T. I, El Escorial, 1998, pp 435-470.

<sup>45</sup> En el inventario de la librería de Ribero aparece *Guerra del reyno de Nápoles*, por lo que debe tratarse de *Cronica del Gran Capitán don Gonzalo Fernández de Córdoba y Aguilar en la*  
(cont.)

Marruecos<sup>46</sup>.

No obstante, el análisis global del conjunto de textos que integraban la librería del maestro de Rada nos demuestra su primordial preocupación por el papel ejemplar de la historia, compartida quizás con el obligado interés por cuestiones derivadas de su profesión de arquitecto, como ya hemos señalado. Tal interés histórico se revela la faceta más personal de este artista, mientras que el otro aspecto haría referencia a su formación y profesionalidad.

Juan del Ribero se inclina a la consideración humanista de la Historia como *exempla*, modelo de virtudes y comportamientos. Se situó dentro de los planteamientos ideológicos de esa filosofía moral, en la que primaban el sentido educacional y la consideración de la Antigüedad clásica como guía. A partir del humanismo, la Historia tuvo como misión primordial dar lección de virtud y proporcionar modelos a imitar<sup>47</sup> En esta línea adquirió un amplio repertorio de textos, tanto de autores de la antigüedad, como contemporáneos, donde se proporcionaban ejemplos vitales de tales actitudes, alejados de los libros de fábulas y aventuras caballerescas. El propio Antonio Herrera Tordesillas, cuyos escritos, como ya hemos anotado, poseía Ribero Rada, afirmaba esa misma idea al final de una de sus obras, señalando:

“Esta historia trata de muchas cosas tocantes a la conservación y pérdida de los Estados, que es la mejor parte de la filosofía moral...Por tanto juzgo será de gran beneficio de la República humana a los que se desvelan en escribir historias verdaderas, a diferencia de las fábulas o libros caballerescos, y provechosas para ennoblecer nuestra lengua<sup>48</sup> .

Su aproximación al mundo de la Antigüedad clásica se constata en

*qual se contienen las dos conquistas del reyno de Nápoles*, impresa en Zaragoza en 1554, como afirma A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, “La librería...”, p. 145; Pero también pudiera ser la de HERNANDO DEL PULGAR, *Crónica llamada de las dos conquistas del reyno de Nápoles, donde se cuentan las altas y heroicas virtudes del serenísimo Príncipe rey don Alonso de Aragón con los hechos y azañas maravillosas que en paz y en guerra hizo en capitán Gonzalo Fernández de Córdoba, escrita en “pedazos” por Hernán Pérez del Pulgar, señor de Salar*, Zaragoza, 1559.

<sup>46</sup> Diego de TORRES, *Relación del origen y sucesos de los Xarifes y del estado de los reynos de Marruecos, fez, Tarudate y los demás que tienen usurpados, compuesta por Diego de Torres*, Sevilla 1586 A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, “La librería...”, n° 100.

<sup>47</sup> P. Oskar KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y las artes*, Madrid, 1986, p. 43.

<sup>48</sup> El párrafo figura al final de la obra de A. Herrera y Tordesillas, *Historia de lo sucedido en Escocia e Inglaterra en quarenta y quatro años que biuió María Estuardo, Reyna de Escocia*, publicado por Madrigal, en Madrid, en 1589. GALLARDO, t. III, p. 187.

la lectura de la vida de personajes ilustres como la *Historia de Alejandro* de Quinto Curcio<sup>49</sup>, las *Vidas y Heroicos hechos de varones ilustres* de Plutarco<sup>50</sup>, los *Proverbios* de Séneca<sup>51</sup>, los escritos de Jenofonte<sup>52</sup>, *El Salustio Cathilinario y Yugurta*<sup>53</sup>, y las *Guerra civiles de romanos* de Apiano Alejandrino<sup>54</sup>. Incluso recurrió a versiones en castellano sobre el mundo antiguo, como la de la vida de los emperadores romanos y retratos del pasado que describe Hernán Pérez de Guzmán, en *Mar de Historias*, traducción del *Mare Historiarum* de Giovanni della Colonna<sup>55</sup>.

Consecuencia directa del enorme interés educacional y moral adquirido por la Historia y, en parte, derivado del concepto de Plutarco, las vidas de *Uomi famosi* se convirtieron en el vehículo imprescindible dentro de esa labor educativa y doctrinal, como referente ético y virtuoso para los humanistas. Se explica desde esta perspectiva, la recopilación por parte de Juan del Ribero de un amplio repertorio de

<sup>49</sup> Se describe en el inventario de la biblioteca como *Ystoria de Alejandro*, A. RODRÍGUEZ GUTIERREZ DE CEBALLOS, p. 138, supone que debe tratarse de la obra de Quinto Curcio *Historia de Alejandro Magno sacada del vulgar por Pedro Cándido* y publicada en Sevilla en 1496, de la que se hicieron ediciones posteriores.

<sup>50</sup> Ateniéndonos a cómo aparece mencionada esta obra: *Eroycos echos de barones griegos y romanos*, hemos de admitir que se trata de Plutarco Heroicos hechos y vida de varones ilustres griegos y romanos... resumidos en breve compendio por Thomás Espinosa de los Monteros, París 1576. Vid A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería..", p. 147.

<sup>51</sup> En la librería de Juan del Ribero existían dos ejemplares. Uno figura como *Proverbios y sentencias de Lucio Séneca y de don Yñigo López de Mendoza*, es decir, la que se imprimió como tal en Amberes en 1552 glosada por Pedro Díaz de Toledo; el otro se nombra tan solo como *Probervios de Séneca*.

<sup>52</sup> Diego Gracián tradujo las obras de Jenofonte y se publicaron en Salamanca en 1552 como *Obras de Xenophon... trasladadas en Romance por el Secretario Diego Gracián*, que muy probablemente era el libro que poseía Ribero Rada.

<sup>53</sup> *El Salustio Cathilinario y Yugurta en romance*, fue una obra bastante divulgada en el siglo XVI hispano. Hay una edición traducida *del latín al romance por Maestre Francisco Vidal de Noya*, acabada y enmendada a expensas de Pablo Horus en Zaragoza en 1494, pero más tarde aparecieron las de Arnao Guillén de Brocar en Valladolid, en 1519. Cfr. GALLARDO, t. IV, p. 1042.

<sup>54</sup> En el inventario aparece este autor en dos ocasiones. Una tan solo cita de manera escueta: *Apiano Alejandrino*; la otra aclara el contenido: *Las guerra civiles de los romanos por Apiano Alejandrino*. La obra de este autor se conocía en España a través de los escritos de Juan de Molina *Triunfos de Apiano* y *Primera parte de Apiano Alejandrino* y también por la edición de *Historia de las guerras civiles que uvo en los romanos... agora nuevamente traduzida de latín a nuestro vulgar castellano*, Alcalá de Henares, 1536, debida quizás a la traducción de Diego de Salazar, según A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería..", p. 143.

<sup>55</sup> HERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN, *Mar de Historia*, Valladolid, por Pedro Gumiel en 1512. Contiene una bella portada. Hasta el folio 34 se centra en la vida de los emperadores para pasar luego a *príncipes gentiles y católicos*, tal y como se hace en su modelo italiano, *Mare Historiarum*. Se hicieron varias ediciones de esta obra, como las de Toledo de 1510 y la de Alcalá de Henares de 1529. Este texto sirvió además de modelo para *Claros Varones* .. de Hernando del Pulgar.

escritos sobre hombres famosos y la presencia dentro de su biblioteca de un elenco de textos sobre pautas de conducta para nobles y cortesanos. Entre esa lista, podemos destacar los de Paolo Jovio, *Elogia o De virum illustribus y Diálogo de empresas militares y amorosas*<sup>56</sup>. Un género biográfico y conjunto de retratos con sentido histórico, presentados como ejemplo de virtud que también aparece en Hernán Pérez de Guzmán: *Generaciones y semblanzas y Mar de Historias*<sup>57</sup>; Hernán Pérez del Pulgar, *Claros varones de Castilla*<sup>58</sup>; Pedro Mexia, con la historia de los Emperadores y *Silva de Varia lección*<sup>59</sup>; Jerónimo Contreras, *Dechado de varios sujetos*<sup>60</sup>; el de Diego Jiménez Ayllón sobre la figura del Cid y otros varones ilustres dignos de fama<sup>61</sup>; El *Promptuario de medallas* de Guillermo Rovilio, impreso en Lyon en 1553, cuyos personajes y grabados utilizó Ribero Rada para esculpir el programa iconográfico de la escalera prioral de la colegiata de San Isidoro de León<sup>62</sup>.

El carácter doctrinal es el tema más destacado de las obras de

<sup>56</sup> Es difícil precisar cuál de las obras de este autor era a la que hacía referencia en el inventario, ya que tan solo se especifica en nombre del escritor. Por ello, y ante el talante de Ribero Rada, hemos de suponer con A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería..", nº 81, que se trataba *Diálogo de las empresas militares y amorosas en lengua italiana por Paulo Iovio en el qual se trata de divisas, armas, motes y blasones de linajes, nuevamente traducido en romance castellano por Alonso de Ulloa*, editado en Venecia en 1558. De los *Elogia* y vidas de caballeros antiguos ilustres, se hizo una edición en Granada en 1568 a cargo de Gaspar de Baeza.

<sup>57</sup> Hernán Pérez de Guzmán fue uno de los autores que alcanzó mayor divulgación en esta época. Su obra escrita hacia 1450 pasó a la imprenta en el siglo XVI. *Generaciones y Semblanzas* nos presenta una galería de retratos con cierta objetividad y retórica, aunque un tanto estereotipados, pero ya alejados de lo caballeresco. Sobre *Mar de Historias* remitimos a la nota anterior

<sup>58</sup> En el inventario se cita esta obra como *Claros barones de España por Hernando del Pulgar*. Se hizo de ella una edición en Sevilla en 1500. Hernando del Pulgar utilizó como modelo la obra de Pérez de Guzmán, si bien Pulgar es más literario.

<sup>59</sup> Posiblemente se trate de la edición sevillana de 1540, donde se alude, como se señala en el mismo título de la obra, a *diferentes historias, exemplos y cuestiones de varia lección y erudición*.

<sup>60</sup> Jerónimo de Contreras publicó esta obra en Zaragoza en 1572, aunque se hizo otra edición en 1581. Este mismo autor escribió en 1572 una obra de talante diferente, que alcanzó bastante difusión en círculos sevillanos titulada: *Selva de aventuras...repartida en siete libros los quales tratan de unos estrenados amores que un cavallero de Sevilla llamado Luzmán tuvo con una hermosa docenlla llamada Arboleda, y las grandes cosas que les sucedieron*. Véase el estudio y edición crítica de M.A. TEJEIRO FUENTES, 1991.

<sup>61</sup> Diego XIMÉNEZ AYLLÓN, *Los famosos y heroicos hechos del invencible y esforzado cavallero, honra y flor de las Españas el Cid Ruy Díaz de Bivar e de los otros varones illustres dellas, no menos dignos de fama y memorable recordación. Dedicado a don Fernando Alvarez de Toledo, duque de Alba. Alcalá de Henares, por Juan Iñiguez Lequerica*, 1579. Esta obra contiene 32 cantos sobre las figuras notables reseñadas.

<sup>62</sup> M. D. CAMPOS SÁNCHEZ BORDONA, "El prontuario de medallas..", p. 213.

Publio Valerio Máximo, conocidas por Juan del Ribero a través de *Valerio de las Estorias escolásticas*, traducidas por Diego Rodríguez Almela y por Pérez de Guzmán<sup>63</sup>. En la relación de su librería se hace notar la presencia de aquellos escritos de la época que jugaron un influyente papel en este sentido, como los de Antonio de Guevara, autor de *Reloj de Príncipes*, *Epístolas*, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*<sup>64</sup>. También disponía del de Oliver de la Marche, *El caballero determinado*, tan conocido en círculos cortesanos desde el reinado del Emperador Carlos V<sup>65</sup>, de los *Discursos morales* de Juan de Mora<sup>66</sup>, y los *Emblemas morales* de Juan de Horozco Covarrubias<sup>67</sup>.

La condición hidalga de Juan del Ribero y su defensa a favor de la alta consideración social e intelectual de la profesión de arquitecto, así como la valoración de la historia, justifican la pertenencia de obras

<sup>63</sup> *Valerio de Historias Escolásticas de la Sagrada Escritura y de los hechos de España, con las batallas campalles, copiladas por Fernán Pérez de Guzmán, nuevamente corregida*, Sevilla, Dominico Robertis, 1543. Hay otras ediciones en Medina del Campo, fechada en 1574 a cargo de Francisco del Canto y en Salamanca, en 1587, por Pedro Laso y Benito Bayer.

<sup>64</sup> La obra de Guevara alcanzó una amplísima difusión en círculos cortesanos y nobiliarias hispanos durante el siglo XVI. De *Relox de Príncipes*, se hizo una edición en Valladolid en 1529 por Nicolás Thierry, a la que siguieron sucesivas ediciones en otras imprentas españolas. *Las Epístolas familiares* salieron a la luz en Valladolid en 1512 y una segunda parte en 1542, a cargo del impresor Juan de Villaquirán. También en Valladolid, en 1545, Juan de Villaquirán imprimió *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*. En las obras de Guevara, además del contenido doctrinal y educacional, se encuentran capítulos dedicados a *medallas antiguas*, *epitafios de sepulturas*, *doctrinas y exemplos para príncipes, plebeyos y eclesiásticos* y la historia de los Césares y vidas de los Emperadores Romanos, cuyo texto no sólo está orientado a proporcionar unos datos históricos o biográficos de estas figuras, sino que fundamentalmente ofrece un carácter doctrinal en el que la historia es, como dice el propio autor *exempla muy provechosos para imitar*, es decir, proporciona pautas de comportamiento para cortesanos y nobles señores.

<sup>65</sup> La obra de Oliver de la Marche fue traducida al castellano en 1545 por Fernando de Acuña y dirigida al Emperador Carlos V; el texto se imprimió ese año en Amberes por Juan Steelfio.

<sup>66</sup> Este texto tiene un sentido moral y doctrinal básicamente orientado a los cristianos, pero en el también se ponen como ejemplos las personalidades de algunos reyes y “hombres de la República” y se dan consejos y pautas de conducta “para conservar la quietud del ánimo en esta vida”, una de las aspiraciones de los humanistas en pro de la vida retirada y reflexiva. La obra fue editada en Madrid en 1589.

<sup>67</sup> El libro de Horozco, obispo y teólogo, apareció en Segovia en 1589 en la imprenta de Juan de la Cuesta y se reeditó en 1591. Constituye uno de los impresos más conocido e interesantes de sobre la emblemática hispana de finales del siglo XVI, donde definitivamente queda legitimadas en la lengua castellana las voces de emblema, jeroglífico, empresa divisa. Como en otros textos análogos se trata de un tratado de vicios y virtudes con evidente voluntad catequética y persuasiva hacia la fe cristiana. Sobre esta obra remitimos a J. de DIOS HERNÁNDEZ, “Los emblemas morales de Juan de Horozco”, *Norba*, 8 (1988), pp. 97-113; J.M. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, “La herencia simbólica de los Hieroglyphica en los Emblemas morales de Juan de Horozco”, *Boletín del Museo Camón Aznar*, 38, (1989), pp. 55-71.

relacionadas con "nobiliarios", linajes, genealogía, e incluso textos vinculados a la historia militar y exaltación de ideales de nobleza y milicia. Muchos de estos aspectos también figuraban en las crónicas de los reyes y en las de la historia española, citadas en apartados anteriores, y a ellos se sumaron el libro de linajes de Luis de Molina<sup>68</sup> y el Ximenez Ayllón con las hazañas del Cid y de otros ilustres varones hispanos,<sup>69</sup> los de López de Ayala<sup>70</sup>, la *Nobleza de Andalucía* de Argote de Molina, además de los de Jiménez Urrea sobre *La verdadera honra militar*<sup>71</sup>, a caballo entre lo doctrinal y exaltación de valores castrenses, igual que el de Diego de Álava, *El perfecto capitán; dos libros de armas*, uno de ellos manuscrito<sup>72</sup>, la *Crónica de las tres Órdenes militares*, de Francisco de Rades y Andrada<sup>73</sup>; el del capitán Pedro de Aguilar *Tratado de la caballería de la Gineta o Instrucción de caballería*.

Con todo este amplio bagaje librario Ribero pretendía ir más allá de la simple erudición y conocimiento humanístico. Recurrió a estas fuentes como medio para desarrollar y plasmar en sus obras arquitectónicas un tipo de lenguaje artístico, el clasicismo. Volvió a ellas para trazar y esculpir el programa iconográfico de determinados conjuntos monumentales, como la escalera prioral de San Isidoro de León. Pero, sobre todo, trató de emular a algunos de los autores que él admiraba, transformándose también en escritor. En 1578 realizó la traducción al castellano del tratado italiano de los *Cuatro libros de arquitectura*, de

<sup>68</sup> Luis de MOLINA, *Descripción del reino de Galicia y de las cosas notables del, dirigido al muy illustre señor don pedro de Navarra, marqués de Cortes... compuesto por el licenciado Luis de Molina, el qual tratado va en cinco partes: la primera, tracta de los cuerpos sanctos que allí se hallan; la segunda, de las cosas notables que hay en ese reyno; la tercera, de todos sus puertos y costas de la mar; la cuarta de todos los ríos y pueblos por do pasan; la quinta de los linajes y solares y armas y blasones de donde proceden muchas señaladas Casas de España, impreso en Mondoñedo en casa de Agustín de Paz en 1550.* (El subrayado es nuestro).

<sup>69</sup> Diego XIMÉNEZ AYLLÓN, *Los famosos y heroicos hechos del invencible y esforzado cavallero, honra y flor de las Españas el Cid Ruy Díaz de Bivar e de los otros varones illustres dellas...* Véase la nota anterior,

<sup>70</sup> Como ya hemos reseñado en notas anteriores Pero LÓPEZ DE AYALA además de escribir la crónica del Rey Pedro, redactó un libro de linajes sobre la Casa y señores de Ayala. Cfr: GALLARDO, t. III, p. 438

<sup>71</sup> Jerónimo JIMÉNEZ DE URREA, *Diálogo de la Verdadera honra militar que tracta cómo se ha de formar la honra de la consciencia*, Venecia, 1556.

<sup>72</sup> A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, "La librería..", número 71, considera que debe tratarse del de Camilo Agrippa *Tratatto di scientia d'arme*, Roma, 1553. A este se añade otro de armas de escudos. Pero también podrían hacer referencia a otros impresos o manuscritos de la época muy conocidos como el libro de linajes de Pedro Jerónimo Aponte, los de Villegas.

<sup>73</sup> *Crónica de las tres órdenes y cavallería de Santiago, Calatrava y Alcántara*, Toledo, 1572.

Andrea Palladio, una obra que desafortunadamente no llegó a las linotipias, y aún se conserva manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>74</sup>. Se trata de la primera versión europea de Palladio en otra lengua diferente a la italiana, que demuestra el rigor y profundo conocimiento de la teoría artística por parte del arquitecto hispano, quien deseaba facilitar su difusión en el ámbito arquitectónico peninsular.

Con la misma voluntad, hacia la década de 1580-1590 escribió un *libro de linajes*, que finalmente tampoco vio la luz, acercándose ese género literario tan del agrado de su personalidad y orgullo de hidalgo<sup>75</sup>. Para su redacción utilizó las fuentes historiográficas de su biblioteca, crónicas, nobiliarios etcétera, en especial las referidas a la genealogía y linajes “de los ilustres de España”, como la de Jerónimo Aponte de donde Ribero obtuvo la mayor parte de los datos que luego trasladaría a su obra<sup>76</sup>. La obra, dedicada al rey Felipe II, recopila una amplia lista de linajes, ordenados alfabéticamente, de los que aporta los datos más significativos para la prosapia y nobleza de la casa a la que pertenecen, así como sus armas y distintivos.

Las dos obras que conocemos no llegaron a ver la luz, una hace referencia a su faceta como arquitecto, la otra a su afición por la historia, los dos pilares en torno a los que giró la personalidad de este artista del renacimiento español y los dos que más evidencia su biblioteca.

<sup>74</sup> Sobre esta obra preparamos en la actualidad su estudio y la edición crítica.

<sup>75</sup> Del *Libro de Linajes* se conservaba un ejemplar manuscrito en la Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo de Santander (BMS, ms. 1513, doc. 1511). En la actualidad tal manuscrito se encuentra en paradero desconocido, por lo que tan sólo se puede estudiar a partir de la copia microfilmada. Sobre este texto se ha realizado un reciente e interesante estudio a cargo de J. PÉREZ GIL, “El *libro de Linajes* de Juan del Ribero Rada, arquitecto” presentado en el *Congreso sobre el Arte de la cantería. Centenario de Rodrigo Gil de Hontañón*, celebrado en Santander en diciembre de 2000. Agradezco a su autor el haberme proporcionado el texto de este trabajo, con anterioridad a su publicación en las actas de dicho congreso, actualmente en prensa.

<sup>76</sup> J. PÉREZ GIL, “El *libro de Linajes* ...”, Según se refiere en este estudio el texto manuscrito guardado por la biblioteca santanderina posiblemente no sea plenamente original de Ribero Rada, sino una versión realizada por el arquitecto trasmerano a partir de los escritos por Jerónimo Aponte, *Lucero de nobleza o Linajes de España*.



*Vicente Bécares Botas*

---

**La difusión de Erasmo en España hacia 1530**



**E**l propósito y materia de las líneas que siguen consiste en aportar los datos y documentos fehacientes que confirmen hechos en parte conocidos y teorías más o menos fundamentadas acerca de la expansión y progresos reales, a través de la oferta librera y la demanda lectora, de un erasmismo -una manifestación del humanismo renacentista-, si no triunfante, beligerante al menos, en una España aún indecisa en su proyecto socio-político por los años que siguen a la irresoluta Conferencia de Valladolid (1527). Aporte que arranca de un corpus documental no publicado, ni utilizado para los efectos, a pesar de ser insustituible para iluminar ese aspecto del problema, cuyo alcance percibió el propio Marcel Bataillon, si bien lo dejó sin resolver, precisamente por desconocer, los elementos pertinentes. Quiero decir que Bataillon no utilizó esa documentación en su *opus magnum*, si bien pudo tener conocimiento, al menos indirecto, de ella, dado el círculo de relaciones intelectuales, salmantinas por más señas, en el que se movió a principios de los años veinte, y en el que aquella sí era conocida. De hecho, el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, donde se conservan tales documentos, no aparece mencionado en el elenco de sus fuentes manuscritas, aunque el importante conjunto de papeles relativos a los pleitos, inventarios incluidos, de la Compañía de libreros de Salamanca (1530-1534), que allí se custodian. En cambio, menciones a libreros salmantinos de fechas posteriores sí las hay en su obra, emanadas justamente de los contactos intelectuales a que me refería (*Erasmus*, ed. 1966 (2ª), repr. 1979, p. 503, nota 7: "Nosotros vimos en 1921, gracias a la gentileza de R. Espinosa Maeso, unos inventarios de los Portonaris conservados en el Archivo de Protocolos de Salamanca". Lamentablemente, las "cuentas de los Portonaris" que pudo ver y estudiar Bataillon en aquellas fechas se encuentran hoy desaparecidas, aunque no la transcripción de Espinosa). Pero permítasenos una larga cita del ilustre hispanista galo, que servirá para introducir y plantearnos la cuestión subyacente a nuestro tema:

"Es imposible comprender la fuerte corriente de libertad religiosa que

atraviesa a la España de Carlos V y Felipe II si antes no se ha medido la potencia de la ola erasmiana que se vuelca sobre el país entre 1527 y 1533. El erasmismo español es primeramente, durante esos años decisivos, una acción militante llevada a cabo por una minoría...; es también una impregnación de mundo de los letrados y de los humanistas por el pensamiento religioso de Erasmo; es, por último, una vulgarización de este pensamiento por las traducciones. *La difusión de las obras latinas de Erasmo es fenómeno difícil de registrar materialmente, puesto que las ediciones que entonces se leían en España eran, en su mayoría, de importación extranjera.* No obstante, podemos *adivinar* lo que pudo hacer para la difusión de las ediciones latinas un Gaspar Trechsel, cuando vemos cómo este librero de Lyon obtuvo de la Cancillería imperial, por recomendación de Erasmo, una licencia de importación válida para tres meses..." (Id. 313. El subrayado es mío).

Sin entrar en detalles menores, que no son de este momento, podemos decir que los datos para su estudio estaban registrados en los documentos correspondientes, y no había por qué dejar resquicio a la adivinación en este campo: los cientos de ediciones erasmianas y miles de ejemplares contenidos en las balas que trasportaban naos y reatas de arrieros con destino a España, sin olvidar las impresiones locales, así como los nombres de los libreros, incluso los de algunos lectores destinatarios, eran perfectamente cognoscibles. El análisis detallado de los mismos, que nos permitirá perfilar al menos las grandes líneas de la oferta y la demanda del libro erasmiano, de producción nacional o extranjera, y con ello su difusión, es nuestro objetivo presente.

El siete de enero de 1530, un grupo de libreros salmantinos, sin duda el de mayor peso económico: Juan de Junta, Alejandro de Cánova, Lorenzo de Liondedei, Martín Lecarón, Gaspar de Rosiñolis, Bernardino de Castronovo, Blas de Vergara, Juana Maldonado (mujer de Jusquín Lecarón, librero, difunto, padres del susodicho Martín), Alonso de Ribas y Cristobal de Pascua, junto con los mercaderes de libros instalados en Medina, los alemanes Gaspar Trechsel y su hermano Melchor, avencidados en Lyon, y maestro Lorenzo de Anticeño, firman las capitulaciones de una compañía, para una duración de cuatro años, con la finalidad primordial, además del "servicio de Dios y de sus Majestades", de importar libros del extranjero (en realidad, monopolizar el comercio librero, cualquiera que fuese su origen). Como las vicisitudes, fracasos y litigios consiguientes ya han sido

estudiados y publicados, no me detendré en ellos (de la Mano 1998). No así los inventarios de sus adquisiciones y de las entradas y salidas de sus almacenes de Salamanca y Medina del Campo, cuyo despojo nos servirá para poner de manifiesto el verdadero monto de la oferta librera y demanda lectora del autor estrella del momento. La propia naturaleza y disposición de los inventarios recogidos en los pleitos nos permite ir siguiendo la evolución, procedencia, remanentes, incluso la salida diaria, de las existencias: las compras y las ventas de la Compañía, en una palabra, de las que entresacamos lo concerniente a Erasmo.

Pauta metodológica:

- I. Existencias de obra erasmiana previas a la formación de la Compañía
  - a. En Salamanca
  - b. En Medina del Campo
- II. Importaciones masivas para la Compañía
- III. Remanente de libro erasmiano
  - a. En Medina del Campo
  - b. En Salamanca
- IV. Análisis cualitativo del mercado del libro erasmiano
- V. Demanda del libro erasmiano en Salamanca

### **I. Existencias de obra erasmiana previas a la formación de la Compañía.**

La cantidad de libros que el gestor de la Compañía en Salamanca Juan de Melgar tenía asentados el 5 de septiembre de 1530, que son parte de lo que aportan los socios a la misma como capital inicial, así como las primeras compras a Guillermo de Millis y a Pierres de Cros, librereros de Salamanca no asociados a ella, ascendía a un total de 870 títulos y 3334 ejemplares. En el mismo registro los libros de Erasmo ascendían a 19 títulos y 383 ejemplares; en Medina (Anticeno y Trechsel) a 38 y 273 respectivamente: en total 58 títulos / ediciones (6'66%) y 656 ejemplares (19'67%).

Estos son, pues, los libros, en general y de Erasmo en particular, con los que se pone en marcha la Compañía, es decir, el capital impreso inicial y las supuestas existencias previas de libro erasmiano extraído del "Libro de Cuentas" de dicha Compañía. Podemos aceptar que éstos eran los libros del Roterodamo (o buena parte al menos,

porque no todos los libreros salmantinos, aunque sí los de mayor peso económico, eran miembros de la misma: Junta, Cánova, Lionde-dei, Lecarón, Rosiñolis, Castronovo, Vergara, Ribas Pascua) que había en Salamanca y en Medina del Campo (Anticeno y Trechsel) en 1530, o sea, en el momento de constituirse la referida sociedad:

#### I.a.Salamanca.

##### Libros de Erasmo en Salamanca en 1530:

Ejs.		Título
1	7	Apologia Erasmi de Alemania
2	7	Adagia Erasmi grande
3	1	Biblia per Erasmo in 4 <sup>o</sup>
4	34	Cato Erasmi
5	50	Coloquios Grifi
6	52	Coloquios pequeños de 4 partes
7	31	De copia verborum
8	5	De esu carniū grande
9	14	De esu carniū pequeño in 8 <sup>o</sup>
10	14	De conscribendis epistolis Erasmi
11	36	Enquiridión de Erasmo in 8 <sup>o</sup>
12	33	Erasmo de misericordia Dei
13	20	Lingua Erasmi in 8 <sup>o</sup>
14	18	Modus orandi per Erasmum in 8 <sup>o</sup>
15	13	Modus confitendi in 8 <sup>o</sup>
16	17	Moria Erasmi
17	1	In nucem Ovidii per Erasmum
18	17	Parabola Erasmi del Grifi
19	13	Querela pacis in 8 <sup>o</sup>

#### I.b. Medina del Campo.

Siguen las entregas de Lorenzo de Anticeno, mercader de libros alemán establecido en Medina al menos desde 1526, en el mes de marzo de 1530; obsérvese, de paso, la diferencia cualitativa:

Ejs.		Título
20	16	Apologia contra monachos nova
21	10	Libelus novus de Erasmo
22	10	Antibarbarorum Erasmi in 4 <sup>o</sup>
23	12	Adagia Erasmi in 8 <sup>o</sup>

24	6	Dulce bellum Erasmi in 8º
25	4	Erasmo in salmo 85 in 8º
26	2	Erasmo de libero arbitrio
27	4	Erasmo de matrimonio in 8º
28	10	Encomium matrimonii Erasmi in 8º
29	4	Epitome adagiorum in 8º
30	20	Erasmo de ratione studii in 8º
31	8	Erasmo de matrimonio in folio Froben
32	2	Erasmo contra Leone [sic] in 4º
33	12	Institutio principis Erasmi in 8º
34	6	Hyperaspistes Erasmi 2ª pars in 8º
35	4	Lucubrationes Chrysostomi in 8º
36	6	Liturgia Erasmi yn 8º
37	4	Methodus de conscribendis epistolis Erasmi in 8º
38	12	Methodus grammaticae Erasmi in 8º
39	2	Novum testamentum Erasmi 4 editio
40	34	Novum testamentum Erasmi pequeño
41	3	Paraphrasis Erasmi in fº
42	2	Paraphrasis Erasmi in 8º
43	6	Plutarco de cohibenda iracundia in 8º
44	15	Responsio ad Carpium principem in 8º
45	12	Spongia Erasmi in 8º
46	4	Supputationes Erasmi in 8º
47	10	Similia Erasmi in 8º
48	4	Similia Erasmi in 4º
49	1	Epistolae Erasmi in fº [Añadido de mano de Juan de Junta:]
50	1	Moria Erasmi con comento

Los libros de Gaspar Trechsel, asimismo mercader librero alemán, compañero de Anticeno, afincado en Medina, con sus precios por ejemplar y totales en moneda tornesa: libras, sueldos y dineros

Ejs.		Título		
51	1	Adagia Erasmi Gryfi	20	1
52	4	Colloquia Erasmi Froben	10	2
53	11	Erasmo in symbolum apostolorum	5	2-15
54	2	Erasmo 2ª responsio ad Carpium	3	-6
55	4	Erasmo adversus Parisienses	8-6	1-14
56	2	Epistolae floridae Erasmi	5-6	-11
57	2	Paraphrasis Erasmi in 8º Alem.	32-6	3-5
58	2	Paraphrasis in fº Alem.	50	5

## II. Importaciones masivas para la Compañía.

A raíz de constituirse la Compañía de Libreros de Salamanca se produce un incremento masivo de las importaciones del libro producido en Europa. Extraemos de los largos inventarios el libro erasmiano empezando por el contenido en las 538 balas de libros enviados de Lyon, París y Alemania a Lorenzo de Anticeno entre 1530 y 1533.

	Ejs.	Título		
59	50	Apologia Erasmi contra monachos	3	7-10
60	55	Antibarbarorum Erasmi	1-4	3-13-4
61	31	Adagia Erasmi parva nova	6-3	9-13-9
62	12	Apophthegmata Plutarchi per Erasmi. 4º	13	7-16
63	12	Adagia Erasmi grande Alem.	41	24-12
		Lyon		
64	77	Adagia Erasmi parva Alem.	8	30-16
65	12	Apologia Erasmi contra monachos	4	2-8
66	8	Adagia Erasmi magna	50	20
67	40	Adagia Erasmi Grifius grande	20	40
		Alemania		
68	81	Copia verborum Erasmi Alem.	2	8-2
69	25	Carmen votiv. divae Genovevae Erasmi	3	-6-3
		París		
70	4	Copia verborum Erasmi	2-6	-10
		Lyon		
71	51	Colloquia Erasmi parva Coloniae	5	12-15
72	18	Colloquia Erasmi argu. 8º	6	5-8
73	16	Colloquia Eras. cum Ciceronia Frob. gr.	14	11-4
74	100	Colloquia Erasmi pp. lunget Lyon	4	20
75	372	Colloquia Erasmi in 4or partes	3	55-16
76	296	Colloquia Erasmi Grifus	4-6	66-12
77	12	Copia verborum Erasmi Alem.	4	2-8
78	223	Copia verborum Grifus 8º	2-6	27-17-6
79	50	Cato Erasmi Grifus 8º	1	2-10
80	6	Colloquia Erasmi nova Froben	10	3
		Alemania		
81	10	Dialogi Ciceronis Erasmi Froben	4-6	2-5
82	62	Declarationes Erasmi contra Parisien.	8	24-16
		París		



83	6	Dialogus aliquot Luciani per Erasmum	-6	-3
84	6	Dial. Cicer. de amicitia cum notis Eram.	-6	-3
		Lyon		
85	6	Declarat. Eras. ad Parisien. cum Clitoveo	8-6	2-11
		Alemania		
86	15	Erasmus super pm. & 2m. psalmum	3-6	2-12
87	30	Erasmus de bello turcico	1-4	2
88	110	Erasmus de civilitate morum	-	2-15
89	100	Erasmus in 22. psalmum	2-3	11-5
90	75	Erasmus de contemptu mundi	-8	2-10
91	50	Erasmus de matrimonio	2-4	4-16-8
92	50	Erasmus de constructione	-6	1-5
93	75	Erasmus de esu carniū	-6	1-17-6
94	75	Epla. Erasmi adversus pseudoevangel.	-8	2-10
95	37	Erasmus super 4or. psalmos	4	7-8
96	87	Erasmus in 33. psalmos	2-7	11-4-9
97	25	Erasmus de conscribendis epistolis	3-4	4-3-4
98	25	Enchiridion Erasmi	2	2-10
99	50	Erasmus de ratione studii Alem.	-6	1-5
100	50	Epistola consolatoria in adversis	-3	-12-6
101	12	Epistolae Erasmi grand.	41	24-12
102	70	Erasmi contra Carpium 2º responsio	3	10-10
103	70	Erasmus in 38m. psalmum	2-6	8-15
104	22	Epistolae floridae Erasmi	5-6	6-1
105	50	Erasmus in psalmum	1	2-10
		París		
106	4	Enchiridion Erasmi	1-3	-5
107	4	Erasmus in nucem Ovidii Colinei	-8	-2-8
108	4	Erasmus de conscribendis epistolis	2-6	-10
109	6	Epistolae aliquot Erasmi in 8º	1-4	-8
		Lyon		
110	38	Erasmus in psalmos aliquot	6	11-8
111	37	Erasmus de contemptu mundi	1	1-17
112	32	Enchiridion Erasmi	3	14-16
113	20	Encomium matrimonii Erasmi	1	1
114	51	Erasmus adversus Carpium 1º responsio	4	10-4
115	40	Erasmus contra febricitantem	1	2
116	24	Erasmus de conscribendis epistolis	4	4
117	20	Epistola Erasmi contra graculos	1	1
118	2	Epistolae Erasmi magna	50	50
119	12	Erasmus de esu carniū	-6	-6

120	18	Erasmus de recta pronuntiatione Alem.	4	4
121	25	Erasmus de conscribendis eplis. Grifus	2-6	2-6
122	50	Erasmus de ratione studii Grifus	-6	-6
123	4	Epistolae floridae Erasmi	8	8
124	12	Erasmus contra Carpium 2º responsio	4-6	4-6
125	13	Erasmus in 22. psalmos	3	3
126	20	Erasmus contra Parisien. cum Clitoveo	8-6	8-6
127	12	Erasmus in 38. psalmos	4	4
		Alemania		
128	35	Hyperaspistes Erasmi pª pars	2-6	4-7-6
129	25	Institutio principis Erasmi	1	1-5
		Lyon		
130	40	Institutio principis Erasmi	2	4
		Alemania		
131	30	Libellus novus Erasmi	9-6	14-5
132	75	Lingua Erasmi Alem.	3	11-5
		Lyon		
133		Libellus novus Erasmi	12-6	23-15
134		Lingua Erasmi Grifus	1-8	4-3-4
		Alemania		
135	125	Modus confitendi Erasmi in 8º	1	6-5
136	70	Morie Erasmi cum comento Colinei	3-1	10-15-10º
137	50	Modus Erasmi orandi	1	2-10
138	62	Morie Erasmi cum comento Frobenii	5	15-10
		Lyon		
139	24	Modus confitendi Erasmi Alem.	2	2-8
140	24	Modus orandi Erasmi Alem.	2	2-8
141	50	Modus confitendi Grifus	-8	1-13-4
		Alemania		
142	8	Novum Testamentum pp. Erasmi Froben	3-6	3-6
143	12	Novum Testamentum Erasmi grande	3-5	39
		Lyon		
144	112	Novum Testamentum pp. Erasmi	5	28
145	5	Novum Testamentum Erasmi grand.	4	20
146	25	Novum Testamentum Erasmi Grifus	5	6-5
147	25	Ovidio de nuce Erasmi Grifus	1	1-5
148	4	Origenes super Matheum Erasmi	3-6	-14
149	6	Opuscul. aliquot Chrisost. per Erasm. gr.	3-6	1-1
		Alemania		

150	25	Paraphrasis Erasmi in Laurent. Vallam	1-10	2-5-10
151	6	Paraphrasis Erasmi completa	32-6	9-15
152	18	Paraphrasis Erasmi grand. Alem.	2-10	45
		Lyon		
153	4	Paraphrasis Erasmi grand.	3	12
154	50	Paraphrasis Erasmi in L. Vallam Grifus	1-8	4-3-4
		Alemania		
155	50	Querela pacis Erasmi	-6	1-5
156	75	Respon. Erasmi ad epist. apologeticam	1-3	4-13-9
157	12	Responsio Erasmi contra Paris. c. Clith.	6-6	3-18
158	24	Suetonius cum aliis Erasmi	24-6	29-8
159	50	Spongia Erasmi	1-4	3-6-8
160	75	Selectae aliquot epistolae. Erasmi	1-4	5
161	50	Similia Erasmi Alem.	1-6	-18
162	25	Sileni Alcibiadis	1	1-5
		París		
163	4	Similia Erasmi	1-3	-5
		Lyon		
164	20	Selectae aliquot eplae. Erasmi	2	2
165	2	Suetonius cum aliis Alem.	35	3-10
166	25	Similia Erasmi Grifus	1-3	1-11-3
		Alemania		
167	50	Textus Moriae Erasmi	1	2-10
		París		
168	12	Tusculanae Tullii cum scholiis Erasmi	1-4	-16
		Lyon		
169	50	Textus Moriae Erasmi Grifus	-10	2-1-8
170	6	Vidua christiana Erasmi	6	1-16
171	25	Xenophon de tyrannide per Erasmum	1	1-5

Otra remesa de libros que Gaspar Trechsel y Lorenzo de Anticeno venden a la Compañía el 5 de marzo de 1530. Los precios ahora van señalados en maravedíes.

	Ejs.	Título		
172	66	Adagia Erasmi parva Lyon	10	660
173	4	Adagia Erasmi grande Lyon	200	800
174	15	Adagia Erasmi grande Alem. Froben	450	6.750

175	16	Apologia Erasmi grande	200	3.200
175	44	Antibarbarorum Erasmi in 8º	25	1.100
177	5	Antibarbarorum Erasmi in 4º	25	125
178	14	Adagia Erasmi in 4º	30	420
179	38	Apologia Erasmi contra monachos	30	1.140
180	3	Apologie due Erasmi contra Latomum	25	075
181	109	Colloquia Eras. cum dial. cicer. Alem. gr.	150	16.350
182	6	Colloquia Erasmi pp	50	300
183	6	Colloquia Erasmi parva Lyon	30	120
184	31	Copia verborum Erasmi	30	930
185	139	Cato per Erasmum	18	2.502
186	35	Chrisostom. et Eras. de m. orandi Deum	15	525
187	66	Compendium theologie Erasmi	25	1.650
188	54	Colloquia Eras. de primis grande Alem.	80	4.320
189	35	Chrisostomus ad Galatas per Erasmum	40	1.400
190	2	Cato Erasmi parvo Lyon	10	020
191	24	Dulce bellum per Erasmum	7	168
192	3	Erasmus de constructione	18	054
193	7	Erasmus contra Eduardum Leum	100	700
194	29	Erasmus de recta gr. lat. ser. pron. Lyon	35	1.015
195	113	Erasmus de inmensa Dei misericordia	15	1.695
196	11	Erasmus de recta pronuntiatione Alem.	35	385
197	20	Erasmus de matrimonio Froben	50	1.000
198	23	Epitome Adagiorum Erasmi	50	1.150
199		Erasmus de ratione studii	6	474
200		Encomium matrimonii Erasmi	8	280
201		Erasmus de matrimonio	35	700
202		Erasmus de libero arbitrio	15	105
203		Erasmus de conscribendis epistolis in 8º	50	300
204		Epitome ad copiam	15	255
205		Erasmus de conscribendis epistolis in 4º	125	250
206		Erasmus in LXXXV psalmum	10	120
207		Erasmus adversus febricitantem	5	095
208		Erasmus de modestia profitendi linguas	30	180
209		Epistola consolatoria Erasmi	3	045

210	Enchiridion militis xpiani.	25	125
211	Erasmus de esu carniū	40	040
212	Enchiridion Erasmi	25	025
213	Formule Eras. de constituendis epistolis	3	039
214	Frag. Origenis super Matheum per Eras.	40	880
215	Hyperaspistes Erasmi p <sup>a</sup> pars	40	1.000
216	1 Hyperaspistes Erasmi 2 <sup>o</sup> pars	100	100
217	47 Institutio principis xpiani. Erasmi	20	940
218	6 Lingua Erasmi Froben	45	270
219	17 Liturgia missae Erasmi	5	085
220	77 Lingua Erasmi Alem.	35	2.695
221	25 Lingua Erasmi Lyon	20	500
222	11 Morie Erasmi cum comento	80	880
223	30 Modus orandi Deum Erasmi	15	450
224	59 Morie Erasmi textus	15	885
225	9 Morie Erasmi cum comento Paris	40	360
226	1 Morie Erasmi cum comento Colonie	50	050
227	17 Methodus de conscribendis epistolis	8	136
228	8 Novum Testamen. Eras. grande 4 <sup>a</sup> editio	800	6.400
229	30 Novum Testamentum Erasmi in 8 <sup>o</sup>	125	3.750
230	60 Novum Testamentum Erasmi pp	60	3.600
231	2 Novum Testamen. Erasmi parvum Alem.	60	120
232	1 Novum Testamen. Erasmi graece in 4 <sup>o</sup>	150	150
233	3 Opuscula Chrisostomi per Erasmum	30	090
234	6 Opuscula Plutarchi per Erasmum in 4 <sup>o</sup>	50	300
235	12 Paraclesis Erasmi	3	036
236	36 Paraphr. Eras. sup. Matheum pp Paris	60	2.160
237	24 Paraphr. Eras. sup. ep. Pauli pp Paris	100	2.400
238	11 Paraphr. Erasmi in 8 <sup>o</sup> completa Alem.	450	4.950
239	2 Paraphr. Eras. super Lucam in 8 <sup>o</sup> Alem.	80	160
240	1 Paraphr. Eras. sup. Matheum in 8 <sup>o</sup> Alem.	75	075
241	1 Paraphr. Eras. sup. Marcum in 8 <sup>o</sup> Alem.	50	050
242	12 Paraphr. Erasmi grande completa Alem.	600	7.200
243	20 Plutar. de iracun. cohibenda per Erasm.	25	500
244	22 Prima pars colloquiorum Lyon	30	660

245	1	Paraphrasis super epistolas Pauli in 8º	125	125
246	22	Querela pacis Erasmi	8	176
247	51	Responsio Eras. ad epist. pareneticam	50	550
248	52	Similia Erasmi in 8º	20	1.040
249	10	Similia Erasmi in 4º	25	250
250	19	Supputationes Erasmi contra Bedam	100	1.900
251	39	Spongia Erasmi	12	468
252	9	Scarabeus Erasmi	10	090
253	11	Selectae epistolae Erasmi	10	110
254	10	Tullius de officiis per Erasmum Alem.	50	500
255	26	Textus Tullii de officiis per Erasmum	20	520
256	48	Vidua christiana per Erasmum	50	2.400

La Compañía se proveía de fondos de diversas procedencias; entre otras de la compra de librerías enteras; es lo que hace con los herederos de Gaspar Monedero, probablemente librero de Medina (el apellido también está documentado en Salamanca por la época). Aunque modesta, el inventario de la librería de Monedero es uno de los más antiguos que conocemos. Contenía 76 títulos y 442 ejemplares. Unos 500 volúmenes en total. De Erasmo poseía al menos los siguientes:

Ejs.		Título		
257	1	Opera Hilarii per Erasmum	540	540
258	2	Vidua xpiana. per Erasmum	60	120
259	3	Morie Erasmi con comento	100	300
260	1	Erasmus contra Leeum parvus	30	030

En otras 56 balas de libros, transportados por mar, venían de Erasmo:

Ejs.		Título		
261	12	Apologia Erasmi contra monacos	30	360
262	50	Apologia adversus febricitantem	6	300
263	200	Colloquia Eras. parva Lyon de 4 part.	30	6.000
264	50	Colloq. Eras. parva Colonie littera antiq.	60	3.000
265	14	Epistolae Erasmi magna nova	400	5.600

266	30	Libellus novi Erasmi	(sin precio)	
267	50	Novum Testamentum Erasmi pp. Alem.	60	3.000
268	75	Prima pars colloquiorum Lyon	30	2.500
269	6	Adagia Erasmi parva Lyon	10	060
270	12	Apologia Erasmi adversus monacos	30	360
271	6	Cato per Erasmum	18	108
272	14	Copia verborum Erasmi	30	420
273	5	Colloquia parva Erasmi	30	150
274	8	Dulce bellum Erasmi	7	056
275	11	Enchiridion Erasmi	25	275
276	6	Erasmus de libero arbitrio	15	090
277	5	Erasmus de conscribendis epistolis	50	250
278	6	Erasmus de inmensa Dei misericordia	15	090
279	27	Erasmus contra febricitantem	5	135
280	12	Epla. consolatoria Erasmi in adversis	3	036
281	1	Eplae. Erasmi grande	300	300
282	6	Lingua Erasmi	35	210
283	3	Morie Erasmi cum comento Colonie	50	150
284	6	Modus orandi Deum per Erasmum	15	090
285	15	Novum Testamentum Erasmi pp	60	900
286	2	Paraphrasis Erasmi grande	600	1.200
287	4	Vidua xpiana. per Erasmum	50	200

(El precio del nº285, en moneda tornesa era 12-6: 15-12-6)

Otra importante remesa incluía de Erasmo lo siguiente:

	Ejs.	Título		
288	1	Apologia Erasmi contra Sutorem	40	040
289	1	Adagia Erasmi grande Lyon	250	250
290	2	Agadia Erasmi grande Lyon relies	250	500
291	1	Copia verborum in 8º Alem.	40	040
292	2	Colloquia Erasmi parva Paris	25	050
293	24	Colloquia Erasmi parva in 8º Griphi	60	1.440
294	73	Colloquia Erasmi parva in 4 partes	40	2.920
295	1	Catho Erasmi Griphi	15	015

296	2	Copia verborum Griphi	30	060
297	6	Colloquia Erasmi in 8º Alem. rel.	125	750
298	10	Colloquia Erasmi Griphi rel.	85	850
299	1	Colloquia Erasmi in 4 partes rel.	50	050
300	100	Colloquia Eras. parva in 4uor. partes rel.	55	5.500
301	6	Colloquia Erasmi Griphi re. et doré	100	600
302	32	Dialogus ciceronianus grece	40	1.280
303	39	Dialogus ciceronianus Griphi rel.	60	2.340
304	1	Erasmus de matrimonio grande	100	100
305	3	Erasmus de ratione studii Griphi	10	030
306	2	Epistolae Erasmi parvae Paris	30	060
307	4	Enchiridion Erasmi Griphi	30	120
308	7	Ovidius de nuce per Erasmum	15	105
309	1	Parabole Erasmi	20	020
310	3	Silenus Alcibiadis Erasmi Alem.	25	075

En otras 26 balas restantes, almacenadas en casa de Trechsel en Medina, pero que eran de la Compañía, había:

	Ejs.	Título	
311	12	Erasmus in 22. psalmos a 25	300
312	40	Eras. de pueris instituendis Grifus a 15	600

### III. Remanente de libro erasmiano.

Hasta aquí el registro de las entradas de libros de Erasmo con destino a la Compañía de libreros de Salamanca. A continuación vamos a considerar otro tipo de inventarios: los de remanentes de libros en las tiendas de Medina y Salamanca al deshacerse la sociedad en 1534; ello nos permitirá precisar el alcance de las ventas reales, así como el análisis de la difusión de la obra erasmiana desde otras perspectivas, a saber, ritmos de ventas o estudio por lugares, es decir, nos permitirá distinguir entre los libros existentes en los almacenes de Medina y Salamanca con la intención de aquilatar modalidades en la oferta y la demanda según se trate de un mero dentro de distribución como Medina, aunque de alcance nacional, o una ciudad universitaria.



Empezamos por las existencias en la tienda de Medina.

III.a. Medina del Campo.

Del balance y liquidación que hace el factor Pedro de Santo Domingo el 7 de diciembre de 1534, extraemos, para lo que nos interesa ahora, lo siguiente:

	Ejs.	Título
1	3	Apologia Erasmi magna Alemania
2	2	Adagia Erasmi parva Lyon
3	11	Adagia Erasmi Frobenio grande
4	2	Apophthegmata Erasmi in 4º Frobeni
5	3	Adagia Erasmi parva in 4º
6	11	Algerus de eucharistia
7	20	Adagia Erasmi in 8º grande [sic] Alemania
8	1	Apologia Erasmi due contra Latomum
9	3	Adagia Erasmi in 4º Alemania
10	36	Antibarbara Erasmi in 8º
11	40	Apologia Erasmi contra monachos hispanos
12	28	Antibarbara Erasmi in 4º
13	5	Adagia Erasmi parva Alemania
14	2	Adagia Erasmi Grifi
15.	115	Colloquia Erasmi Froben de bonis
16	4	Copia verborum Erasmi Colinei
17	35	Colloquia Erasmi
18	46	Copia verborum Erasmi Grifi
19	78	Colloquia Erasmi Grifi
20	35	Cato Erasmi Grifi
21	20	Chrisostomus ad Galatas per Erasmum
22	22	Cato Erasmi Alemania
23	12	Carmen votivum Genoveve Erasmi
24	21	Compendium theologiae Erasmi
25.	109	Colloquia Erasmi in 4 partes
26	2	Colloquia Erasmi parva de primis
27	1	Coloquia Erasmi parva Paris

28.	123	Colloquia Erasmi Argentine
29	1	Copia verborum Erasmi Alemania
30	1	Colloquia Erasmi Frobeni
31	2	Dialogi aliquot Luciani per Erasmum
32	17	Epistolae Erasmi magnae de novis
33	3	Epistolae aliquot Erasmi
34	4	Enchiridion Erasmi Colinei
35	33	Erasmus de recta pronuntiatione Grifi
36	11	Erasmus de interdicto esu carniū Grifi
37	51	Erasmus de interdicto esu carniū
38	33	Erasmus in 38 psalmos
39	2	Erasmus de modestia profitendi linguas
40	40	Erasmus de numero ? in 8 <sup>o</sup> Alemania
41	67	Erasmus de contemptu mundi
42	93	Erasmus de ratione studii
43	67	Erasmus de inmensa Dei misericordia
44	25	Encomium matrimonii Erasmi
45	8	Erasmus de matrimonio Frobeni
46	1	Erasmus adversus Leeum
47	2	Enquiridion Erasmi Alemania
48	26	Erasmus super 4 psalmos
49	28	Erasm. contra Carpium et resp. ad epist. pereneticam
50	41	Erasmus in 22 psalmos
51	11	Epitome ad copiam
52	19	Epistolae Erasmi contra sectam ? evangelicam
53	1	Erasmus de matrimonio in folio
54	6	Erasmus de constructione
55	3	Erasmus contra febricitantem
56	43	Epistola consolatoria in adversis
57	59	Epitome adagiorum Erasmi
58	22	Erasmus de recta pronuntiatione Colonia
59.	217	Enchiridion ad copiam
60	7	Erasmus de conficiendis epistolis
61	1	Erasmus super psalmos aliquot
62	32	Epistole equespostulorum in quodam amico Erasmi

		[Ode ex postul. Jesu cum hom. suapte culpa pereunte ?]
63	8	Erasmi contra Clitoveum responsio
64	24	Erasmus de conscribendis epistolis Grifi
65	50	Erasmus de ratione studii Grifi
66	8	Erasmus de recta pronuntiatione
67	11	Erasmus de conscribendis epistolis Alemania
68	1	Erasmus de conscribendis epistolis in 4º
69	13	Erasmus contra parisienses in 4º
70	19	Erasmus in psalmo 33
71	3	Epistole P Leonis Erasmi
72	24	Erasmus contra Carpium 2ª responsio
73	28	Erasmus super psalmum 85º pp
74	14	Erasmus in symbolum apostolorum
75	4	Erasmus contra parisienses in 8º
76	2	Epistolae floridae Erasmi
77	10	Eras. de recta pronuntiatione Grifi, encuadernados
78	29	Hyperaspistes Erasmi pª Paris
79	59	Institutio principis Erasmi
80	55	Lingua Erasmi Froben
81	41	Lingua Erasmi Grifi
82	4	Lucubrationes Erasmi in 4º
83	38	Lingua Erasmi Alemania
84	5	Liturgia Erasmi
85	53	Libellus novus Erasmi
86	21	Logica Erasmi Lyon
87	48	Moria Erasmi Frobeni
88	35	Modus confitendi Grifi
89	53	Modus orandi Deum per Erasmus
90.	114	Modus confitendi Erasmi
91	2	Moria Erasmi con comentario Colinei
92	3	Moria Erasmi con comentario in 4º
93	2	Moria Erasmi con comentario Froben cosidas
94	7	Novum Testamentum Erasmi 4ª ed.
95	1	Novum Testamentum Erasmi 3ª ed.
96	27	Novum Testamentum in 8º Alemania Erasmi

97	6	Novum Testamentum Erasmi in 8° Paris
98	7	Novum Testamentum Erasmi mediano
99	14	Novum Testamentum Erasmi pp Froben
100	98	Novum Testamentum Erasmi Lyon pp
101	1	Novum Testamentum Erasmi Grifi
102	4	Ovidius de nuce per Erasmum
103	1	Opuscula aliquot Erasmi in 4° Alemania
104	5	Opera Luciani in folio por Erasmo
105	21	Paraphrasis Erasmi super Matheum pp
106	3	Paraphrases Erasmi super epistolas Pauli pp
107	2	Paraphrases Erasmi super Matheum in 8° Alemania
108	2	Paraphrases Erasmi super Lucam
109	3	Paraphrasis Erasmi in 8° Alemania
110	48	Querela pacis Erasmi
111	35	Responsio Erasmi ad epistolam apologeticam
112	1	Responsio Alberti Pii ad Erasmum
113	8	Similia Erasmi Colinei
114	21	Similia Erasmi Grifi
115	12	Silenus Alcibiadis Erasmi
116	77	Selecta aliquot epistolae Erasmi
117	75	Similia Erasmi
118	50	Spongia Erasmi
119	9	Supputationes Erasmi in Bedam
120	42	Textus moriae Erasmi Grifi
121	2	Tulios de officiis in 4° Alemania per Erasmum
122	8	Textus moriae Erasmi
123	16	Vidua christiana per Erasmum

### Libros en romance

	Ejs.	Título
124	8	Coloquios de Alcalá
125	5	Copia verborum Alcalá
126	20	Enquiridión Erasmi Alcalá
127	9	Erasmus super salmos Romance

128	1	Enquiridión Erasmi Alcalá
129	4	Enquiridión Erasmi in 4º
130	12	Lingua Erasmi Romance [17 Los tres coloquios de Çaragoça ?]
131	3	Paráfrases Erasmi Alcalá
132	4	Precaçio dominica Alcalá
133	11	Pater noster Erasmi
134	15	Querella paz Alcalá
135	62	Querella paz in 4º

III.b. Salamanca.

Libros de Erasmo que quedaban en la tienda de la Compañía en Salamanca según el balance de su último administrador, Cristóbal de Pascua, que lo fue desde el 1 de septiembre de 1533 hasta octubre de 1534.

	Ejs.	Título
1	3	Adagia Erasmi magna Frobeni
2	4	Apophthegmata Erasmi in folio Alemania
3	7	Apologia Erasmi magna
4	2	Adagia Erasmi Grifi
5	4	Adagia Erasmi in 8º Alemania
6	10	Antibarbarorum Erasmi
7	13	Apologia Erasmi contra monachos
8	6	Algerus de eucharistia [ed. Erasmi]
9	30	Adagia Erasmi p. Lyon
10	45	Apophthegmata Erasmi Grifi
11	3	Copia verborum Alemania Erasmi
12	21	Colloquia Erasmi Froben
13	52	Coloquios Erasmi Grifi
14	32	Colloquia Erasmi in 4º Paris
15	12	Colloquia Erasmi Colinei [o Colonie ?]
16	24	Colloquia Erasmi pp.
17	8	Copia verborum Erasmi Froben

18	2	Copia verborum Erasmi Alemania
19	8	Carmen votivum Erasmi
20	24	Cato Erasmi Alemania
21	29	Copia verborum Erasmi Grifi
22	1	Copia verborum in 4º
23	4	Colloquia Erasmi Alemania
24		Colloquia Erasmi in 3 partes
25	11	Dulce bellum Erasmi
26	18	Erasmus super psalm. 22
27	11	Erasmus super quattuor psalmos
28	14	Erasmus adversus parisienses
29	23	Erasmi contra Carpium 2ª responsio
30	2	Erasmus adversus febricitantes
31	4	Epistola Erasmi adversus Fimostomum
32	18	Erasmus in psalmum 33
33	11	Erasmus in psalmum 38
34	12	Erasmus in psalmum 85
35	15	Erasmus de conscribendis epistolis in 8º
36	28	Enquiridion Erasmi
37	27	Erasmus de contemptu mundi
38	14	Erasmus de matrimonio
39	3	Erasmus de conscribendis epistolis
40	26	Erasmus in lingua
41	16	Epistole Erasmi contra pseudoevangelicos
42	20	Erasmi libellus novus
43	1	Erasmus contra Cochleum
44	13	Erasmus de modo confitendi
45	4	Erasmi liturgia
46	9	Erasmus de civilitate morum
47	19	Erasmus de inmensa Dei misericordia
48	12	Erasmus de constructione
49	26	Erasmus de interdictione esus carniarum
50	15	Enchiridion ad copiam
51	38	Erasmus de recta pronuntiatione
52	26	Epitome adagiorum Erasmi

53	4	Epistole Erasmi grande Froben
54	1	Epistole Erasmi floride
55	1	Erasmus de bello turcico
56	7	Hyperaspistes Erasmi
57	1	Institutio principis Erasmi in 4º
58	2	Lucubrationes Chrysostomi
59	20	Moria Erasmi con comento
60	13	Modus orandi ad Deum Erasmi
61	8	Moria Erasmi con comento Colonie
62	17	Moria Erasmi texto
63	17	Methodus de conscribendis epistolis
64	20	Novum Testamentum parvo Lyon
65	4	Paraphrasis Erasmi grande
66	11	Paraphrasis Erasmi super epistolas pp
67	13	Paraphrasis Erasmi super Matheum pp
68	15	Parabolo Erasmi
69	2	Parabole Erasmi in 4º
70	10	Paraclesis Erasmi
71	6	Paraphrasis Erasmi in Laurencium [Vallam]
72	1	Paraphrasis Erasmi in 8º
73	7	Querela pacis
74	3	Querimonia pacis [así en las ed. de París, Colineo, 1525, 1530]
75	37	Responsio Erasmi ad epistolam pareneticam
76	12	Responsio Erasmi ad epistolam apologeticam
77	15	Spongia Erasmi
78	4	Scarabeus Erasmi in 4º
79	5	Silenus Alcibiadis
80	14	Selecte epistole Erasmi in 4º
81	2	Supputationes Erasmi in Bedam
82	4	Vidua christiana per Erasmum

---

## Libros en romance

	Ejs.	Título
83	4	Coloquios de Alcalá
84	2	Querrela de la paz
85	10	Coloquios de Çaragoça
86	4	Enquiridión Erasmi Alcalá
87	2	Erasmus super salmos en romance

**IV. Análisis cualitativo del mercado del libro erasmiano**

Hasta aquí el registro de los remanentes o restos de libros de los almacenes de la Compañía en Medina y Salamanca en el momento de deshacerse en 1534. Es el momento de empezar a hacer números y sacar las conclusiones pertinentes de todos los datos anteriores. Restando el remante de las entradas totales podemos saber el monto de las ventas en cuatro años, que se eleva a 4477 ejemplares (52'88%).

Entradas totales de obras de Erasmo:

	Títulos / ediciones	Ejemplares	
	312	8.466	27,1 ejs. por tít.
Resto	223	3.989	47,11 %
Ventas		4.477	52,58 %

Remanentes, o resto, por tiendas al disolverse la sociedad:

	Títulos / ediciones	Ejemplares
Medina	123	3.163
Romance	13 (9,55%)	171 (5,12%)
Total	136	3.334
Salamanca	82	633
Romance	5 (5,75%)	22 (3,35%)
Total	87	655

A continuación vamos a intentar un análisis cualitativo de la oferta, es decir, la consideración de las preferencias de la obra erasmiana por el número de ejemplares existentes en el mercado y el de los rema-



nentes, cuyo diferencial nos permitirá deducir las ventas y el porcentaje de las mismas en los cuatro años que duró la sociedad.

	<b>Entr.</b>	<b>Rem.</b>	<b>Ventas</b>	<b>%</b>
Colloquia	2312	611	1701	73'57
Paraphrasis in... (todas)	627	284	343	54'70
Copia verborum ac rerum	416	337	79	18'99
Responsiones adversus... (todas)	364	195	169	46'42
Epistolae	338	287	51	15'08
Moria	336	150	186	55'35
Adagia	323	170	153	47'36
Lingua	259	160	99	38'22
Cato (pro pueris)	231	57	174	75'32
Apología	227	64	163	71'80
Exomologesis (modus confitendi)	212	162	50	23'58
Ratione (de) studii	202	143	59	29'20
Parabola / Similia	173	121	52	30'05
Encomium matrimonii	168	48	120	71'42
Modus orandi Deum	163	66	97	59'50
Inmensa (de) Dei misericordia	152	86	66	43'42
Pueris (de) instituendis lib. n.	148	73	75	50'67
Conscribendis (de) epistolis	139	78	61	43'88
Institutio principis christ.	124	60	64	51'61
Enchiridion militis christ.	118	30	88	74'57
Antibarbara	114	74	40	35'08
Contemptu (de) mundi epist.	112	95	17	15'17
Civilitate (de) morum	110	9	101	91'81
Esu (de) carniū epist.	107	88	19	17'75
Spongia	101	65	36	35'64
Declarationes adversus Parisien.	92	17	75	81'52
Querela pacis	85	58	27	31'76
Dialogus ciceronianus	71			
Hyperaspistes (de servo arbitrio)	67	36	31	46'26
Ratio verae theologiae	66	21	45	68'18
Construct. (de) octo partium or.	65	18	47	72'30

Vidua christ.	60	20	40	66'66
Dialogus de recta pronunctiat.	58	111		
Bellum dulce	38	11	27	71'05
Consultatio de bello turcico	30	1	29	96'66
Sileni Alcibiadis	28	17	11	39'28
Carmina	25	12	13	52'00
Paraphrasis in eleg. L. Vallae	25			
Liturgia missae	23	9	14	60'86
Supputationes	23	11	12	52,17
Logica (?)	21			
Libero (de) arbitrio diatribe	15			
Apophthegmata	12	51		
Ep. consolatoria in adv.	12			
Paraclesis ad christ. philos.	12			
Explan. symboli / Catechismus	11	14		
Scarabeus	9	4		
Biblia (?)	1			
Opuscula	1			

En romance / españolas:

	<b>Entr.</b>	<b>Rem.</b>	<b>Ventas</b>	<b>%</b>
Querela de la paz			79	
Coloquios			39	
Enquiridión			29	
Pater noster			15	
Super psalmos			14	
Lingua			12	
Copia			5	

De las ediciones erasmianas de textos bíblicos, autores clásicos y Padres, aunque, sin duda, no se señala la mayoría de las veces el nombre del editor (por lo que las excluimos de cualquier consideración), entresacamos aquéllas cuya autoría se indica de modo explícito:

	Entr.	Rem.	Ventas	%
Novum Testamentum	374	181	193	51'60
Cicerón				
De officiis	52	2	50	96'15
Tusculanae	12			
Juan Crisóstomo	44	20	24	54'54
Ovidio	37	4	33	89'18
Plutarco	29			
Orígenes	26			
Suetonio	26			
Jenofonte	25	20	5	20'00
Algerus	17			
Luciano	6	7		
Hilario	1			

### V. Demanda del libro erasmiano en Salamanca.

La riqueza de la contabilidad de la Compañía de Libreros nos permite todavía descender a consideraciones más ajustadas, como es la de la venta diaria, precios y compradores. Es lo que sucede con el *Cuaderno* de Cristóbal de Pascua, el último administrador de la tienda salmantina entre el primero de agosto de 1533 y septiembre de 1534, donde se registran el día a día contable del establecimiento. De nuevo extractamos, de entre la ingente cantidad de textos clásicos y patrísticos (muchos de ellos, sin duda de editoría erasmiana) y de derecho, lo relativo a Erasmo por meses; doy entre paréntesis el nombre del comprador cuando se indica y no es librero.

#### Agosto 1533

- 1 Moria Erasmi Alemania
- 2 ? Enchiridion pietatis quatro reales (Maestro de novicios de San Esteban)
- 1 Paraphrases Erasmi in Laurentio Valla (Padre Pacheco de San Francisco)
- 4 De pueris instituendis
- 1 Adagia Erasmi Griphii

#### Septiembre 1533

- 1 Apotemata Erasmi Griphi (Padre Castillo de San Francisco)
- 1 Moria Erasmi con comento Colonia
- 1 Coloquia Griphi
- 1 Copia verborum

- 1 Apologia contra monacos hispanos (Fray Reginaldo Carrillo)
- 1 Erasmus adversus parisienses (Fray Reginaldo)
- 1 Erasmus contra adversus [sic] parisienses (Señor Prior de Roncesvalles) 1  
Parafrasis Erasmi in 8º
- 1 Moria Erasmi

Octubre 1533

- 1 Lingua Erasmi
- 1 Modus orandi
- 1 M odus confitendi
- 1 De civilitate morum
- 12 Cato per Erasmo Alemania
- 1 Enchiridion Erasmi Griphi
- 1 Stunica contra Erasmo
- 10 Coloquios Romance chicos
- 1 Colloquio Erasmi Romance de Alcalá
- 1 Copia verborum Griphi
- 1 Lingua Erasmi
- 4 Opera [sic: Copia] verborum Griphi

Noviembre 1533

- 1 Erasmus adversus parisienses
- 1 Dulce bellum Erasmi
- 5 Lingua Erasmi
- 1 Apologia Erasmi contra Leeum
- 1 Hiperaspistes Erasmi
- 1 Similia Erasmi
- 1 Colloquia Erasmi Griphi
- 1 Lingua Erasmi Griphi
- 1 Modus orandi Deum per Erasmum
- 1 1 Erasmus de civilitate morum

Diciembre 1533

- 1 Lingua Erasmi Griphi
- 1 Colloquia Erasmi pp. Lion
- 1 Erasmo contra Leum (el comendador Barrientos)
- 1 Libellus novus Erasmi (Idem)
- 40 Coloquios Erasmi Griphi
- 1 ? Contentus mundi ligado en pergamino
- 1 Copia verborum Erasmi Griphi
- 1 De conscribendis eplas. in 8º
- 1 Erasmus de çibilitate morum

Enero 1534

- 1 Colloquios Erasmi pp.
- 1 Inchiridion Erasmi
- 1 Liturgia Erasmi

- 1 Similia Erasmi
- 1 Erasmus de c̄ibilitate morum
- 1 Paraphrases Erasmi in Laurentio Valla (Padre Castillo)
- 2 Epistole Erasmi grande
- 1 Similia parabole [sic] Erasmi
- 1 Declarationes Erasmi
- 1 Novum testamentum Erasmi prime editum (Bachiller Alonso Gutiérrez)
- 1 Colloquia Erasmi Griphi

Febrero 1534

- 1 Erasmo de inmensa Dei misericordia (Fray Ambrosio de Miranda)
- 2 Catho Erasmi
- 1 Catho Erasmi Alemania
- 1 Precationes aliquot (Fray Andrés de Quintanilla)
- 1 Erasmus adversus febricitantes
- 2 Precationes dominicas

Marzo 1534

- 1 Cato Erasmi
- 4 Enchiridion Erasmi Alcalá
- 8 Coloquios en Romance de Çaragoça
- 1 Erasmus de esu carniū
- 1 Erasmus de inmensa Dei misericordia
- 1 Apologia Erasmi contra nonacos
- 1 Precaçio dominica
- 1 Novum Testamentum Erasmi p<sup>a</sup>
- 1 Enquiridion Erasmi

Abril 1534

- 1 Colloquios in 8<sup>o</sup> ligados
- 1 Similia Erasmi (Fray Pedro de Villagrán de San Vicente)
- 1 De civilitate morum (Idem)
- 1 De inmensa Dei misericordia (Idem)
- 1 Modus confitendi (Idem)
- 1 De esu carniū (Idem)
- 1 De octo partibus orationis (Idem)
- 1 Modus orandi (Idem)
- 1 Paraphrases Laurentii Valla
- 1 Adagia Erasmi in 8<sup>o</sup> Alemania
- 2 Enchiridion Ephi [?]
- 1 Erasmus de recta pronunçiaçione (Señor Francisco de Cañizales)
- 1 Enchiridion Erasmi (Idem)
- 1 Paraphrases Laurentii Valla

Mayo 1534

- 1 Erasmo de contentus mundi
- 1 Erasmo de raçio studenti

- 1 Cato Erasmi
- 1 Erasmo contra Carpum 2 responsio (Señor Cañizales)
- 1 Paraphrases Erasmi in Laurentii Valla  
Junio 1534
- 5 Lingua Erasmi
- 1 Erasmo de matrimonio
- 1 Encomium matrimonii  
Debe Gaspar de Rosiñolis, que llevó a Córdoba Bautista de Rosiñolis, su hijo mientras estaba el dicho Gaspar en Córdoba
- 3 Erasmo super psalmo 22
- 3 Lingua Erasmi Griphi
- 3 Erasmo de conscribendis epistolis
- 3 Erasmo de contemptu mundi
- 3 Erasmo de matrimonio
- 3 Erasmo de modo confitendi
- 3 Erasmo de cibilitate morum
- 3 Erasmo de inmensa Dei misericordia
- 3 Erasmo de constructione
- 3 Erasmo de interdicto esu carniū
- 3 Erasmo de recta pronuntiatione
- 7 Copia verborum Erasmi
- 3 Modus Erasmi per Erasmo [sic]
- 3 Liturgia Erasmi
- 2 Epistola consolatoria Erasmi
- 3 Erasmo de ratione studii
- 3 Enquiridion Erasmi
- 1 Colloquios Erasmi Griphi
- 2 Testamento nuevo per Erasmo pp.
- 1 Adagia Erasmi Frobenii
- 3 Erasmi de pueris instituendis.

En esos diez meses largos que van de agosto de 1533 a junio de 1534 salieron de la tienda de la Compañía de Libreros de Salamanca 242 ejemplares de obras de Erasmo. Los más vendidos (más de 10 ejemplares) fueron: *Colloquia* (66), *Cato* (17), *Lingua* (17), *Enchiridion* (15) y *Copia verborum* (14). Es decir, parecerían claras las preferencias por el Erasmo humanista, maestro del latín elegante (a la vez que tapadera ideológica en el caso de los *Coloquios*, "punta atrevida de su obra" según Bataillon y por eso la más prohibida), si no fueran las ediciones romanceadas las preferidas, seguido de lejos por el promotor de la espiritualidad "moderna", el *Manual*. Destinatarios preferentes, por unas u otras razones, eran los frailes. Existe asimismo con-

traste entre Salamanca y Medina en las preferencias del Erasmo romance: menor en la ciudad universitaria debido, quizás, al carácter de sus lectores, más latinizados. De destacar son las ediciones españolas de Erasmo registradas en los inventarios y no incluidas en los repertorios tipobibliográficos correspondientes: *Coloquios* de Alcalá (nº 124), *Super psalmos* en romance (nº 127) y *Los tres coloquios de Zaragoza* (nº 130b), ediciones con toda probabilidad hoy desaparecidas. Siga el lector con las interpretaciones que considere oportunas.

Para concluir, hoy sabemos que este estado floreciente de la lectura erasmiana no se mantuvo, y que las circunstancias peculiares del Imperio español del siglo XVI llevaron al erasmismo (lo mismo que a otras manifestaciones del humanismo renacentista) a la vía muerta de lo que no pudo ser. Por eso puede ser necesario pensar en superar la herencia -valiosa por esclarecedora- de Bataillon y sus seguidores, y sustituirla por la vía productiva del humanismo hispano, la que lleva el Renacimiento a la cima de nuestro Siglo de Oro, diseñando un nuevo proyecto articulado: totalizador y coherente. Y que sea *propio* y reconocible en sus análisis de la historia, de la vida, del pensamiento, y en su lenguaje. El humanismo español nunca consistió en la recuperación -imposible- de unas formas externas latinizantes y paganizantes (ni siquiera el italiano), ni en las maneras interiores de la espiritualidad, la *devotio moderna*, sino en la concepción unitaria y universal de la existencia, que da lugar, en cuanto al humanismo, a un esfuerzo de integración e iluminación cristiana del mundo pagano y a una filosofía sagrada, bíblica (no griega, ni grecolatina) de la historia o del saber, siguiendo para ello unos modos de apropiación (imitación, alegorización, asimilación, interpretación, etc) de los antiguos que encuentran su realidad en el arte, la literatura y el pensamiento. De ahí que el Siglo de Oro no se explique "a pesar de" la falta de libertad política (una idea que estaba fuera del horizonte general de expectativas del momento), sino por el sentimiento colectivo de legitimidad, o sea, de verdad, que es de donde se colocaba la libertad intelectual.

En el debate ideológico del siglo XVI Erasmo fue asimilado, o confundido, erróneamente o no, con la Reforma protestante; era de esperar que en el rechazo y persecución de la Reforma el erasmismo tuviera que pagar la cuota correspondiente. Lo que no cabe es identificar sin más erasmismo y humanismo en España, para, anulado el primero, negar el segundo. Se admite que el elemento definitorio del

Renacimiento es el humanismo, y que el Siglo de Oro representa la culminación del Renacimiento en España, luego habrá que ver las implicaciones mutuas.

### **Bibliografía sucinta.**

- Allen, P. S., *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 v. Oxford, 1906-1958.
- Asensio, E., "El erasmismo y las corrientes espirituales afines", R.F.E. 36, 1952, 31-99.
- Augustijn, C., *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*, Barcelona, 1990.
- Bataillon, M., *Erasmus y España*, México, 1966 (2ª ed., reim. 1979). He visto también la edición homenaje de Daniel Devoto en 3 v., Ginebra, 1991, con las correcciones y añadidos del hispanista.
- Id., *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, 1983 (2ª ed.).
- Bécares Botas V., *La Compañía de Libreros de Salamanca (1530-1534)*, en - prensa.
- Beltrán de Heredia, V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, v. VI, - Salamanca, 1973. (Documentos sobre la "Conferencia de de Valladolid" de 1527).
- Haeghen, F. van der, *Bibliotheca Erasmi*, repr. Nieuwkoop, 1972.
- Halkin, L.-E., *Erasmus entre nosotros*, Barcelona, 1995.
- Mano, M. de la, *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*, Salamanca, 1998.
- Meyers, J.J.M., *A short-title catalogue of works edited by Desiderius Erasmus*, Rotterdam, 1982.
- Revuelta Sañudo, M., C. Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, - Santander, 1986
- Vilanova, A., *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, 1949.



# IV

## EL HUMANISMO MÉDICO





*Eduardo Álvarez del Palacio*

---

**Los regimientos de salud en el Humanismo médico  
español: la obra de Álvarez de Miraval**



# 1. Antecedentes clásicos y medievales de los regimientos de salud.

La costumbre de escribir normas de vida sana destinadas a un determinado personaje arranca de tiempos antiguos, pues ya a finales del siglo IV a.C. lo hizo Diocles de Caristo, conocido como “el segundo Hipócrates”, en su obra *Epistolé profylaktiké* dirigida a la regulación de la vida del viejo rey Antígono<sup>1</sup>

No obstante, en el campo de la Medicina, la primera referencia antigua a la salud corporal la encontramos en la colección de escritos médicos griegos que se nos ha transmitido con la denominación general de *Corpus Hippocraticum*, y que comprende algo más de medio centenar de tratados, en su mayoría de breve extensión, con una redacción concisa, de amplia temática médica y que abarca desde una serie de consideraciones generales sobre la profesión y ética del médico hasta estudios de fisiología, dietética, higiene, etc. Atribuidos a Hipócrates de Cos (460-380 a. C.), este *Corpus* médico constituye la primera colección de textos científicos del mundo antiguo. Recogen la actuación filosófico-médica del profesional de la época, conjugándose en ella la actividad técnica con una amplia concepción sobre los procesos naturales que afectan al ser humano como parte integrante de ese *cósmos* natural, regido por un *physis* universal. Va a ser precisamente ese concepto de *physis*, heredado de la filosofía presocrática, el que influya de manera decisiva en la visión intelectual de los escritores hipocráticos, que unen a sus dotes de observación minuciosa una capacidad notable de teorización sobre el hombre y el mundo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jaeger, W. Diokles von Karystos. *Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*. Berlín, 1938.

<sup>2</sup> De la concepción de la *physis* en el *Corpus Hippocraticum* trata con amplitud y claridad P. LAIN ENTRALGO en *La medicina hipocrática*, Alianza, Madrid, 1970, II. Sobre la influencia de la filosofía presocrática en la medicina, ver S. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, Berlín, 1963; y el artículo de J.S. LASSO DE LA VEGA, "Pensamiento presocrático y medicina", *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona, 1972, II, pp. 37-71.

El término *diaita* tenía una doble referencia en la medicina helénica: por un lado, el tratamiento de las enfermedades; y por el otro, la conservación de la salud e incluso la mejora de la naturaleza del hombre. Se entendía como "régimen de vida absoluto" y no sólo como simple "régimen alimentario". Existía el convencimiento general entre los griegos de que los usos sociales (*nómoi*) podían llegar a modificar la naturaleza (*physis*) del hombre - esta es la tesis central del tratado hipocrático *Sobre aires, aguas y lugares*- y la concepción macro-microcósmica de esa *physis*.

Dentro del *Corpus Hippocraticum*, el tratado *Peri Diaítes -Sobre la dieta-*, que es uno de sus escritos más amplios y variados, está dedicado a la prescripción de un régimen de alimentos y de ejercicios físicos para mantener o recuperar la salud, atendiendo al logro del equilibrio psico-orgánico como condición indispensable para ello. W.D. Smith, considera este tratado hipocrático, compuesto de cuatro libros, como "la culminación del desarrollo de la teoría dietética en el período clásico"<sup>3</sup>.

En *Sobre la dieta* se establece la triple dimensión de la medicina de aquella época, plenamente vigente en nuestros días: ayudar a los enfermos a recuperar la salud, a los sanos a fortalecerla y a los atletas a mejorar su condición. Su correspondencia en términos actuales se establecería con la medicina curativa, la medicina preventiva y la medicina deportiva.

El autor del tratado *Sobre la dieta*, recurre en sus planteamientos a una alimentación natural y a la realización de ejercicios físicos, dosificados y graduados en intensidad y dificultad, como fórmula ideal para prevenir, o en su caso recuperar, la enfermedad, mostrándose contrario a la administración de fármacos a la vez que propone como alternativa el aprovechamiento de los medios que la propia naturaleza nos brinda.

Encontramos un análisis pormenorizado de la influencia de los factores ambientales -disposición de los lugares, variación de los vientos y de las estaciones- en la conformación de un régimen de vida sano, cuestión ésta, generalmente aceptada entre los profesionales de

<sup>3</sup> W.D. SMITH, "The Development of classical Dietetic Theory", *Revue hippocratique*, Paris, 1980, p. 583.

la medicina hipocrática<sup>4</sup>. A continuación trata del catálogo de alimentos y bebidas como agentes básicos del proceso dietético, informándonos de la existencia de otros textos semejantes en la literatura especializada de la época y de su pretensión de ser más completo y sistemático que sus predecesores<sup>5</sup>. Seguidamente expone los efectos de los baños, las uncciones, los vómitos y los sueños -en clara referencia al dormir/descansar, y no al soñar-<sup>6</sup>. Para terminar este segundo apartado de *Sobre la dieta*, el autor se refiere a los ejercicios (*pónoi*), que constituyen el otro tema fundamental de la obra<sup>7</sup>.

Esta gran obra hipocrática tendrá su reflejo en Galeno (131-200 d. C.). La brillantez y originalidad de su obra en todos los ámbitos del saber médico -la anatomía, la fisiología, la semiología, la patología, la terapéutica y la higiene-, le van a permitir valorar críticamente toda la medicina griega, desde los presocráticos hasta los eclécticos -último movimiento representativo de la medicina helenístico/romana-, pasando por Hipócrates, al que Galeno veneraba<sup>8</sup>; la corriente filosófico-médica que representan Platón, Aristóteles y los estoicos, y el movimiento de los alejandrinos y empíricos -algunos tan destacados como Herófilo, Erasítrato, Ptolomeo, Heráclides de Tarento, etc.-.

En la medicina griega, la dieta es considerada como el factor fundamental para el tratamiento y prevención de las enfermedades. Este planteamiento se va a extender también a la vida romana, convirtiéndose la dietética en un elemento determinante al servicio del hombre preocupado por su salud; Galeno aludirá a "lo divino, como el mejor estado físico de salud" y recogerá los distintos grados que se pueden dar en la búsqueda de ese ideal: "la mejor vida es la del hombre completamente independiente y en posesión de un cuerpo perfecto; a continuación se situaría aquél que no poseyendo un cuerpo totalmente sano, es sin embargo libre; en tercer lugar está el hombre que tiene un cuerpo sano pero lleva a cabo cualquier tipo de actividad, necesaria o para adquirir dinero o para satisfacer sus pasiones o

<sup>4</sup> *Ibidem*, II, 37 -38, pp. 53-57

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, 39-56, pp. 57-73.

<sup>6</sup> *Ibidem*, II, 57-60, pp. 73-75.

<sup>7</sup> *Ibidem*, II, 61-66, pp. 75-83.

<sup>8</sup> En todos los comentarios a Hipócrates afirma O. Temkin: "Galeno aspira a probar que Hipócrates fue a la medicina lo que Platón a la filosofía y que él, Galeno, es el auténtico intérprete y discípulo de Hipócrates". "Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism", *Dumbarton Oaks Papers*, Londres, 1942, 16, p. 98.

su ambición; en último lugar se situaría el que, además de tener un cuerpo enfermo, es esclavo"<sup>9</sup>. La concepción galénica de la *diaita* coincide con la de la época clásica, en expresión de Pedro Laín Entralgo "la palabra *diaita* para un griego significaba bastante más que para nosotros el término *dieta*. La *diaita* era el régimen de vida, el modo como el hombre, mediante su actividad -trabajo, alimentación, ejercicio físico, relaciones sociales, etc...-, se halla en relación viviente y constante con el mundo entorno. De ahí que la primera medida terapéutica del asclepiada fuera el establecimiento de un régimen de vida adecuado a la anomalía que el enfermo se veía obligado a soportar, y favorecedor del esfuerzo curativo de su naturaleza. Esta es la intención básica de las indicaciones dietéticas. El tratamiento farmacológico y el quirúrgico no hacen más que reforzar y favorecer, en la medida de lo posible, la fundamental acción sanadora de la *diaita*"<sup>10</sup>.

El fundamento de la dietética para Galeno, reside en el uso adecuado de las "cosas no naturales", que el galenismo posterior agrupará en seis géneros, las famosas *sex res non naturales*<sup>11</sup>: *aër, cibus et potus, motus et quies, somnus et vigilia, excreta et secreta, effectus animi*; o lo que es lo mismo, aire y ambiente, comida y bebida, trabajo y descanso, sueño y vigilia, excreciones y secreciones, y los movimientos del ánimo<sup>12</sup>. La combinación de estas *sex res non naturales* está dominada por el concepto aristotélico del *mesotes* (justo medio). Galeno incorporó plenamente este concepto a su dietética, y lo utilizará como una experiencia vital básica, refiriéndonos que "de niño, más tarde en la pubertad, e incluso en la adolescencia, me vi dominado por no pocas y graves enfermedades. Pero después de los veintiocho años, cuando aprendí el arte de proteger la salud (*hygieinè technè*), obedeciendo sus preceptos, no tuve enfermedad alguna, a no ser alguna fiebre ocasional tras un esfuerzo grande en el trabajo"<sup>13</sup>.

Su abundante obra escrita le convertirá durante los trece siglos siguientes en el indiscutible maestro de la medicina universal; entre sus tratados conservados -ochenta y tres de atribución segura y varios más de dudosa autenticidad-, hemos de destacar, por su relación con

<sup>9</sup> C. GALENO, *De sanitate tuenda*, I, 1, p. 16, edición de C.G. Kühn.

<sup>10</sup> P. LAIN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo*, Alianza, Madrid, 1964, p. 79.

<sup>11</sup> C. GALENO, *De usu pulsum*, IX, 3, p. 105, de la edición de C.G. Kühn.

<sup>12</sup> C. GALENO, *Ars medica*, I, 1, p. 367, de la edición de C.G. Kühn.

<sup>13</sup> *Ibidem*, VI, 1, p. 309.



el ejercicio físico-corporal, el *De la conservación de la salud -De sanitate tuenda-* y el *Tratado de pelota -De parvae pilae exercitio*<sup>14</sup>.

#### *Las enseñanzas de la Edad Media.*

De obligada necesidad es la referencia a la medicina árabe, sin duda una de las claves del discurrir histórico de esta ciencia. Será a través de un rápido proceso intelectual cómo los árabes no tardaron en conocer ampliamente la medicina técnica griega, y entre sus gentes rápidamente surgirán destacados profesionales de la ciencia médica: Rhazes, Avicena, Avenzoar, Averroes, Maimónides, etc.

El estudio y asimilación de las fuentes griegas supuso un claro y bien definido objetivo para los primeros musulmanes, lanzándose con diligencia y entusiasmo a la empresa de traducir a su lengua y hacer suyos los textos helénicos, de manera que a partir del siglo VIII, los manuscritos médicos conservados en la Academia Hippocratica de Gundishapur, comienzan a ser traducidos por un grupo numeroso de traductores árabes encabezados por Hunayn ben Ishak y su hijo Ishak ben Hunayn, que llegan a la traducción completa del *Corpus* galénico. Precisamente Hunayn es considerado como el probable redactor, bajo el seudónimo latinizado de Ioannitius, de un pequeño libro, no más de diez páginas en las ediciones renacentistas, de introducción a la medicina galénica y que lleva por título *Isagoge Ioannitií ó Isagoge in artem parvan Galeni*, que en su traducción latina fue muy leído en las Universidades medievales y varias veces editado en el siglo XVI<sup>15</sup>.

En el ámbito de la higiene, brillará con luz propia en la medicina de al-Andalus Isaac Ben Maimónides. Nació en Córdoba en el año 1135, hijo de un reputado teólogo miembro del tribunal rabínico de la comunidad israelita de Córdoba. Su vida va a estar llena de persecuciones y huidas, dada su condición de judío, hasta que por fin se

<sup>14</sup> La traducción de ambos tratados a nuestro idioma ha sido realizada por el Director del presente trabajo, el Prof. Dr. MOROCHO GAYO, G., de la Universidad de León.

<sup>15</sup> Un extenso estudio acerca de esta importante obra es el de los profesores D. GRACIA GUILLEN, y J.L. VIDAL (Madrid, 1974), ampliado con posterioridad por el mismo GRACIA GUILLEN y ALVAREZ VIZCAINO (Madrid, 1988). La *Isagoge* es, para el profesor GRACIA GUILLEN, "el texto de mayor fortuna histórica a todo lo largo de ese gran período de más de diez siglos, que conocemos con el nombre de galenismo", hasta el punto de que la estructura teórica del denominado galenismo medieval, así como del renacentista, dependen de su propia estructura interna". D. GRACIA GUILLEN, y J.L. VIDAL, "La *Isagoge* Ioannitius: Introducción, edición, traducción y notas", *Asclepio* 26-27, Madrid, 1974, 1974-5, pp. 267-268.

establece en El Cairo, lugar donde muere en diciembre de 1204.

La medicina preventiva constituirá la base de la literatura médica que nos legó Maimónides, tanto en sus tratados puramente científicos como en los médico-filosóficos y religiosos. Él será uno de los primeros profesionales de la medicina medieval que, recogiendo los planteamientos clásicos de la Escuela de Cos, resalte la influencia de las fuerzas psíquicas sobre la salud, atribuyendo una importancia clave al estado anímico del enfermo y a su repercusión sobre la propia enfermedad, todo lo que hoy encuadramos en la llamada medicina psicosomática.

Entre sus obras médicas destaca el escrito titulado *Sobre el régimen de la salud*, traducido al latín por la Escuela de Salerno como *Regimen Sanitatis* y dedicado a la ordenación del buen vivir del hijo del Sultán Saladino, su gran benefactor.

A partir de la primera mitad del siglo VI, se va a imponer la figura del *sacerdote médico* sobre la tradicional del médico seglar. Los nacientes monasterios benedictinos primero, y las Escuelas catedralicias más tarde, serán los lugares donde se conserve y cultive el saber médico durante la Alta Edad Media; en ellos se comienza a recibir y atender enfermos, a la vez que los monjes de Occidente leen a Dioscórides, Hipócrates, Galeno, Celio Aureliano, etc. El mismo San Isidoro, con la parte médica de sus *Etimologías* y con su pequeño tratado *De naturis rerum*, ejerció una poderosa influencia sobre los clérigos europeos consagrados a la actividad terapéutica.

Esta situación se va a mantener hasta los comienzos del siglo XI, momento éste en el que se inicia el proceso de la definitiva tecnificación de la medicina medieval, su verdadera conversión en *ars medica* - auténtica técnica médica de lo que hasta entonces sólo había sido el cuasitécnico "oficio de curar"<sup>16</sup>.

Los centros rectores de la medicina bajomedieval en los que se van a encontrar los más importantes rasgos y las más ilustres figuras de la ciencia médica, serán Montpellier, varias ciudades del norte de Italia - Bolonia, Florencia, Padua- y París.

Uno de los apartados importantes al que los sabios médicos de estos Centros dedican sus trabajos y estudios, siguiendo la tradición médica clásica, es el de la higiene, la dietética, en definitiva, el cuidado

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 192.

de la salud. El origen se encuentra en la traducción latina de una carta pseudoaristotélica a Alejandro Magno, que Avendaut de Toledo dedicó a la infanta Teresa, hija de Alfonso VI, completado a continuación por el *Regimen sanitatis* dedicado al rey de Aragón por Arnau de Vilanova. Así es como el género de los *regimina* para príncipes y grandes señores se convertirán en una forma destacada de la literatura médica a partir del siglo XIII y alcanzarán su punto álgido durante el siglo XVI con los *regimientos de salud*, y en los siglos XVII y XVIII con los *Tratados de educación de príncipes*. Otras veces, el tema de los *regimina* no se dedica a la higiene de una persona determinada, sino a la de una actividad, un estado vital, una profesión, o a la prevención de alguna enfermedad especialmente mortífera, como la peste -los "tratados de la peste o la lepra"-.

El máximo exponente de la literatura higiénico-dietética y de salud durante esta época bajomedieval va a ser la obra del médico español Arnau de Vilanova. Su prestigio profesional como médico llega a tan alta consideración que en 1281, el propio rey de Aragón y Valencia, y Conde de Barcelona, Pedro III, solicita sus servicios como médico de cámara, asignándole un sueldo anual de dos mil escudos.

Las referencias del Maestro Arnau a la salud serán frecuentes en su *Regimen sanitatis al regem Aragonum*, "una de las obras auténticas más amplia y doctrinal del médico catalán", para el Padre M. Batllori, "un texto que se presenta como una introducción a la Medicina; una exposición sistemática de lo esencial de la ciencia médica, siguiendo el esquema metodológico de la *Isagoge* de Ioannitius"<sup>17</sup>. Esta obra está destinada al uso privado del rey Jaime II de Aragón, y por tanto, especialmente adaptada a su complexión corporal y a sus condiciones de vida; recogándose en ella las normas higiénicas adecuadas para la salud corporal del monarca: reglas sobre el lugar más apropiado para establecer la corte, sobre el régimen del ejercicio físico, del baño, de la comida, del sueño, y de las emociones, sobre las cualidades salutíferas de los principales alimentos y bebidas; es decir, sobre la ordenación de las principales "cosas no naturales", designadas por Arnau como "cosas que necesariamente afectan al cuerpo". El *Regimen* es solicitado por el propio rey al Maestro Arnau, y su fecha de composición se

<sup>17</sup> Padre M. BATLLORI, Noticia preliminar, *Obres Catalanes de Arnau de Vilanova*, Barcino, Barcelona, 1947, II.

sitúa en el verano de 1308, después de que el monarca insistiera ante el médico reiteradamente: "...que me hagáis llegar ese libro para que, con él, pueda cuidar mejor mi salud"<sup>18</sup>. El autor retiene el original de su trabajo, que aparecerá inventariado entre sus libros en Valencia (1311), a raíz de su muerte.

*Liber de conservanda iuventute et retardanda senectute*, dedicado a otro personaje regio, el rey de Nápoles, Roberto II de Anjou, a cuyo servicio pasó el Maestro Arnau los últimos años de su vida profesional, y en cuya dedicatoria, el autor, recuerda al rey la responsabilidad que tiene de mantener su salud y de procurar que se prolongue su vida, pues de ello depende el bien de su pueblo. Consta de tres capítulos, en los que se exponen las causas del envejecimiento -pérdida del calor natural y corrupción de los humores-, y el modo de evitar esta decadencia corporal y contrarrestar sus manifestaciones más notorias, con remedios muy diversos, con un régimen de vida que evite cualquier exceso y con la práctica de un ejercicio físico moderado y continuado -basado en la utilización de las diferentes formas de paseo-.

Es evidente que en el *Regimen sanitatis*, como en el resto de sus obra médicas, Arnau de Vilanova es un fiel galenista, siendo su referencia más clara el *De sanitate tuenda* del médico pergameno que, sin duda, conoció y utilizó<sup>19</sup>. No obstante, la de Arnau es una producción distinta a la del gran griego, puesto que no se sujeta a una progresión rigurosamente prefijada, sino que recorre las diversas edades de la vida, desde la infancia hasta la vejez, exponiendo el régimen más adecuado para cada una de estas etapas y prestando una especial atención a la gimnástica.

Este planteamiento, basado en el "régimen de las edades", y cuyo punto de partido es el tratado de Galeno aludido, va a ser el fundamento de los diferentes *Regímenes sanitatis* aparecidos, como ya hemos indicado, a todo lo largo y ancho de la literatura médica medieval: Maimónides -cuyo *Regimen sanitatis*, dirigido al Sultán Saladino, fue traducido del árabe al latín por Ermengol Blasi, sobrino de Arnau-, Averroes, Avenzoar, el propio Arnau, y su compañero de claustro en

<sup>18</sup> *Ibidem*, II, p. 67.

<sup>19</sup> Esta obra galénica aparecerá citada en diferentes tratados de Arnau, y figurará como texto obligatorio en el plan de estudios de la Escuela de Montpellier, ratificado en 1309 por el papa Clemente V, con la supervisión y consejo del Maestro catalán. En la edición de C.G. Kühn sobre las obras de Galeno, ésta se encuentra en el Vol. 6, pp. 1-452.

la Escuela de Montpellier, Bernard Gordon en su *De conservanda sanitate* (1303). No obstante, la relación que se puede establecer entre estas obras y las de nuestro médico es muy escasa, existiendo tan solo coincidencias muy puntuales con ellas<sup>20</sup>.

Está muy claro, pues, que para la elaboración de su *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, el maestro Arnau de Vilanova se inspiró en las fuentes clásicas, a través de los escritos árabes, de manera que el escrito preparado para el rey de Aragón viene a ser la decantación simplificada de una amplia formación libresca, galénica desde luego, templada en una larga e inteligente práctica profesional de su autor<sup>21</sup>. La influencia de la obra de Arnau será muy apreciable en la mayoría de los tratados del mismo estilo que se redactan a lo largo de los siglos XIV, XV y XVI.

## 2 El concepto de *salud corporal* en la medicina del siglo XVI.

Una de las constantes que distinguen al humanismo renacentista es su interés por recuperar los principios del saber establecidos en el clasicismo greco-romano. Además de en el ámbito educativo, todo lo referido al cuerpo humano y a su desarrollo se aborda desde otros saberes clásicos, como la política, la filosofía y especialmente, la medicina; ello hasta el punto de que la salud formará parte importante en este período, junto con la higiene, del saber médico, dando lugar a la recuperación de la terapéutica galénica.

Como es lógico, los principales tratados higiénicos escritos durante esta época son obra de insignes médicos humanistas, entre los que cabe destacar el *Vergel de sanidad* (1542) de Luis Lobera de Ávila, médico particular de Carlos I; el *Aviso de sanidad* (1569), de Francisco Núñez de Coria; la *Conservación de la salud del cuerpo y del alma* (1597), de Blas Alvarez de Miraval, tema objeto de este breve estudio, el *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos* (1553), de Cristóbal Méndez, donde se ofrecen minuciosas recomendaciones sobre la forma de conservar la salud, valorando sus distintas modalidades y destacando las ventajas que la práctica del ejercicio físico proporciona desde el punto de vista psicosomático.

Aunque ya posterior a las obras citadas, también es de obligada

<sup>20</sup> J.A. PANIAGUA ARELLANO, op. cit. , p. 67.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 72.

referencia el libro titulado *Medicina Española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* (1616), del médico extremeño Juan Sorapán de Rieros, cuyo contenido está dedicado a la transmisión del saber higiénico-terapéutico de la época, utilizando como medio los refranes populares “para el buen regimiento de la salud y más larga vida de la gente del pueblo”<sup>22</sup>.

Los médicos renacentistas que escribieron acerca del cuidado de la salud se agruparon bajo la corriente del galenismo humanista, inspirado en Hipócrates, Platón, Aristóteles, y sobretodo en Galeno. Ellos constituirán su principal referencia. Este retorno a las fuentes clásicas supondrá un reencuentro con la dietética médica de los antiguos, aunque bajo una forma más elaborada y sistematizada que en la antigüedad.

El humanismo renacentista valoró positivamente la higiene, basándose para ello en la exposición razonada de los efectos beneficiosos que produce en el logro de una adecuada salud corporal, estableciendo un principio ordenatorio de las diferentes formas de procurar los cuidados corporales, y precisando al máximo las condiciones ideales para su ejecución. Esto significó, inevitablemente, el retorno a Galeno, puesto que la higiene galénica era de orden puramente médico. No obstante, esta vuelta a Galeno será muy sutilizada en algunos de los aspectos clave de su teoría médico-filosófica.

Los médicos humanistas que se inspiraron en la obra galénica *De sanitate tuenda*, hicieron omisión voluntaria del naturalismo de Galeno, probablemente porque este naturalismo estuviese estrechamente ligado al paganismo ateo y, en consecuencia, prohibido y perseguido; o tal vez, la razón se encontrara en que la sensibilidad médica de la época se aproximaba mucho más a la terapéutica que a la metafísica.

En cualquier caso, lo que si está claro es la trascendencia de ese olvido, por cuanto la teoría galénica de la naturaleza es una pieza esencial en el sistema del médico pergameno. La naturaleza es considerada por Galeno como una sabia gobernanta, de manera que los instintos nos han sido facilitados por ella para que podamos conservar nuestra vida. La naturaleza nos ha dado los pies, afirma Galeno, “para que seamos capaces de desplazarnos y que, gracias a esa capaci-

<sup>22</sup> Sorapán de Rieros, J., *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*, facsímil de la Príncipe (Madrid, 1616), Universitas, Facultad de Medicina de la Universidad de Extremadura, Badajoz, 1991, Portada del libro.

dad de desplazamiento, podamos acompañar todas las demás acciones para las que hemos nacido"<sup>23</sup>.

Para los humanistas la dietética médica heredada de Galeno, como parte perteneciente a la higiene, tiene una doble finalidad: en primer lugar, la conservación de una buena salud corporal, si se dispone de ella; en segundo término, la recuperación y el mantenimiento de ese buen estado de salud, si por cualquier circunstancia se ha llegado a su pérdida; suponiendo en última instancia el logro de lo que el médico pergameno denomina como bienestar corporal o *euxía*<sup>24</sup>.

### 3. Estudio del autor y de su obra.

De la vida de Blas Álvarez de Miraval poco o casi nada sabemos, situándose equivocadamente su nacimiento en Medina del Campo, cuando en realidad, tal y como figura en su acta de doctoramiento, nació en el pueblo sevillano de Carmona, hacia 1550. En su libro nos dice que se licenció en Medicina y Teología en la Universidad de Salamanca, en cuya Facultad de Medicina se doctoró en 1580, ejerciendo posteriormente la docencia en esta Facultad y en la de Teología<sup>25</sup>.

Como ya hemos apuntado, la obra de Blas Álvarez de Miraval lleva por título *La conservación de la salud del cuerpo y del alma*; la editó en 1597, en Medina del Campo, el tipógrafo Santiago del Campo, apareciendo una nueva edición de la misma en Salamanca, en 1601, impresa por Andrés Renaut<sup>26</sup>. La revisión del libro fue hecha por el doctor Alonso

<sup>23</sup> Galeno, C., "*De sanitate tuenda*", traducido en *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, por Ch. Daremberg, J.B. Bailliére, Paris, 1854, I.

<sup>24</sup> La *euxía* galénica abarcaría el concepto que en nuestros días utilizamos para dar a entender nuestra óptima disposición corporal y mental, resumido en la famosa frase del "estar en plena forma".

<sup>25</sup> El dato correcto sobre la fecha de su nacimiento fue localizado por el Profesor Vicente Bécares, de la Universidad de Salamanca, compañero del equipo de investigación de Humanistas Españoles. Archivo Universidad de Salamanca. Libro 779, f. 192, 1580. Doctoramiento en Medicina de Blas Álvarez de Miraval, natural de Carmona.

<sup>26</sup> Para la realización de este trabajo hemos utilizado la segunda edición de la obra, que se completa así: *Libro intitulado // La conserva- // ción de la salud del // cuerpo y del alma, para // el buen régimen de la salud, y mas larga vida // de la Magestad del Rey Don Philippe // Tercero Nuestro Señor . // Y muy provechoso para // todo género de estados, para Philosophos y Medicos, // para Theologos y Juristas: y principalmente para // los Ecclesiasticos y religiosos Predicador- // res de la palabra de Dios. // Compuesto por el Doctor // Blas Alvarez Miraval, graduado en la facultad de // Medicina y Theología, en Vni- // versidad de Salamanca. // Va añadido vn Tratado de // la memoria, hecho por el mismo Author. // Salus coeleste condimentum. // Tiene 154 pliegos. // Con privilegio. // En Salamanca, en casa de Andres Renaut. // Año M. DC. I. // A (cont.)*

Vaca de Santiago, firmando la *Tassa Gonzalo de la Vega* y escrita su Aprobación por Juan de Sigüenza, de la Compañía de Jesús. La concesión del permiso real para su edición fue concedida en Madrid, el 2 de diciembre de 1595. Al texto de la obra le precede una carta consolatoria que, en nombre de la Universidad de Salamanca, le escribe Álvarez de Miraval al rey Felipe II por la muerte de sus esposa, doña Ana de Austria.

La obra se recoge en un grueso volumen de 480 folios, precedidos de dos prólogos, un índice onomástico<sup>27</sup>, otro índice de los ciento trece capítulos en que se fragmenta la obra, y un completo índice de materias. El encabezamiento de los capítulos se hace en forma interrogativa, planteando una o más cuestiones, en forma de duda o problemas, a los que el autor intenta dar respuesta, tras pormenorizadas disquisiciones, en el cuerpo de cada capítulo. Las respuestas van aderezadas, y a veces hasta diluidas, con un extenso aparato erudito, mezclado con multitud de citas en las que se transcriben opiniones tomadas de diversas fuentes, preferentemente clásicas y sagradas, aunque no faltan referencias a autores árabes y escritores coetáneos.

Las respuestas que el autor da a los problemas planteados suelen ser, en la mayoría de los casos, claras y terminantes; no obstante, en determinados planteamientos, envuelve su opinión en dudas y vaguedades, entre afirmaciones contradictorias, que dificultan e inclusive llegan a imposibilitar el descubrimiento de su pensamiento sobre la cuestión en litigio. Lo que en ningún caso se oculta es su firme ortodoxia sea cual sea el tema tratado -antropológico, higiénico-médico, sexual, etc.-, asentándose siempre el planteamiento y la resolución del mismo en una actitud intelectual inspirada y gobernada por la consi-

*costa de Nicolas del Castillo.*

<sup>27</sup> El número de autores citados alcanza la importante cifra de cuatrocientos ocho, lo que sin duda viene a demostrarnos el alto nivel de erudición de su autor. En este sentido, un destacado historiador de la Medicina, Antonio Hernández Morejón, afirma que "en esta obra es tal la sólida doctrina, tanta la erudición, tan multiplicados los hechos de historiadores divinos y profanos, de médicos, poetas, del Evangelio y Escritura que trae el autor, que a no ser por las demás cualidades que le adornan, cansaría por la muchedumbre y copia de su doctrina. Creo que si un médico español se dedicase a formar un extracto de la obra de Miraval, con más economía y parsimonia en los textos y citas, podría sacar un compendio de Higiene física y moral del hombre, de lo mejor que se hubiera publicado". A. Hernández Morejón, *Historia bibliográfica de la Medicina española*, Madrid, 1843, III, pp. 411-412. En nuestros días, el Padre Iriarte también hace una alabanza de la obra de Miraval, afirmando que "muestra en su obra como la vida higiénica, la vida sana, la vida honesta y la vida dichosa, son correlativas". M. de Iriarte, S.I., *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios*, CSIC, Madrid, 1948, VII, 283.



deración cristiana del existir humano.

El estudio del contenido de la obra, para una mayor claridad en su exposición y comprensión, obliga al agrupamiento en cuatro epígrafes: el primero se refiere a la "doctrina antropológica", donde se recogen sus reflexiones sobre la individualidad psicosomática; el segundo, dedicado al "vivir humano", se dirige al estudio de los problemas de índole existencial; el tercero, alude a la "cuestión sexual" con una detallada exposición sobre esta faceta instintiva de la personalidad humana; y, por último, el cuarto bajo el título "sobre la enfermedad", abarca los temas de naturaleza propiamente médica<sup>28</sup>.

#### *La doctrina antropológica.*

El doctor Álvarez de Miraval, imbuído de un pensamiento típicamente renacentista, proclama la superioridad y excelencia del hombre sobre todo lo demás creado, persiguiendo con su obra el encauzamiento de tal sobrevaloración de la individualidad humana, haciéndoles dignos de su condición, educándoles y enseñándoles a vivir y conservar su salud, tanto física como moral. Para fundamentar su idea, no duda en afirmar que "el cuerpo humano es el más excelente de todos los mixtos, y en él concuerdan y se juntan en paz y concordia, cuantas cosas hay criadas en el universo... Excede el hombre a todas las especies de los animales en singular complexión, y no solamente a los animales, más aún a las plantas, y a todos los demás cuerpos"<sup>29</sup>. Es el hombre, también, señor de la Naturaleza, porque "desciende con la sutileza y ligereza del entendimiento hasta lo profundo del mar, penetra en los abismos, no hay lugar oscuro para su vista, el cielo no le parece alto"<sup>30</sup>.

Al lado de esta exaltación paganizante de la realidad humana, Álvarez de Miraval utiliza el contrapeso de su caducidad; de modo

<sup>28</sup> Sánchez Granjel, L., *Médicos Españoles*, Universidad, Salamanca, 1962, p. 97.

<sup>29</sup> Álvarez de Miraval, B., *La conservación de la salud del cuerpo y del alma*, Andrés Reanaut, Salamanca, 1601, III, f. 9.

<sup>30</sup> *Ibidem*, ff. 10-10v. Álvarez de Miraval equipara al hombre con el macrocosmos, entendiendo éste último antropomórficamente. Así, elogiando al elemento "tierra", escribe: "Parece la tierra un animal muy perfecto, porque se asemeja a un cuerpo animado; le sirven por huesos las piedras, por venas y arterias tiene las cavernas de los ríos y las fuentes, y en lugar de sangre el vino que produce, en lugar del corazón y pulmón, los nobilísimos metales y de plata y otras piedras preciosas. Por las partes de fuera, en lugar de pelos tiene las yerbas y plantas, y en lugar de los excrementos muchas cosas inútiles que produce". *Op. cit.*, XV, f. 56v.

que a pesar de ser el cuerpo humano fábrica digna de asombro, maravilloso concierto de órganos y funciones, tiene "muy frágiles y caducos fundamentos", debido ello, nos aclara, a la naturaleza de los elementos que la integran, porque "son los cuatro elementos de que estamos compuestos faltos e imperfectos, y así nuestros cuerpos reciben y tienen de ellos cuatro defectos o faltas: tienen del agua que es elemento húmido y pasible, corrupción y pasibilidad; de la tierra que es elemento opaco y sombrío tienen oscuridad; del fuego tienen actibilidad, porque el calor siempre consume y gasta, y así tiene necesidad el hombre de continuo mantenimiento; tienen también nuestros cuerpos del aire poca firmeza, porque por momentos los muda en mil varias disposiciones y alteraciones"<sup>31</sup>.

Al organismo humano percedero, le concede el alma cuatro dones, haciéndose más patente ello cuanto más virtuoso sea el vivir del hombre; son ellos, el primero "el ser corporal que tiene, porque ella es el acto del cuerpo"; en segundo lugar le concede "el alma al cuerpo en esta vida incorrupción"; con su tercer don "dale el alma al cuerpo en esta vida hermosura y claridad"; y, por último, "le da el alma al cuerpo el movimiento"<sup>32</sup>.

Álvarez de Miraval precisa su imagen del ser humano, distinguiendo entre las dos parcelas que lo integran: el cuerpo y el alma. El cuerpo es su parte percedera, "espuma hecha carne, vestida de una hermosura frágil y momentánea, que finalmente se ha de venir a convertir en un cadáver triste de espantosa figura y temeroso a la vista"<sup>33</sup>. El alma constituye su parte noble, pues es inmortal, y por serlo, es la conclusión lógica a la que se llega con tal razonamiento, ella ha de ser quien presida el vivir humano, "para vivir vida bienaventurada en la casa y república del hombre, preciso es que en ella no exista más que un señor, y que éste sea el alma"<sup>34</sup>; así continua "para vivir vida muy dichosa procúrese no beber la mandrágora, quiere decirse no permitir que el alma se adormezca en el triunfo del cuerpo y de sus apetitos"<sup>35</sup>.

Planteada esta diferenciación inicial entre ambos componentes del

<sup>31</sup> *Ibidem*, LXXXVI, ff. 360-360v.

<sup>32</sup> *Ibidem*, f. 361.

<sup>33</sup> *Ibidem*, LXXXIX, f. 374v.

<sup>34</sup> *Ibidem*, LXXXII, ff. 389-393v.

<sup>35</sup> *Ibidem*, LXXXIII, ff.393v. - 397v.

ser humano, y reconocida, por parte del autor, esa superioridad del alma sobre el cuerpo, pasa a preguntarse el médico castellano, si es conveniente, y moralmente aceptable que el hombre se preocupe y cuide de su cuerpo. Responde afirmativamente, y toma la palabra el Álvarez de Miraval médico, para transmitirnos la idea de cómo es preciso "procurar con discreción y aviso la salud del cuerpo, para que el alma pueda perseverar en señaladas obras de virtud"<sup>36</sup>.

A continuación, antes de pasar a valorar los diversos problemas higiénico-médicos relacionados con el mantenimiento de una buena salud corporal, el autor hace una mención a ciertas cuestiones de carácter antropológico, en las que fija su atención con destacado interés. Se refiere, en primer lugar, a una posible doctrina fisiognómica, intentando precisar qué rasgos exteriores permiten deducir el nivel intelectual de quienes los poseen. En su opinión, "la grosedad del cuero o de la cute -cutis- es indicio de bronco y de boto entendimiento"<sup>37</sup>; mientras que, añade, la bondad del entendimiento se corresponde con la del tacto, por dos razones, es la primera "porque el tacto es fundamento de todos los demás sentidos", la segunda "porque la bondad del tacto sigue a la bondad de la complexión", y no se olvide, prosigue, que "a la buena constitución o complexión del cuerpo se sigue necesariamente la nobleza y excelencia del alma"<sup>38</sup>. El médico, y no el astrólogo, es el más capacitado para conocer el modo de ser del hombre, en opinión de Álvarez de Miraval; y añade nuevas precisiones al tema tratado: "la blandura de la carne, la delgadez de las uñas, la sutileza de los cabellos, la pequeñez de los dientes y de la boca son testigos de la mansedumbre del ánimo y del buen entendimiento"; contrariamente, "las uñas fuertes y agudas, los dientes grandes y la grande abertura de la boca denotan grande ferocidad y muy mal entendimiento"<sup>39</sup>.

En relación a los órganos de los sentidos, tras destacar y elogiar al

<sup>36</sup> *Ibidem*, LXXXIX, f. 374v.

<sup>37</sup> *Ibidem*, LXXXVIII, f. 422. Reafirma este razonamiento, acudiendo a la opinión de Aristóteles de que "los que son duros de carne, son botos de entendimiento, y los que son blandos son ingeniosos...; la sutileza y agudeza del entendimiento no consiste tanto en la sutileza de la sangre, cuanto en la delgadez y blandura de la cute, que es como cobertura de todo el cuerpo".

<sup>38</sup> *Ibidem*, ff. 422v. - 423.

<sup>39</sup> *Ibidem*, LXXXIV, f. 352v.

de la vista<sup>40</sup>, pasa a realizar un examen de las diferentes peculiaridades que en la función de este órgano sensorial impone la tendencia temperamental dominante; porque "mientras los coléricos poseen vista muy aguda, y así mismo sucede en los sanguíneos, los de 'spiritus crassos' tienen vista incierta y los de 'espíritu húmido' tampoco gozan de buena vista"<sup>41</sup>. Hacen perder la agudeza visual, añade, "las predisposiciones temperamentales, la falta de humores, la tristeza y el llanto, el cansancio, la vejez, el coito superfluo y el demasiado velar; son asimismo nocivos los ajos, las cebollas y los puerros. Ayudan, por el contrario, a conservar la vista, o la restituyen de encontrarse dañada, los vinos dulces, las pasas y almendras dulces, las castañas tostadas, los nabos, la simiente del hinojo, así como su raíz o sus hojas, el 'euphorbio', el cantueso y la ruda"<sup>42</sup>.

#### *El tratamiento del vivir humano.*

Comienza este apartado con el tema de la salud. Concibe la vida humana el médico andaluz, como un juego, gobernado tanto por la circunstancia o escenario en el que tal vivir acontece, como por la peculiaridad psicosomática, esto es, individual, del actor que la vive, su jugador, y también por el modo de entender éste su existencia<sup>43</sup>. Además de esa individualidad del hombre, influye en su vivir, retornando a una vieja concepción hipocrática, la circunstancia geoclimática. Entre las seis cosas no naturales que pueden influir en el fisiologismo orgánico -aire, comida y bebida, sueño y vigilia, movimiento y quietud, y las pasiones del ánimo-, afirma Miraval que "ninguna hay que con tanta velocidad, con tanta fuerza y violencia descomponga y desbarate el cuerpo del hombre, como es el aire"<sup>44</sup>. Recogiendo una famosa sentencia de Aristóteles, afirma nuestro autor que "las regiones templadas son las más favorables para la vida, y sus habitantes más sabios y de mejores costumbres"<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*, LXXVI, f. 318v. Dice el autor al respecto: "Los ojos y su sentido entre todos los demás sentidos se llevan de la excelencia la palma y la victoria"

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 319v.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, C-CIII, ff. 425v. - 445v.

<sup>44</sup> *Ibidem*, XIII, ff. 47 - 47v.

<sup>45</sup> *Ibidem*, XVIII, f. 67v. Opina Miraval que las cualidades intelectuales y morales del ser humano dependen más de la complexión individual que de influencias ambientales. No obstante algo influye también en ellas la región, y lo ejemplifica en el hecho de que  
(cont.)

El vivir humano, ese hacerse el hombre su juego, su existencia, puede adoptar dos posturas vitales distintas y contrarias: la salud y la enfermedad. La sabiduría es la encargada de proporcionar al ser humano su salud corporal y moral; mientras que por el contrario, la ignorancia es la mayor desventura humana, "carretera y guía de infinitos males y enfermedades; el ignorante no se conoce a sí, que es la mayor enfermedad y más grave que puede haber en el mundo, y de aquí se entenderá que no puede tener salud perfecta"<sup>46</sup>.

En esta afirmación inicial sobre la sabiduría y la ignorancia y su influencia en el vivir humano, tanto orgánico como psíquico, se basan las especulaciones de Miraval sobre los medios que el hombre tiene a su alcance para conservar la salud, prolongar su existencia y hacer que ésta sea más dichosa. Se agruparían en tres órdenes: incluye el primero los medios de índole general, los que caracterizan al estilo de vida; otros, los reunidos en el segundo grupo, atañen al vivir corporal, físico; los del tercer grupo, por último, se refieren al vivir moral o espiritual.

Para Álvarez de Miraval, el ser humano precisa, ante todo, fijarse una norma general de vida; norma o estilo que exige, como condición básica, la posesión de un bien: el de la libertad, porque "el que no tiene verdadera libertad, o el que no es verdaderamente libre, es semejante al que ya está muerto"<sup>47</sup>. Esta libertad, en su opinión, no ha de ser exclusivamente social, pues sólo es verdadera y auténticamente libre quien es señor de sus apetitos e inclinaciones; pocos son, por tanto, quienes se hallan en posesión de tan supremo bien.

Entre los medios físicos que atañen a la conservación de la salud corporal tenemos, en primer lugar, una cuidada vigilancia de las estaciones del año, sus ventajas y peligros, que analiza siguiendo la lección hipocrática<sup>48</sup>. Otros medios, en cuyo análisis se descubre al médico, al higienista que fue Álvarez de Miraval, son el ejercicio físico, un ordenado ritmo en el sueño y la vigilia, y ciertos cuidados en el comer y en el beber.

"los italianos resplandecen con una nobleza de reyes. Los franceses son de poco entendimiento. Los griegos muy ligeros -frívolos-. Los de Siria avarientos. Los africanos engañadores. Los de Sicilia agudos. Los de Asia lujuriosos y amigos del deleite. Los españoles de grande jactancia de ánimo".

<sup>46</sup> *Ibidem*, XXXXVI - XXXXVII, ff. 178 - 184v.

<sup>47</sup> *Ibidem*, LXV, f. 262v.

<sup>48</sup> *Ibidem*, LX, ff. 242-244v.

El moderado ejercicio ayuda a conservar el calor natural y preserva de no pocos males, como opilaciones y espasmos, catarros y otras afecciones; evita la obesidad y ayuda a evacuar los superfluos humores; así lo expone: "síguense al cuerpo humano tres cosas de mucha importancia con el ejercicio, dureza en los miembros, aumento del calor natural, y más veloz movimiento de los espíritus"<sup>49</sup>.

En el sueño y la vigilia, afirma, todo exceso es dañoso; el mucho sueño mortifica el calor natural y entorpece las fuerzas del alma, y la demasiada vigilia es también causa de alteraciones e incluso enfermedades. Es conveniente que duerman más los de temperamento frío y seco, así como los viejos<sup>50</sup>.

En cuanto a la comida y la bebida, nuestro médico se muestra contrario a todo exceso que pueda alterar tanto las funciones anímicas como las corporales. El orden de las comidas, los alimentos que han de componerlas, deberá de estar regido por la complexión, la edad y la ocupación; los dados a las letras, precisa, "se quedarán un poco cortos en la comida"; la dieta deberá modificarse también según las estaciones del año<sup>51</sup>.

### *La cuestión sexual.*

El tema sexual y todo lo derivado de este apetito humano, reciben un tratamiento especial en la obra de Álvarez de Miraval, constituyendo buena prueba de ello los trece capítulos dedicados a su tratamiento, y el pormenorizado examen que realiza de las diferentes cuestiones relativas al mismo<sup>52</sup>. A fin de no ofender la conciencia de sus lectores a la hora del tratar este tema, el autor nos advierte de que "todas las cosas son limpias y honestas a los que limpia y santamente las tratan"<sup>53</sup>.

La clave de su pensamiento ante el problema sexual se fundamenta en una evidente misoginia, ya que, en su opinión, es indudable la

<sup>49</sup> *Ibidem*, XXVII, f. 101v. Es sobre todo incondicional su alabanza del juego de pelota (f. 102v.) y del ejercicio de la caza (XXVIII, ff. 104v. - 107v.). Realiza también un hermoso canto a la hermosura y a la salud corporal. Cfr. XXXIII, ff. 164v. - 168v.

<sup>50</sup> *Ibidem*, XXIII, f. 90. La embriaguez, la enfermedad y el sueño, son los tres enemigos capitales del recto uso de la razón humana.

<sup>51</sup> *Ibidem*, XVIII, ff. 68v. - 69.

<sup>52</sup> Álvarez de Miraval dedica al desarrollo de este tema el contenido de los capítulos XXVIII á XXXI. Fols. 108-161v.

<sup>53</sup> Álvarez de Miraval, B. Op. Cit., Cap. LXVIII, f. 279.

superioridad del hombre sobre la mujer, apoyándose para ello en cuantas sentencias y dichos pudo leer contra la mujer, a la que algunos denominaron como “mal necesario”, desde los tantas veces repetidos de Tertuliano y Orígenes hasta las razones de índole propiamente biológica o de carácter social<sup>54</sup>.

Amplias y detalladas resultan las reflexiones de Álvarez de Miraval sobre los males derivados del abuso en la relación sexual. En el varón la lujuria “destruye todo el cuerpo, abrevia la vida, corrompe las virtudes y sobrepasa los términos de la razón y de la ley y, finalmente, engendra en los hombres costumbres afeminadas”<sup>55</sup>. Nuestro médico relaciona las graves secuelas que tienen en la lujuria su raíz: “deseca el cuerpo y come el color del rostro, ofende la cabeza, acelera la calvicie, daña los ojos, los dientes, el estómago y los riñones, entorpece los sentidos, provoca diversos males en el hígado, el pecho y la vejiga; acertaron, concluye, quienes llamaron a este placer ‘deshacedor de los miembros’<sup>56</sup>.

Para combatir el oscuro panorama que los perniciosos efectos de la lujuria produce en el ser humano, Álvarez de Miraval, como es lógico, propone toda una serie de remedios a los que los hombres pueden recurrir para salvar sus vidas de esta pasión. Se refiere en primer lugar a los recomendados por los autores clásicos<sup>57</sup>, añadiendo a ellos los de índole moral: abstenerse de algunos manjares, consumir vino moderadamente, y esquivar situaciones que puedan despertar el apetito carnal<sup>58</sup>.

El deleite sexual es provechoso para los casados, siempre que de él hagan uso prudente, porque al amor carnal ha de unirse, si busca ser perfecto, el afecto, y una compenetración espiritual que sublime y refuerce esa primaria e instintiva atracción física. Diferencia así nues-

<sup>54</sup> Además de citar numerosos testimonios en apoyo de su tesis, recurre a la vieja sentencia de “la hembra no es hombre simpliciter, sed homo occasionatus”. *Ibidem*, Cap. LXXXVIII, f. 368 v., y al dicho aristotélico de que “la hembra es como varón manco y menoscabado”. *Ibidem*, Cap. LXX, f. 285 v.

<sup>55</sup> *Ibidem*. Cap. XXX, f. 112.

<sup>56</sup> *Ibidem*. Caps. XXX-XXXII, ff. 111-129.

<sup>57</sup> Ellos son las hojas de sauce, la ceniza de Tarahe, la lechuga, la sangre de garrapata de buey silvestre, recomendadas por Plinio. La simiente, las flores y hojas de ruda que recomienda Galeno. Entre los amuletos, el colocarse una plancha de plomo sujeta a los lomos o llevar pegadas al cuerpo ciertas piedras como el zafiro, el topacio o la esmeralda (Cap. XXXIII, ff. 131-133 v.).

<sup>58</sup> Caps. XXXV-XXXVI, ff. 133 v.-141 v.

tro autor entre “apetito irracional” y “apetito racional”, siendo solamente este último el que libra al ser humano de la amargura, de la ira y de la envidia.

Álvarez de Miraval aborda también algunos aspectos concretos del problema sexual, exponiendo cuál es la complexión, la edad y el tiempo más propicios para mantener relaciones sexuales y procrear. La mejor complexión/temperamento, nos dice, es la caliente y húmeda; el tiempo más apropiado, siguiendo los dictados de Aecio, sería la primavera; la edad más conveniente sería los treinta y cinco años en el hombre y los veintiocho en la mujer<sup>59</sup>.

Dos capítulos de su obra los dedica nuestro médico a exponer las ventajas e inconvenientes, existentes en ambos casos, de casarse con mujer fea o hermosa. Tras suscitar este curioso debate y argumentar a favor y en contra, Álvarez de Miraval evita tomar partido en la controversia por él mismo planteada<sup>60</sup>.

Finaliza todo lo relativo a esta cuestión sexual, refiriéndose al parecido de los hijos con sus padres; sobre el mayor amor que éstos sienten, por lo general, hacia el primogénito; sobre la conveniencia de que la mujer críe al hijo a sus pechos; y, por último, varias referencias a diversos problemas educacionales<sup>61</sup>.

#### *Acerca de la enfermedad.*

Álvarez de Miraval plantea en su prólogo al lector, cómo la existencia humana puede realizarse sobre dos hipotéticas situaciones vitales: la salud y la enfermedad. Repasado todo lo relativo a la salud, ya sólo nos quedaría, en palabras del autor, recordar lo más destacado sobre la enfermedad.

Inicia el desarrollo del tema con un encendido elogio a la Medicina y al oficio de curar, equiparándolos al ejercicio sagrado y dotándolos de carácter divino. Es por ello que el quehacer médico impone unas normas de actuación que se resumen en dos postulados esenciales: el primero sería la actitud profesional del médico, porque “todos los médicos en el exercitar su arte han de ser semejantes a los Ángeles”<sup>62</sup>;

<sup>59</sup> Cap. CVII, ff. 454 v.-458.

<sup>60</sup> Cap. XXXVII, ff. 142-146 v.

<sup>61</sup> *Ibidem.* Cap. XXXVII, ff. 142-146 v. Cap. L., ff. 193-197. Caps. IX y XX, ff. 32-39 v. Cap. LXXXIII, ff. 349-351 v.

<sup>62</sup> Cap. LXXXXVII, f. 416 v.



el segundo postulado sería el momento sobrenatural de su quehacer ante el enfermo, el cual obliga a “acudir al socorro y auxilio del verdadero médico, pues sin él y sin su presencia serán inútiles todas las medicinas y todos los médicos de la tierra ...; si el Señor no curare la enfermedad, en vano trabajarían los médicos que desean sanar a los enfermos”<sup>63</sup>.

La actitud profesional de Miraval, característica en la Medicina renacentista, es de rechazo total hacia la compleja farmacopea medieval, mostrándose favorable a las medicinas simples y a los tratamientos naturales para abordar los estados de enfermedad.

Su marcado carácter galenista le lleva a analizar en profundidad las *seis causas* que motivan la caída del hombre en la enfermedad: “el aire, la comida y la bebida, el sueño y la vigilia, el movimiento y la quietud, la repleción y la depleción, y los accidentes (alteraciones) del ánimo”<sup>64</sup>; causas que radican en la propia naturaleza del vivir humano, perteneciendo las cinco primeras a su existencia física, y la última a su dimensión psíquica.

La enfermedad es un estado o situación que afecta y trastorna la individualidad humana en su integridad, tanto del cuerpo como de las funciones psíquicas o espirituales. Es así como siguiendo los dictados de su maestro Galeno, plantea que el origen de las enfermedades mentales radica en una alteración humoral; lo mismo que el hecho contrario, es decir la disfunción del fisiologismo orgánico surge como consecuencia de las perturbaciones anímicas, así lo expresa: “no hay duda que el vicio de los depravados humores que hay en el cuerpo se comunican en gran manera al alma, y los malos afectos y pasiones del alma hacen grande impresión en el cuerpo”<sup>65</sup>. Hemos de añadir que esta doctrina patológica adquiere plena dimensión en nuestros días.

Nuestro médico ya defendía la necesidad de que la atención al enfermo se realizara en equipo, es decir en actuación conjunta de varios médicos. En el apartado terapéutico se muestra contrario, como ya hemos apuntado, a la utilización de fármacos, porque afirma “las medicinas son fastidiosas y aborrecibles a la naturaleza, además

<sup>63</sup> *Ibidem*, ff. 413 v-414.

<sup>64</sup> Cap. XIII, f.47.

<sup>65</sup> *Ibidem*, f. 29 v.

de que nos acarrear la senectud con mayor brevedad”<sup>66</sup>.

Álvarez de Miraval tuvo en alta estima las medidas dietéticas e higiénicas, tal y como se refleja en el amplio y documentado estudio que de ellas realiza en el cuerpo de su obra. Es asimismo destacable su incondicional alabanza a la gimnasia y a la música como terapias básicas de la higiene integral, en sus dimensiones física y espiritual respectivamente.

Realiza un elogio a la enfermedad, porque “la salud perfecta, afirma, siguiendo la sentencia hipocrática, aunque parezca paradójica, es muy peligrosa y puede acarrear grandes daños, puesto que el muy sano acumula diversidad de humores prestos siempre a corromperse y despeñar el organismo en una grave enfermedad”<sup>67</sup>. El dolor fortalece a quien lo vive, pues “la flaqueza y enfermedad del cuerpo, levanta y sube de quilates la virtud y fortaleza del alma”<sup>68</sup>.

Para terminar este breve estudio, destacar el valor de nuestro médico, hombre de espíritu dividido entre sus inclinaciones intelectuales, características del Renacimiento, y sus firmes convicciones religiosas; venciendo siempre en esta batalla el creyente al naturalista, el teólogo al médico, lo que derivará en su personal reconocimiento de que la verdadera verdad es la que el teólogo defiende, aunque esa verdad obvie en ocasiones las leyes de la propia naturaleza.

Estas son, en apretada síntesis y por evidentes razones de espacio y tiempo, las enseñanzas del mensaje del doctor Blas Álvarez de Miraval, insigne médico humanista, teólogo y profesor universitario, cuya obra he creído interesante rescatar para ponerla al alcance del hombre de hoy.

## **Bibliografía.**

### **1. Fuentes.**

- ÁLVAREZ DE MIRAVAL, B., *La conservación de la salud del cuerpo y del alma*, Andrés Renaut, Salamanca 1601.

- ARISTÓTELES., *Obras completas*, traducción, estudio preliminar,

<sup>66</sup> Cap. XXVII, ff. 100 v. – 101.

<sup>67</sup> Cap. LXVI, f. 267.

<sup>68</sup> *Ibidem*, ff. 269-269 v.

preámbulo y notas de F. de P. Samaranch, Aguilar, Madrid 1982.

- AVIGNON, J. de., *Sevillana Medicina*, estudio y edición de J. Mondéjar, Arco, en prensa.

- DAREMBERG, Ch., *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, J.B. Baillière, París, 1854.

- ENRÍQUEZ, J., *Retrato del perfecto médico*, Salamanca, 1595.

- GALENO, C., "De parvae pilae exercitio", en DAREMBERG, Ch, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, J.B. Baillière, París, 1854.

- GALENO, C., "De sanitate tuenda", en DAREMBERG, Ch, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, J.B. Baillière, París, 1854.

- GORDONIO, B. de., *Lilio de Medicina*, estudio y edición de B. Dutton y M.N. Sánchez, Arco, Madrid, 1984.

- HIPÓCRATES, *Aforismos*, tomados de la traducción, ilustración y puesta en verso castellano de M. Casal y Aguado, presentación de J. L. Peset, Alta Fulla, Barcelona, 1986.

- KETHAM, J. de., *Compendio de la humana salud*, estudio y edición de M.T. Herrera, Arco, Madrid, 1994.

- LAGUNA, A., *Pedacio Dioscórides Anazarbeo*, Madrid, 1555, reeditado por el Instituto de España, con prefacio de don J. de Contreras y López de Ayala, Marqués de Lozoya, Madrid, 1968.

- LITTRE, E., *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*, J.B. Baillière, París, 1839-1861. I.

- LOBERA DE ÁVILA, L., *Banquete de nobles caballeros*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1542.

- LOBERA DE ÁVILA, L., *Vergel de Sanidad*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1551.

- MÉNDEZ, C., *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*, Grigorio de la Torre, Sevilla, 1553.

- MERCURIAL, H., *De Arte Ginnástico*, ordenado y traducido del latín al castellano por F. de Paula Abril, dedicado al Conde de Villalobos, Victoriano Hernando, Madrid, 1845.

- Núñez De Coria, F., Tratado de medicina intitulado *Aviso de Sanidad*, A. Gómez, Madrid, 1569<sup>1</sup>.

- OLMS-WEIDMANN, *Concordantia in Corpus hippocraticum*, Maloney et Frohn, Hildesheim, 1986.

- SORAPÁN DE RIEROS, J., *Medicina Española contenida en proverbios*

*vulgares de nuestra lengua*, edición facsímil de la Príncipe (Madrid, 1616), Universitas, Badajoz, 1991.

- TRATADOS HIPOCRÁTICOS, introducciones generales, traducc. y notas de C. García Gual J. M. Lucas de Dios, B. Cabellos Alvarez, I Rodríguez Alfageme, B.C.G., Madrid, 1986, III.

- TRATADOS HIPOCRÁTICOS, introducción general de C. García Gual. B.C.G., Madrid, 1983, I.

- TRATADOS HIPOCRÁTICOS, introducciones generales, traducc. y notas de J.A. López Férez y E. García Novo, B.C.G., Madrid, 1986, II.

- TRATADOS HIPOCRÁTICOS, traducc. y notas de L. Sanz Mingote, introducción e índices por J.A. Ochoa Anadón, B.C.B., Madrid, 1988, IV.

- TRATADOS HIPOCRÁTICOS, traducc., introducción y notas de A. Esteban, E. García Novo y B. Cabellos, B.C.G., Madrid, 1989, V.

- VILANOVA, A. de., *Escritos condenados por la Inquisición*, introducción, traducción y notas de E. Cánovas y F. Piñero, Nacional, Madrid, 1976.

- VILANOVA, A. de., *El maravilloso regimiento y orden de vivir* (Una versión castellana del "Régimen sanitatis ad regem aragonum"), Introducc. y estudio de J. A. Paniagua Arellano, Cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1980.

## 2. - Estudios y monografías.

- GALINO CARRILLO, M. A., *Los tratados sobre educación de príncipes: siglos XVI y XVII.*, Instituto San José de Calasanz de Pedagogía, C.S.I.C., Madrid, 1948.

- GARCÍA BALLESTER, L., *Galeno en la sociedad y en la ciencia de su tiempo*, Guadarrama, Madrid, 1972.

- GARCÍA ROMERO, F., "Ejercicio físico y deporte en el Corpus Hipocrático", *Tratados Hipocráticos. Estudios acerca de su contenido, forma e influencia. Actas del VIIº Colloque International Hippocratique*. Edición de J.A. López Férez. UNED. Madrid, 1990.

- GIL, L., *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Guadarrama, Madrid, 1969.

- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990<sup>11</sup>.

- JOLY, R., *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime*, Revue d'Etudes Grecques, París, 1961.
- LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Grandes médicos*, Salvat, Barcelona, 1961.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Historia de la medicina*, Salvat, Barcelona, 1989<sup>10</sup>.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología en la obra de Fray Luis de León*, Alianza, Madrid, 1946.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, Alianza, Madrid, 1970.
- LASSO DE LA VEGA, J., "Pensamiento presocrático y medicina", *Historia Universal de la Medicina*, Madrid, 1972, II.
- LÓPEZ FERREZ, J. A. *Galeno: obra, pensamiento e influencia*, UNED, Madrid, 1991.
- LÓPEZ PIÑERO, J.M. y CALERO, F., *Las Controversias (1556) de Francisco Valles y la Medicina Renacentista*, C.S.I.C., Madrid, 1988.
- LÓPEZ PIÑERO, J.M., *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Labor Universitaria, Barcelona, 1979.
- LÓPEZ PIÑERO, J.M., *La introducción de la ciencia moderna en España*, Ariel, Barcelona, 1969.
- LÓPEZ PIÑERO, J.M., "Tradición y renovación de los saberes médicos en la España del siglo XVI", *Medicina Española*, 1978, 77, pp. 355-366.
- ORIAN, M., *Maimónides: vida, pensamiento y obra*, Riopiedras, Barcelona, 1984.
- PANIAGUA ARELLANO, J.A., "El maestro Arnau de Vilanova", *Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, VIII, Cátedra de Historia de la Medicina de la Universidad de Valencia, Valencia, 1969.
- RASERO MACHACÓN, J., *El campo semántico "salud" en el Siglo de Oro*, Salamanca, 1985.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., "El capítulo médico en la obra de Fray Antonio de Guevara", *El ejercicio médico y otros capítulos de la Medicina Española*, Universidad, Salamanca, 1975, pp. 66-147.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., *El ejercicio médico y otros capítulos de la medicina española*, Instituto de Historia de la Medicina Española, Salamanca, 1974.

- SÁNCHEZ GRANJEL, L., "El ejercicio médico", *Estudios de Historia de la Medicina Española*, Universidad, Salamanca, 1971, IV.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., *Humanismo y Medicina*, Universidad, Salamanca, 1978.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., *La Medicina Española antigua y medieval*, Universidad, Salamanca, 1981.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., *La Medicina Española Renacentista*, Universidad, Salamanca, 1980.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., "La obra de un médico giennense: Cristóbal Méndez", *Seminario Médico del Instituto de Estudios Giennenses*, Jaén, 1990, 42, pp. 13-35.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., "Médicos españoles: La obra de Álvarez de Miraval", *Estudios de Historia de la Medicina Española*, Universidad, Salamanca, 1967, I, pp. 93-116.
- SÁNCHEZ GRANJEL, L., "Médicos españoles: Luis Lobera de Ávila", *Estudios de Historia de la Medicina Española*, Universidad, Salamanca, 1967, I, pp. 13-40.
- SANTANDER RODRÍGUEZ, T., *Escolares médicos en Salamanca. (Siglo XVI)*, Universidad, Salamanca, 1984.
- SANTANDER RODRÍGUEZ, T., *Hipócrates en España (siglo XVI)*, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid, 1971.

*Elena Ronzón Fernández*

---

**Humanismo y antropología: la *Coronica y historia general del hombre* del doctor Plata**





**M**i propósito en lo que sigue es, ante todo, dar breve noticia de un autor y su obra: el doctor Juan Sánchez Valdés de la Plata y su *Coronica y historia general del hombre*, publicada en Madrid en 1598. Noticia que resume un trabajo más amplio, en fase de elaboración, para la revista *Asdepio*.

La exposición, en efecto, se referirá al autor y a la obra, y también al posible interés de la *Coronica* para la historia del humanismo o de la antropología. El orden de las cuestiones a tratar será el siguiente: 1º. Noticias bibliográficas sobre el doctor Plata y su *Coronica*. 2º. Algunos datos biográficos. 3º. La *Coronica y historia general del hombre* organización y contenidos. 4º. Interpretación de la *Coronica* del doctor Plata.

### **1. Noticias bibliográficas sobre el doctor Plata y su *Coronica*.**

No puede decirse, ciertamente, que el doctor Plata y su obra hayan sido ignorados por nuestra tradición bibliográfica. En un número considerable de escritos (por nuestra parte hemos llegado a contabilizar más de treinta) autor y libro aparecen citados. Se trata, no obstante, de textos de carácter muy diferente y de extensión muy variada, que van desde la simple mención (la mayoría) a artículos (cinco o seis) de cierta amplitud.

Por otro lado, las referencias que hemos podido ver sobre el doctor Plata y su *Coronica* se incluyen en escritos pertenecientes a diversos campos y tradiciones para los que autor y obra han podido tener interés. Podrían ordenarse (dicho sea lo que sigue sin mayor compromiso sistemático) de la siguiente manera: en primer lugar, la tradición de los *eruditos y bibliógrafos* (españoles); en segundo lugar, la de las fuentes para la *historia de Ciudad Real* (ciudad de la que el doctor Plata fue vecino); en tercer lugar, la tradición de la *historia de la medicina*; y, finalmente, en cuarto lugar, apelando al socorrido epígrafe de *varios* ('los que no pertenecen a esta clasificación'), obras que lo mencionan en relación con la *historia de la psicología* o lo reivindican para la *historia de la antropología*.

No nos ocuparemos aquí pormenorizadamente de estas referencias. Simplemente haremos un resumen de carácter general; resumen muy

posibilitado por el hecho de que prácticamente todas ellas reiteran las mismas cosas, que, dicho sea de antemano, y sobre todo referido a los aspectos biográficos, más bien confunden que aclaran, como después haremos notar.

A modo de resumen general podríamos agrupar en tres grandes rúbricas las confusas o equivocadas informaciones que la historiografía del doctor Plata ha transmitido: a) las que se refieren a su *biografía*; b) las que a propósito de la *Coronica* hacen *valoraciones particulares*; y c) las que, a propósito del autor y la obra, hacen *valoraciones generales*, en su mayoría de carácter muy positivo.

Por lo que se refiere a la *biografía*, se deslizan diversos errores que afectan prácticamente a la totalidad de la información (muy escasa) que suele ofrecerse. En ellos incurren sin excepción *todos* aquellos que dan alguna noticia biográfica. De la siguiente manera:

- 1) Se funde en una sola persona al *doctor* Juan Sánchez Valdés de la Plata, nuestro personaje, y al *licenciado* Juan Sánchez Valdés de la Plata, su hijo, médico también. Error monumental que, sin duda, surge de la mala lectura (y sin duda también de la descuidada redacción) de la *Cédula real* que figura al principio del libro, y que cita a este «*licenciado* Juan Sánchez Valdés de la Plata» en el proceso de publicación del libro. Como veremos, esto tiene otras consecuencias biográficas.
- 2) Se considera como mujer del doctor Plata (por la misma mala lectura) a doña Ana Flores de Villamayor, cuando en realidad es la mujer del *licenciado* Juan Sánchez Valdés de la Plata. Circunstancia ésta curiosa por el hecho de que en su libro el doctor Plata menciona a su mujer con el nombre de Francisca de Moya Velázquez.
- 3) Se estima erróneamente la fecha de la muerte del doctor Plata, nuevamente confundido con su hijo. Suele situarse poco antes de la publicación del libro (que, como se dijo, fue en 1598). El *licenciado* Plata murió --decimos por nuestra cuenta-- a finales de 1591; el *doctor* Plata, desde luego, mucho antes.

Por lo que respecta a las *valoraciones particulares*, suelen decirse cosas como las siguientes (que nos parecen, por otro lado, bastante discutibles):

- 1) La *Coronica* del doctor Plata manifestaría la influencia de los reformadores de la *anatomía*, en particular, la de Vesalio. Así,

Alberti en su libro sobre *La anatomía y los anatomistas españoles del Renacimiento* (1948, pp. 172-173).

- 2) El doctor Plata en su *Coronica* habría sido el primero, o uno de los primeros, en describir (de un modo más o menos claro: en esto hay ya diferencias de opinión) la *circulación de la sangre*, anticipándose con ello, no sólo a Harvey, sino incluso a Servet (en este último caso, por las razones de orden cronológico que luego se verán). Así, Hernández Morejón (1843, II, pp. 44-45), González de Sámano (1850, pp. 234, 240, 244), Llacayo (1878, pp. 274-275), Comenge (1886, p. 209), Blázquez (1898, II, p. 166), Escribano (1902, p. 21), García del Real (1921, p. 146), Mariscal (1931, pp. 25 y ss. y 51-55) o Alberti (1948, p. 163).
- 3) El doctor Plata habría coincidido con Cervantes en la crítica a los *libros de caballerías*. Así, por ejemplo, Hernández Morejón (1843, II, pp. 178 y 353), Plata y Marcos (1882, pp. 75-76) o Hervás (1890, p. 241); incluso se ha sostenido --increíblemente-- que la *Coronica* del doctor Plata podría haber inspirado la mismísima obra de Cervantes (Feró, 1861, p. 89).

Por lo que se refiere a las *valoraciones generales*, la mayoría son, como se dijo, de carácter laudatorio. Algunas de ellas, sin más detalle, consideran a la *Coronica* como una obra «digna de leerse» (Hernández Morejón, 1843, II, p. 353); incluso, como un libro «producto de una erudición pasmosa» (Blázquez, 1898, II, p. 166). De un modo más preciso, suelen ofrecerse fundamentalmente dos interpretaciones:

- 1) Quienes incluyen al doctor Plata y su obra en el contexto del *humanismo*. Así lo sugiere, por ejemplo, Luis de Cañigral en su libro sobre *Aspectos y figuras del humanismo en Ciudad Real* (1989, p. 11; 1992, pp. 317-318); sugerencia que no llega a desarrollarse. O, más precisamente, en el ámbito del *humanismo médico*. La *Coronica*, en este sentido, pertenecería a un tipo característico de literatura de *divulgación* de los saberes sobre el hombre, en el que cabría incluir a otros autores (médicos o no), como Miguel Sabuco, Álvarez de Miraval, fray Luis de Granada o Pedro Mexía. Así, Luis S. Granjel en el artículo, «Humanismo médico renacentista: la obra de Juan Sánchez Valdés de la Plata» (1973), y en el libro, *La medicina española renacentista* (1980, pp. 95, 154 y 172).
- 2) Quienes interpretan al doctor Plata y su *Coronica* en el marco de la *historia de la antropología*. Así, Plata y Marcos, que la considera

«típica de la literatura científica de este género en aquella época» (1882, p. 74), Alberti, que insiste en el carácter de «divulgación» de la obra (1948, pp. 159-160 y 230), o Galera y Puig-Samper, que la consideran «un tratado sobre el hombre en general, con fines de divulgación» (1983, pp. 18-19).

Por su evidente contraste con casi todas las opiniones recogidas, concluiremos estas valoraciones generales recordando las palabras de Anastasio Chinchilla, el célebre historiador de la medicina, quien, al referirse a esta *Coronica* del doctor Plata, la considera «el oprobio de la medicina española» (1841, I, p. 415).

Desde nuestro punto de vista, las valoraciones de cualquier tipo acerca del doctor Plata y su obra deben plantearse de una manera totalmente distinta. Decimos esto desde el conocimiento de lo que, a propósito de la *Coronica*, escribió (ya en 1794) Rafael Floranes en unos «Apuntamientos (...) para un tratado sobre el origen de la Imprenta, su introducción, propagación y primeras producciones en España en el resto del siglo XV de su nacimiento [sic]. Año 1794» (publicado en 1861 en la segunda edición de la *Tipografía española* de fray Francisco Méndez). Dice allí Floranes, hablando de los autores que han escrito sobre el origen de la imprenta: «El Dr. Juan Sanchez Valdés de la Plata, Médico de Ciudad Real, en el lib 4º, cap. 27, fól. 179v y 180v de su *Historia general del hombre*, que escribió desde los años de 1545 a 1550, como él mismo lo dice después en el cap. 43 de este mismo libro, fól. 204 de la edición de mi uso en Madrid año 1598 fól. En cuya obra se conoce haber copiado esta y otras especies y aún capítulos enteros de Mexía, sin citarle» (p. 273). Ese Mexía es, obviamente, Pedro Mexía, y la obra aludida es la *Silva de varia lección*. Aparte de Floranes, ninguno de los que se han ocupado del doctor Plata se da cuenta del plagio, ni directamente, ni de un modo indirecto a través del texto de Floranes. Circunstancia que adquiere especial dramatismo en el caso del ya citado artículo de Luis S. Granjel sobre el doctor Plata y su obra (1973), dado que el propio Granjel es autor de otro trabajo (anterior) sobre Pedro Mexía como autor de la *Silva de varia lección* y de los *Coloquios* o *Diálogos*. Por nuestra parte, desde la lectura de Floranes, y en el artículo titulado «El médico Juan Sánchez Valdés de la Plata y su libro sobre el hombre. Historia de una investigación» (Ronzón, 1998), ya dimos cuenta de algunas de nuestras pesquisas sobre el doctor Plata y la *Coronica*, confirmando la existencia de dicho plagio y poniendo de manifiesto

algunos aspectos relacionados con su biografía que, tal como se ha indicado, el descuido de la mayoría de los autores citados ha venido confundiendo habitualmente.

Insistimos en que, aunque sólo sea por el asunto del plagio, las interpretaciones acerca del doctor Plata y su libro tienen que ser nuevamente consideradas.

## 2. Algunos datos biográficos.

Pocas cosas sabemos de la biografía del doctor Plata. Por nuestra parte, hemos realizado algunas búsquedas en diversos archivos españoles: particularmente, en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real (*Sección de Protocolos*) y en el Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca. Los resultados no han sido muy abundantes, pero, en todo caso, permiten ir trazando algunos rasgos del personaje. La información que damos a continuación remite a esas fuentes, cuyo detalle figura al final como complemento de esta exposición.

No tenemos la certeza de que el doctor Plata naciese en Ciudad Real, aunque es muy probable que así fuese. Al menos, su familia parece arraigada en la ciudad: sus abuelos y bisabuelos paternos fueron enterrados en la Iglesia de San Pedro, y sus padres y abuelos maternos en la de Santiago (A.H.P.C.R., *Sección de Protocolos*, leg. 22), que es, por cierto, la más próxima al antiguo barrio judío. No sabemos tampoco la fecha de su nacimiento, pero quizá pueda calcularse a partir de su presencia en Salamanca como estudiante durante el curso 1540-41 asistiendo a dos cursos de filosofía y medicina, que finalmente «probó» el 16 de mayo de 1542 (A.U.S., *Libros de pruebas de cursos y bachilleramientos*, nº 562, fol. 98). Para entonces ya era bachiller, y muy probablemente se trate del Juan Sánchez, de Ciudad Real, que el 2 de junio de 1540 se examina para obtener el grado de bachiller en Artes (A.U.S., *Libros de pruebas de cursos y bachilleramientos*, nº 558, fol. 63v). No hay más noticias suyas en la Universidad de Salamanca, por lo que no sabemos dónde pudo haber reunido los requisitos necesarios para llegar a ser «doctor», que es el título que exhibe en la portada del libro. En todo caso, por la documentación, no parece que haya podido ser en la Universidad de Salamanca.

Muy probablemente, toda su vida fue vecino de Ciudad Real, donde ejerció la medicina. Que casó con Francisca de Moya Velázquez nos lo dice él mismo en su libro (fol. 12v), y sabemos, asimismo, que de esta

unión nacieron al menos tres hijos: el licenciado Juan Sánchez Valdés de la Plata, médico, muerto en 1591, casado con doña Ana Flores de Villamayor. El licenciado Luis Sánchez de la Plata, abogado, que murió en 1618, casado con doña Feliciñana de Vega, y el licenciado Lope Velázquez de Velasco, abogado, que murió entre 1602 y 1603. De todos ellos, que asimismo vivieron en Ciudad Real, tenemos una notable cantidad de informaciones biográficas que no detallaremos aquí.

Por lo que sabemos, el doctor Plata murió entre el 28 de abril de 1569 y el 21 de enero de 1571. Fue enterrado (como también lo fue su mujer) en la Iglesia de Santiago (A.H.P.C.R., *Sección de Protocolos*, leg. 34). No debía de llegar a los cincuenta años. Cuando murió, sus hijos debían de ser bastante pequeños. Nuestra suposición se basa en el hecho de que su hijo Juan (el mayor), que también fue estudiante de medicina en Salamanca (A.U.S., *Libros de matrícula*, nº 291, fol. 109; nº 292, fol. 94v), realiza en 1577 el examen para bachiller en Medicina (A.U.S., *Libros de exámenes de bachilleres en Artes y Medicina*, nº 738, fol. 60).

En este punto la cosa toma un sesgo misterioso. Por la *Cédula real* que aparece al principio del libro, sabemos que fueron sus hijos (primero Juan; finalmente, Luis) quienes iniciaron (hacia 1586) y culminaron (en 1598) la publicación de la obra. El doctor Plata para entonces llevaba muerto unos 27 años. Se publicó, pues, un libro en 1598, titulado *Coronica y historia general del hombre*, del que figura como autor el doctor Juan Sánchez Valdés de la Plata. Lo demás son conjeturas.

### **3. La Coronica y historia general del hombre: organización y contenidos.**

El título completo del libro del doctor Plata es el siguiente: *Coronica y / historia general / del hombre, en que se / trata del hombre en comun: De la division del hombre / en cuerpo y alma: De las figuras monstruosas de los hom / bres: De las invenciones dellos: Y de la con / cordia entre Dios, y el / hombre. / Repartida en cinco libros. / Por el doctor Iuan Sanchez / Valdes de la Plata, vezino de Ciudad Real. / Con privilegio. / En Madrid, Por Luis Sanchez: / Año [1598]. / A costa de Miguel Martinez Librero.* A la «Aprovacion», «Tassa» y advertencia de «Erratas» sigue la *Cédula real*, fuente de los errores biográficos antes señalados. Y tras la dedicatoria, «A doña Iuana de Castro, condesa de Puñonrostro» (que firma, por cierto, «el *Licenciado* Iuan de Valdes de la Plata», es decir, el hijo del doctor Plata), hay un

«Prologo al benigno, y pio Lector», bastante extenso, y en el que se incluyen la justificación y el plan de la obra. Tras el «Prologo», la «Tabla de los capitulos deste libro», y, finalmente, el texto propiamente dicho, que suma un total de 251 folios, muy densos y a dos columnas.

Salvo rocambolescas hipótesis, la *Coronica* fue escrita mucho antes de su publicación. No lo decimos sólo por el hecho (ya mencionado) de que el doctor Plata hubiese muerto unos veintisiete años antes de la publicación, sino por las afirmaciones que figuran en el texto mismo, que remontan la escritura del libro mucho más atrás. Así lo han subrayado ya algunos estudiosos de la *Coronica*. De lo que dice en el folio 144, se deduce que escribe en 1543. En el folio 197 afirma estar escribiendo en 1550. De todas maneras, no estamos muy seguros de poder dar esto por válido.

Vistas las cosas desde la perspectiva del plagio, muy probablemente son el Prólogo y la organización de los contenidos del libro (partes y capítulos) lo más genuino de la *Coronica*. Muy probablemente también, lo que puede tener interés por su planteamiento novedoso al tratar el tema del hombre. Posteriormente insistiremos sobre esto. Previamente, veremos las consideraciones que se hacen en el Prólogo para justificar el libro, así como la organización de los asuntos que son considerados pertinentes por el autor para estudiar al hombre.

El Prólogo comienza explicando las *cinco* razones del autor para escribir el libro. Más adelante, establece la división de la obra en *cinco* partes. Justifica el autor esas divisiones (en *cinco*) mediante varios ejemplos, que «probarían» la importancia del número «cinco» en la vida del hombre: por la división del hombre (del  *cuerpo* humano) en *cinco* partes, por tener el hombre *cinco* miembros principales, *cinco* sentidos corporales, *cinco* accidentes que le son propios («llorar, reyr, hablar, andar enhiesto, o derecho la cara al cielo, y el quinto es usar de policia, y governacion»), por tener *cinco* partes la duración de la vida humana, etc., etc.

De las cinco *razones* que da para haber escrito el libro, las *dos primeras* señalan la inexistencia de obras que tengan al *hombre* por objeto. Tiene, pues, el autor conciencia de novedad, y tanto por el *tema*, como por su *organización*. Así, dice que aunque muchos habrían tratado del hombre antes que él, y de muchas maneras (médicos, filósofos, historiadores), «ninguno aya recopilado libro solamente del hombre, sino Alberto Magno, el qual ya que lo copilo, fue breve, y no por este orden, ni por

esta curiosidad». De lo dicho parece desprenderse, por otro lado, que el autor tiene conciencia de escribir no solamente «como médico». Asimismo, la obra sería novedosa -según considera el autor- por la *extensión*: los «autores antepasados» habrían escrito del hombre, pero «no tan largamente, como muchos el día de oy querrian, ni por el orden prosecutiva, y recopilada que dessean, a cuya causa hablare mas copiosamente que ninguno en esta materia juntamente aya hecho, y hablado». Por cierto, la obra se presenta constantemente a lo largo del Prólogo como una *recopilación* de otros autores «que en ella van nombrados».

La *tercera* razón busca en la obra («discurso del hombre») el cultivo del ingenio propio y ajeno. La *cuarta* razón, al cervantino modo, la expresa el autor de esta manera: «porque viendo yo (...) que los mancebos, y donzellas, y aun los varones ya en edad, y estado, gastan su tiempo en leer libros de vanidades enarboladas, que con mayor verdad se dirían sermonarios de Satanas, y blasones de cavallerias de Amadises, y Esplandianes, con todos los de su vando, de los quales no sacan otro provecho, ni otra dotrina, sino hazer habito en sus pensamientos de mentiras, y vanidades...». La *quinta* razón invoca la propia naturaleza del objeto, del hombre, intermediario entre los ángeles y los brutos, semejante a Dios: «...quan magnifica, y quan maravillosa es la naturaleza del hombre, si la consideran, y entran por el mar grande de sus virtudes, de sus obras, y hazañas, de su composición, de su poder, y de su saber, y de sus invenciones, de sus merecimientos, de sus atrevimientos, y tratos, y conversaciones, de sus diferencias, y conformidades, y de sus manificencias, y excelencias, y otras casi infinitas cosas...».

La importancia del número cinco para el hombre también justificaría -según vimos- la *división de la obra* en cinco partes o libros. El *primer libro* trataría de la *naturaleza del hombre*, «diziendo primero que cosa sea, y como se haze, y forma en el vientre de su madre, y como nace y se cria, y todas las cosas que por el discurso de la vida pasan». El *segundo libro* incluiría dos tratados: el primero se ocuparía «de la naturaleza del alma racional, y sus potencias, y sus virtudes»; y el segundo, «de la composición del cuerpo, y de cada una partecica de por si». El *tercer libro*, de «cosas maravillosas, y tratos y costumbres de los hombres, y figuras». El *cuarto libro*, de «las artes, y las invenciones que los hombres en el discurso de la vida, y duracion del mundo, hasta el día de oy han hallado, y usado, y los principios de otras muchas cosas», incluyendo al final «un



capítulo de las miserias del hombre». Por último, el *quinto libro* trataría de «la conveniencia, y concordancia, y semejança que con las cosas de este mundo, y aun con las de otro, tiene [*el hombre*], alegando allí también sus desconveniencias». Y añade --a propósito de esta quinta parte-- que «...de la governacion que el hombre en si mesmo tiene, mirando como las partes menores sirven a las mayores, y las otras mas menores a las mayores, y como todas las partes grandes, y pequeñas, y pequeñas, todas estan sujetas, y subordinadas a un señor, que es el anima...» han sacado doctrina los filósofos para «enseñar a vivir a las gentes, y a las republicas, y a los ayuntamientos de gentes».

La manera de desarrollar cada una de estas cinco partes es ya más discutible, dado que la inclusión de algunos capítulos no favorece siempre la coherencia del conjunto. Pero esto es algo que no trataremos aquí.

A lo largo de todo el Prólogo, reiteradamente, insiste el autor en la exaltación de su objeto. Véanse algunos ejemplos: «...solo el hombre es mayor maravilla, y edeficio, que mas verdaderamente se pudiese decir milagro del mundo, que aquellas cosas que aquellos escritores antiguos llamaron maravillas del mundo...». Y continúa: «...quanto mas razon es poner al hombre por uno, y mas principal de los milagros del mundo». Finalmente: «el hombre es hechura de Dios (...) no tiene fin, ni limite en sus pensamientos». También alude al final del Prólogo al gran trabajo («entrepuesto a mis ocupaciones, y horas de mi estudio en la Medicina...») que la realización del libro le habría ocasionado.

El último párrafo del Prólogo, a la luz de lo que hoy sabemos, es digno de mención. Dice así: «y porque se, que muchas cosas hallaran aqui puestas a la letra como estan en los autores que las escribieron antes de mi, y que por ello me querran culpar de pobre ingenio, sepan que yo no las vendo, ni doy por mias, sino por de aquellos de quien yo las he tomado, solamente quiero que los lectores se huelguen de leer en este libro, y de hallar recopiladas tantas historias, y cosas en un volumen recogidas, y de tantos, y tan diferentes escritores, y que en lo que pudiera ser gastar muy mucho tiempo, y trabajo para avello de buscar, y hablar, lo halle luego en este volumen, con tanta certidumbre de alegacion, como creo yo que en libro se ha hallado hasta oy, y por tanto a los que desto quisieren ser jueces, lo remito». Diremos que la *Coronica* no cita a Pedro Mexía ni una sola vez.

Como puede verse, el Prólogo traza, bien que esquemáticamente, un

proyecto de cierto interés. El resto del libro (farragoso y embarullado) queda bajo sospecha hasta la exacta determinación de las dimensiones del plagio, que (según nuestras indagaciones) parece afectar sobre todo a la primera y cuarta partes de la *Coronica*. Desde luego, excluidos el error informático o la práctica de la 'intertextualidad' (eufemística) en tan temprana fase de la conciencia europea, no resulta fácil imaginar las razones que pudieron llevar a plagiar una obra como la *Silva de varia lección*, un auténtico *best-seller* del siglo XVI. El misterio será difícil de despejar. De todas maneras, conviene tener presente que, según advierte Antonio Castro en la introducción a su magnífica edición de la *Silva*, ésta fue objeto, ya en el siglo XVI, de diversos plagios (Castro, 1989, I, p. 52 y ss.). Planeando queda, por lo demás, otra sospecha: la de que el doctor Plata pueda haber copiado también de otros autores.

#### **4. Interpretación de la *Coronica* del doctor Plata.**

1. Nos parece que la *Coronica* del doctor Plata, con todas sus limitaciones, se inserta en cierta tradición del *humanismo*. No de ese originario «humanismo erudito y filológico» que se desarrolla desde la tradición de la retórica y la gramática, y que, a juicio de Kristeller (1982, en especial p. 124 y ss.), constituye el verdadero núcleo de ese movimiento. Más bien tendría que ver con esa «*filosofía* renacentista del hombre», de elaboración posterior, y de la que el propio Kristeller se ha ocupado especialmente (1982, p. 225 y ss.; Cassirer, Kristeller y Randall, 1965). Las referencias y la propia temática de la *Coronica* indicarían esa adscripción, reforzada por el hecho de que «humanista» suele considerarse al autor objeto de plagio, es decir, a Pedro Mexía. De manera especial, podría verse al doctor Plata en relación con el llamado «humanismo médico», cuya temática está claramente presente en el libro.

2. Sin embargo no creemos que deba agotarse ahí la consideración de esta *Coronica y historia general del hombre*. La obra podría ser vista, asimismo, como un momento de la constitución histórica de la *antropología*. Al menos, desde cierta concepción de la 'antropología' que damos por válida (Bueno, 1987; Ronzón, 1991, pp. 99-151), y que reconoce relaciones históricas decisivas entre el humanismo histórico y el desarrollo de la antropología en la época moderna (Bueno, 1976, p. 1731 y ss.; 1991).

En efecto, la obra del doctor Plata podría ser interpretada como

precedente de una manera (bastante frecuente) de concebir la 'antropología' como 'tratado (*general*) del hombre'; perspectiva que se presenta como un tipo de saber o conocimiento que trataría de manera 'unitaria' al hombre, y cuya unidad como disciplina, en realidad, no sobrepasa la de un saber enciclopédico. Ese estilo antropológico, además, tendería, en virtud de la naturaleza *filosófica* de su 'objeto' (el hombre), a un estilo marcadamente filosófico. En el caso que nos ocupa, el aspecto enciclopédico se mostraría de una manera literal, puesto que el doctor Plata plagia de la *Silva de varia lección*, que -como recuerda Antonio Castro, citando el *Diccionario* de la Real Academia- es una «compilación o recopilación, elaborada sin método ni orden (*Silva*), de diversas y múltiples lecturas de libros (*de varia lección*)» (Castro, 1989, I, p. 59). El género de la *Silva* es el de la miscelánea, y el propio Mexía (invocando sus modelos clásicos: Aulo Gelio, Macrobio, Ateneo) dice que escribe los capítulos «sin perseverar ni guardar orden en ellos» (*apud* Castro, 1989, I, p. 60). De este modo, la *Coronica* tendría mucho de enciclopedia, si bien el trato con la Idea de hombre la aproximaría al ámbito de la filosofía.

Ahora bien, ese modo antropológico-general de tratar del hombre suele remitir de hecho a perspectivas antropológicas más concretas. En ese sentido nos parece que la *Coronica y historia general del hombre* se insertaría en la tradición (de evidentes orígenes clásicos) de la *antropología médica*. De ello serían muestra su delimitación de la Idea de hombre como 'cuerpo' o la muy característica consideración (clásica también) del hombre como 'microcosmos', que están claramente presentes en esta obra.

-----

## Documentación

### 1. Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real.

*Sección de Protocolos*. Legajos: 1, 2, 8, 10, 22, 23, 24, 27, 28, 28bis, 31, 34, 34bis, 35, 35bis, 36, 36bis, 53, 58bis, 78.

### 2. Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca.

*Libros de pruebas de cursos y bachilleramientos*. Números: 558 (20 de abril de 1540 a 10 de marzo de 1541), 562 (20 de abril de 1542 a 11 de abril de 1543).

*Libros de matrícula.* Números: 291 (1575-1576), 292 (1576-1577).

*Libros de exámenes de bachilleres en Artes y en Medicina.* Número: 738 (15 de febrero de 1570 a 26 de agosto de 1581).

## Bibliografía

### 1. Del doctor Plata.

- *Coronica y / historia general / del hombre, en que se / trata del hombre en comun: De la division del hombre / en cuerpo y alma: De las figuras monstruosas de los hom / bres: De las invenciones dellos: Y de la con / cordia entre Dios, y el / hombre. / Repartida en cinco libros. / Por el doctor Iuan Sanchez / Valdes de la Plata, vezino de Ciudad Real. / Con privilegio. / En Madrid, Por Luis Sanchez: / Año MDXCVIII. / A costa de Miguel Martinez Librero.*

### 2. Acerca del doctor Plata.

#### A Eruditos y bibliógrafos

- Antonio, Nicolás (1672), *Bibliotheca hispana sive hispanorum...*, s.v. «Ioannes Sanchez Valdes de la Plata». Romae, Officina Nicolai Tinassii, 2 vols., 1672-1696; tomo I, p. 595.

- Clemente San Román, Yolanda (1992), *Impresos madrileños de 1566 a 1625*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Española IV, Colección Tesis Doctorales, nº 224/92, pp. 387-388.

- Floranes, Rafael (1861), «Apuntamientos de don Rafael Floranes al P. Fr. Francisco Méndez (...) para un tratado sobre el origen de la Imprenta, su introducción, propagación y primera producciones en España en el resto del siglo XV de su nacimiento. Año 1794», en fray Francisco Méndez, *Tipografía española o historia de la introducción, propagación y progresos del arte de la imprenta en España*. Madrid, Imprenta de la Escuelas Pías, 2ª ed. corregida y adicionada por don Dionisio Hidalgo, pp. 269-273; la cita en la p. 273.

- Llacayo y Santa María, Augusto (1878), *Antiguos manuscritos de historia, ciencia, arte militar, medicina, literarios existentes en la Biblioteca del Monasterio de san Lorenzo del Escorial*. Sevilla, Establecimiento Tipográfico de Francisco Álvarez y C , pp. 274-275.

- Palau y Dulcet, Antonio (1967), *Manual del librero hispano-americano*, s.v. «Sánchez Valdés de la Plata (Iuan)». Barcelona, 1948-; tomo XI, p.

352.

- Pérez Pastor, Cristóbal (1891), *Bibliografía madrileña o Descripción de la obras impresas en Madrid (siglo XVI)*, s.v. «Sánchez Valdés de la Plata, Juan». Madrid, Tipografía de los Huérfanos de la Calle de Juan Bravo, 3 vols., 1891-1907; vol. I, pp. 322-323.

- Sáinz Rodríguez, Pedro (1976), *Biblioteca bibliográfica hispánica*. Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario «M. Pelayo», 5 vols., 1975-1980; vol. II, ficha 316.

- Tamaio de Vargas, Thomas (1624), *Iunta de libros / la maior que España ha visto en su lengua / hasta el año MDCXXIV / Por / Don Thomas Tamaio de Vargas / Chronista de su Magd.* 2 vols. (MS. 9752-9753 de la Biblioteca Nacional); vol. II, fols. 34v y 127v.

- Vindel, Francisco (1942), *Escudos y marcas de impresores y libreros en España durante los siglos XV a XIX (1485-1850)*. Barcelona, Editorial Orbis, p. 297.

#### B. Historia de Ciudad Real.

- Almenara, Sebastián (1870), *Compendio de la historia de Ciudad Real..* Transcrito por Joaquín de la Jara. Ciudad Real, Imp. de Cayetano C. Rubisco, pp. 175-176.

- Blázquez y Delgado-Aguilera, Antonio (1888), *Apuntes para las biografías de hijos ilustres de la provincia de Ciudad Real precedidos de un catálogo de los libros que se ocupan de su territorio e historia y seguidos de un índice de las obras consultadas*. Ávila, Casa Magdalena y Saráchaga, p. 53.

- Blázquez y Delgado-Aguilera, Antonio (1898), *Historia de la provincia de Ciudad Real*. Ávila, Tipografía de Cayetano González Hernández, 2 vols.; tomo II, p. 166.

- Cañigral, Luis de (1989), *Aspectos y figuras del humanismo en Ciudad Real*. Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura, Biblioteca de autores y temas manchegos, p 11.

- Cañigral, Luis de, y Loarce Gómez, José Luis (1993), *La provincia de Ciudad Real (III): Arte y Cultura*. Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura, Biblioteca de autores y temas manchegos, pp. 317-318.

- Delgado Merchán, Luis (1907), *Historia documentada de Ciudad Real (la Judería la Inquisición y la Santa Hermandad)*. Ciudad Real, Establecimiento Tipográfico de Enrique Pérez, 2 ed., p. 332.

- Feró, Benito (1861), *Anales de Ciudad Real* (MS. de la Biblioteca Pública de Ciudad Real, Caja 41, nº 1), p. 89.

- Hervás y Buendía, Inocente (1890), *Diccionario histórico-geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, Establecimiento Tipográfico del Hospicio Provincial, p. 241.

- Pérez Valera, Isabel (1976) [1956], *Catálogo de la Sección bibliográfica y de autores de la provincia de Ciudad Real*. C.S.I.C., Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos, Patronato «José M<sup>a</sup> Cuadrado», 2<sup>a</sup> ed. ampliada, p. 207 [1<sup>a</sup> ed.: 1956].

### C. Historia de la medicina.

- Alberti López, Luis (1948), *La anatomía y los anatomistas españoles del Renacimiento*. Madrid, C.S.I.C., Colección de monografías de historia de la medicina, pp. 159-174 y 230.

- Chinchilla, Anastasio (1841), *Anales históricos de la medicina en general, y biográfico-bibliográficos de la española en particular*. Valencia, Imprenta de López y Compañía (Johnson Reprint Corporation, New York and London, 1967), 4 vols., 1841-1846; vol. I, pp. 404-415.

- Comenge, Luis (1886), *Curiosidades médicas precedidas de un discurso sobre El florecimiento de la medicina en el siglo XVI y su posterior decadencia*. Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, p. 209.

- Escribano García, Víctor (1902), *La anatomía y los anatómicos españoles del siglo XVI*. Granada, Tipografía de D. José Vélez Guevara, p. 21.

- García del Real, Eduardo (1921), *Historia de la medicina en España*. Madrid, Editorial Reus, p. 146.

- González de Sámano, Mariano (1850), *Compendio histórico de la medicina española*. Barcelona, Imprenta de don Agustín Gaspar, pp. 205, 234, 240, 244 y 277.

- Granjel, Luis S. (1962), *Historia de la medicina española*. Barcelona, Sayma Ediciones y Publicaciones, pp. 48-49.

- Granjel, Luis S. (1973), «Humanismo médico renacentista: la obra de Juan Sánchez Valdés de la Plata», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, XII, pp. 485-496; reproducido en Luis S. Granjel, *El ejercicio médico y otros capítulos de la medicina española*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, pp. 167-179.

- Granjel, Luis S. (1980), *La medicina española renacentista*. Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 86, 95, 154, 172, 175, 237.

- Granjel, Luis S., y Santander Rodríguez, M<sup>a</sup> Teresa (1962), *Índice de médicos españoles*. Salamanca, p. 96.

- Hernández Morejón, Antonio (1843), *Historia bibliográfica de la*

*medicina española*. Madrid, Imprenta de la viuda de Jordán e hijos, 7 vols., 1842-1852; tomo II, pp. 44-45, 178 y 352-354.

- Mariscal y García, Nicasio (1931), *Participación que tuvieron los médicos españoles en el descubrimiento de la circulación de la sangre* (Discurso leído en la solemne sesión inaugural celebrada el día 1º de febrero de 1931 en la Real Academia Nacional de Medicina). Madrid, Imprenta y Encuadernación de Julio Casano, pp. 25 y ss., 51-55 y 70-71.

- Morales, Juan Luis (1960), *El niño en la cultura española (Ante la medicina y otras ciencias; la historia, las letras, las artes y las costumbres)*. Imprenta T.P.A. (Talleres Penitenciarios de Alcalá de Henares), pp. 44 y 148.

- Plata y Marcos, Miguel de la (1882), *Colección bio-bibliográfica de escritores médicos españoles*. Madrid, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, pp. 39, 75-83 y 191.

- Sancho de San Román, Rafael (1960), *Índices de las obras de Hernández Morejón y Chinchilla*. Salamanca, Universidad de Salamanca, p. 53.

- Santander, Teresa (1984), *Escolares médicos en Salamanca*. Salamanca, ficha 2924.

#### D. Varios (*Historia de la antropología, Historia de la psicología*).

- Galera, Andrés, Puig-Samper, Miguel Ángel (1983), *La Antropología española del siglo XIX*. Madrid, C.S.I.C., Instituto «Arnau de Vilanova», Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, pp. 18-19

- Iriarte, Mauricio de (1948) [1939], *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la Historia de la Psicología Diferencial*. Madrid, C.S.I.C., 3ª ed. corregida y aumentada, p. 282 [1ª ed.: Madrid, Ed. Jerarquía, 1939].

- Ronzón, Elena (1991), *Antropología y antropologías. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*. Oviedo, Pentalfa, pp. 67, 68 y 158.

- Ronzón, Elena (1998), «El médico Juan Sánchez Valdés de la Plata y su libro sobre el hombre. Historia de una investigación», *El Basilisco*, 2ª época, n.º 24, pp. 63-84.

### 3. Otra bibliografía citada.

- Bueno, Gustavo (1976), «La antropología filosófica como disciplina tradicional. Los tratados *De Homine*», en G. Bueno, *Estatuto gnoseológico de las ciencias humanas* (Programa Filosofía / 1973 de la Fundación Juan March). Oviedo, inédito policopiado, 4 vols.; vol. IV, pp. 1703-1797.

- Bueno, Gustavo (1987), «Epílogo», en G. Bueno, *Etnología y utopía*. Madrid, Júcar Universidad, 2ª ed., pp. 161-234.
- Bueno, Gustavo (1991), «La Historia de la Antropología como problema», Prólogo a Ronzón (1991), pp. 9-25.
- Cassirer, E., Kristeller, Paul O., y Randall, Jr., John H. (1965) [1948], *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago, The University of Chicago Press, 9ª reimp.
- Castro, Antonio (1989), «Introducción» a Pedro Mexía, *Silva de varia lección*. Edición de Antonio Castro. Madrid, Cátedra, 2 vols., 1989-1990; vol. I, pp. 7-140.
- Kristeller, Paul Oskar (1982) [1979], *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Trad. esp. de Fernando Patán López. México, F.C.E. [1ª ed. en inglés: 1979].



V

**AMÉRICA Y EL HUMANISMO**





*Jesús Paniagua Pérez*

---

**América en la obra de Alonso Remón**



**L**a obra del insigne mercedario Alonso Remón, a pesar de la transcendencia que tuvo en su tiempo, sigue sin conocer nuevas ediciones. De este olvido secular solamente se han salvado su *Guía y Aviso de Forasteros* y *Las fiestas solemnes y grandiosas que hizo la sagrada religión de Nuestra Señora de las Mercedes, en su convento de Madrid a su glorioso patriarca y primero fundador San Pedro Nolasco este año de 1629*, editada hace unos años, en 1985, por el mercedario y gran especialista en la obra de Tirso de Molina, Luis Vázquez. Sin embargo, es innegable que Remón mereció grandes elogios de sus contemporáneos, incluso de propio Francisco de Quevedo, no muy dado a las alabanzas de otros autores. Cervantes habló elogiosamente de él en el prólogo de sus *Comedias*, escrito en 1615, equiparándole a Lope de Vega y Vicente Espinel.

Su propia Orden, salvo contadas excepciones, que se podrán ver citadas en este trabajo, tampoco ha colaborado demasiado en la recuperación de este autor, contemporáneo de Tirso de Molina, cuya figura ha eclipsado a una buena parte de los escritores con los que contaron los mercedarios en los siglos XVI y XVII<sup>1</sup>.

Pretendemos, pues, ahora, rescatar del olvido a este insigne escritor polígrafo y darle cabida en nuestros estudios de humanismo y de tradición humanística en España y América, para con ello tratar de ofrecerle el puesto que se merece entre los autores españoles del tránsito del siglo XVI al XVII. Como es de esperar, nosotros abordaremos su figura desde el ámbito de lo americano, que es el que nos compete y en el que Remón hizo algunas intromisiones, aunque quizá la más llamativa de todas ellas fue su trabajo para la edición de la obra de Bernal Díaz del Castillo.

Parece, por otro lado, que tendió a acercar sus escritos a un públi-

<sup>1</sup> Recordemos que entre los mercedarios destacaron hombres como fray Pedro de Oña y fray Pedro Machado entre otros, sin olvidar, como figura más destacada del siglo XVI al P. Zumel, enemigo por cuestiones académicas de fray Luis de León, con el que compitió en una dura pugna a la cátedra de Sagrada Escritura de la Universidad de Salamanca.

co más general de lo que solían hacerlo otros hombres de letras, poniendo mucho interés en lo que hoy llamaríamos "obra divulgativa", como sucede, por ejemplo con su *Etimología Sacrae*<sup>2</sup>, que no es sino una adaptación abreviada de la *Biblia Complutense* y de la *Políglota de Amberes*, que probablemente iba dirigida a aquellos religiosos y novicios que no podían manejar esas obras tan voluminosas.

### 1. Acercamiento a la vida y la obra de Alonso Remón<sup>3</sup>.

Nació Alonso Remón en la villa cuencana de Vara del Rey en el año de 1561. Era hijo de su homónimo y de doña Catalina López de Araque, hidalgos de cierta solvencia económica en la época. Alonso fue el único varón de los dos hijos que al parecer tuvo aquel matrimonio, pues solo tenemos noticia de otra hermana, la cual se casó y tuvo algunos hijos.

La formación inicial que recibió en su infancia y adolescencia parece que estuvo imbuida de cierto clasicismo, pues el propio Alonso recordaba en su madurez que le habían enseñado alguna cosa sobre el ave griega *Cephas* a través del Emblema 90 de Alciato y que había utilizado el *Libro II* de Marcial. De su pueblo natal, donde recibiera las primeras enseñanzas, le envió su padre a estudiar con los jesuitas de Belmonte, colegio que por entonces no parecía gozar de grandes medios, pues todavía no había recibido la dotación que más tarde le haría su benefactora, doña Francisca Ponce de León. Allí estudio gramática y retórica desde los 7 años para pasar luego a la Universidad de Alcalá, donde en 1577 estaba matriculado de Lógica y Dialéctica. En esa misma Universidad, en 1578, estaba matriculado entre los físicos y filósofos. De la Universidad de Cisneros se trasladó a Salamanca, donde en 1581 estuvo matriculado de Teología. Tuvo que abandonar la ciudad del Tormes cuando los negocios familiares le obligaron a regresar a su lugar de origen tras la muerte de su padre. Después de aquello, y antes de asentarse en Toledo, parece que viajó por Andalucía y que vivió temporalmente en Granada y Sevilla.

Parece que había optado por la carrera religiosa de clérigo secular

<sup>2</sup> Se publicó en Madrid en 1617.

<sup>3</sup> Para evitar repetidas menciones bibliográficas, hemos de decir que las noticias utilizadas para rehacer la vida y la obra de Alonso Remón proceden esencialmente del P. Gumersindo Placer, del P. Luis Vázquez y de las propias obras del autor, que se citan en algunos momentos de este trabajo.

y, en 1592, ya era presbítero y residía en Toledo, de donde fue vecino hasta 1594, ciudad que abandonaría más tarde para trasladarse a Madrid, donde ya se encontraba en 1602. A pesar de su estado clerical parece que nuestro autor se dedicó en ese tiempo a las licencias de la vida mundana, pues era característico en él su afición al buen comer, beber y vestir. Además, ya por entonces gozaba de buena fama como escritor de obras teatrales que tenían buena acogida para su representación entre las compañías.

Es muy probable que durante su estancia en la capital optase por el abandono de la vida de clérigo secular y decidiese tomar el hábito de La Merced, haciendo el noviciado en Guadalajara en 1604. El 24 de agosto de 1605 profesaba en el convento toledano con el nombre de fray Alonso de Jesús y San Benito. Fue entonces cuando parece que abandonó su afición por los escritos teatrales, sin que sepamos cual fue exactamente la causa, aunque no podemos perder de vista su propia opción religiosa en un intento de ruptura con su pasado<sup>4</sup>. De hecho, las obras de este género escritas por Alonso Remón con tema mercedario son anteriores a su entrada en el noviciado<sup>5</sup>, lo que nos hace pensar en un estrecho contacto con algunos hijos de San Pedro Nolasco, que debieron influir decisivamente en su decisión de optar por la vida conventual mercedaria. Después de aquellas fechas de su aceptación de la vida regular solamente sabemos que elaboraría unos autos sacramentales para el *Corpus* de Toledo del año 1605, por los que no cobró cantidad alguna, aunque se le hizo un regalo valorado en tres ducados. En el tiempo que permaneció en la ciudad del Tajo como mercedario pasó sus días en el convento de Santa Catalina, donde debió convivir en algún momento con Tirso de Molina, puesto que éste autor vivió allí de 1606 a 1615.

Remón debió trasladarse a Madrid hacia 1607, aunque no se tienen noticias de él como conventual en la capital del reino hasta 1612. Aquél fue su destino definitivo, pues permaneció en él hasta su muerte, acaecida el 23 de junio de 1632. Esto nos lleva a plantearnos algunas preguntas ¿Por qué un hombre como Alonso Remón no

<sup>4</sup> Sabemos que en este sentido publicó en 1623 *Entretenimientos y Juegos honestos*, obra en que la primera parte estaba dedicada a lo dañosas que eran las comedias para los jóvenes de la época.

<sup>5</sup> G. PLACER, "Bibliografía del Padre Alonso Remón, clásico español", *Estudios* 2 (1945), p. 107.

escalaba puestos en la Orden fuera de la ciudad de Madrid?, ¿Por qué no estuvo sometido a la movilidad tradicional de los frailes de la Orden?. Su valor como literato podría ser una respuesta para que se le mantuviese en la capital, pero no parece que esto pueda ser una afirmación del todo válida, ya que otro miembro famoso de la Merced, como Tirso de Molina, sufrió continuos desplazamientos a lo largo de su vida. Nos parece más exacto pensar en el control que se pretendió ejercer sobre él, toda vez que había sido uno de los destacados oponentes a la cuestión del pergamino y láminas de Granada, quizá convencido por sí mismo o por los amigos de Lorenzo Ramírez de Prado. Lo cierto es que su vida en la capital del reino le hizo añorar siempre su deseo de retirarse a la vida tranquila del campo.

En la Orden había llegado a obtener el grado académico de maestro, lo que suponía unas grandes prerrogativas entre los mercedarios y por ello, a su muerte, tal título quiso heredarlo Tirso de Molina, lo que le sería concedido al famoso dramaturgo por el general Dalmacio Sierra. A Remón le debió ser dado este grado hacia 1618-1619, pues precisamente en ese primer año había visto la luz de la prensa el primer tomo de su voluminosa obra sobre la historia de la Merced<sup>6</sup>. No es de extrañar, por tanto, que sus superiores quisieran premiar su labor con aquella concesión.

Sobre su aspecto físico, afortunadamente conservamos de él un retrato aparecido en 1612 en su obra *Etimologiae Sacrae in universam bibliam*, en el que según el estudioso mercedario, P. Placer, tiene aspecto místico<sup>7</sup>.

Para firmar sus obras no siempre utilizó su propio nombre, ya que fue muy aficionado a los seudónimos, entre los que caben destacar algunos como Cardenio, el Filósofo de la Aldea, don Juan de Persia y el Licenciado Antonio Liñán y Verdugo.

Como dijimos, fue un gran escritor de comedias, incluso se le ha atribuido alguna que no le pertenece como *El santo sin nacer y el mártir sin morir*, *San Ramón*, que en realidad es obra de Mira de Amescua, aunque por el tema se ha prestado a la confusión de atribuírsela a nuestro dramaturgo mercedario. También su labor literaria se vio eclipsada por la fama de Tirso de Molina que en alguna ocasión

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 111.



recurrió a utilizar un tema de Remón para mejorarlo; tal es el caso de la obra *Tres mujeres en una*, que Tirso reharía como *La celosa de sí misma*.

Pero en su abundante obra hay algo que nos interesa mucho, su concepción de lo que era un libro, bastante alejada de la mentalidad barroca que comenzaba a primar en su época. En este sentido, nos dice lo siguiente en la introducción de su obra *La casa de la razón y el desengaño*, publicada en Madrid en 1625:

"Deseado he poner este libro en público para satisfacer con su método, tan claro como conciso, a los que veo muy afligidos cuando la persona a quien estiman saca algún libro, que no le preguntan de la sustancia de la materia, del asunto y forma del estilo sino ¿Qué volumen tiene?, pareciéndoles a éstos..... que consiste el crédito del autor, no en mostrar el ingenio y erudición, sino flema y abundancia de trasladar. A los cuales respondo con Francisco Petrarca con aquella sentencia de sabio de que se ayudó en el diálogo 43 **sapiens non copiam sed duficientiam rerum vult illa enim saepe pestilens haec sermpet est utiles**, que para parte destes lloradores de duelos que no saben latín quiere decir **EL SABIO NO SE VA TRAS DE LA ABUNDANCIA, SINO TRAS DE LA SUFICIENCIA, PORQUE AQUELLA LAS MÁS DE LAS VECES ES DAÑOSA Y EN VEZ DE APROVECHAR EMBA-RAZA, Y ÉSTA SIEMPRE ES ÚTIL.**"

Después de este comentario cita sus obras y nos dice que entre todas apenas llegan a 1500 folios de impresión, porque su intención en ese libro, como en todos los demás que publicó, era *aprovechar y no cansar*.

Probablemente, el más crítico con su obra fue su hermano de Orden, Tirso de Molina, que le acusaba de haber cultivado múltiples géneros, además de echarle en cara la mala acogida que había tenido su obra, explicando "*porque no hay duda, como el filósofo enseña, de quien se ocupa en encontradas facultades, de ninguna de ellas sale airoso, y especialmente en las historias, que requieren un hombre todo entero*". Además, Tirso ponía de manifiesto que la obra de Remón no estaba elaborada y que ni siquiera hacía borradores de lo que escribía<sup>8</sup>. No tiene toda la razón el gran dramaturgo, puesto que Alonso Remón, como ya dijimos, al menos en su obra literaria, fue muy considerado por sus contemporáneos -incluido Quevedo- y, además, fueron continuas las solicitudes

<sup>8</sup> T. DE MOLINA, *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes I*, Madrid, 1987, pp. 1-2.

que se le hicieron para que calificase muchas de las publicaciones literarias de la época.

## 2. Su labor americanista.

Alonso Remón, a pesar de su retiro voluntario en la Orden de la Merced en una edad ya madura de su vida, no abandonó su trabajo intelectual, aunque sí lo hiciera en lo que respecta al mundo del teatro. De hecho, como ya dijimos, se sometieron a su aprobación un gran número de obras de todo tipo, pero entre ellas nos interesa la de fray Martín de Murúa, *Historia General del Perú*, a la que nuestro hombre dio el beneplácito el 22 de octubre de 1615. La censura a los escritos de Murúa se la había encomendado fray Francisco de Ribera, que más tarde sería propuesto como prelado de la diócesis de Guadalajara, en México, obispado que regentó desde 1618 hasta 1630, en que se le nombró obispo de Michoacán, donde permaneció hasta su muerte, acaecida el 8 de octubre de 1637<sup>9</sup>.

De interés americanista es también su obra genealógica sobre los Mexía, ya que extrajo sus datos de *La Ovandina*, impresa en Lima en 1621 y que se debía a la pluma de Pedro Mexía de Ovando<sup>10</sup>. Este escrito limeño, en principio, se había mandado retirar porque pretendió hacer nobles a muchos adinerados de las Indias; pero la causa esencial para aquella decisión parece provenir del virrey Príncipe de Esquilache, don Francisco de Borja y Aragón, del que no se hacía ningún elogio en el libro, como era de esperara por la máxima autoridad virreinal; es más, al mandatario le asignó un origen humilde frente al de los demás Borjas. Por todo ello, se cree, incluso, que unos versos que circulaban en Lima contra *La Ovandina* de Mexía se debían al mencionado Príncipe de Esquilache. Así era el contenido de aquella letrilla:

*Válgate el diablo Ovandón  
¿Por qué quieres que te crea  
el que tu Ovandina lea,  
sí toda ella es invención  
sacada de tu archivón,*

<sup>9</sup> Sobre este prelado, que fue uno de los grandes protectores de Alonso Remón, puede verse L.J. SOLLA FONTÁN, "Obispos mercedarios en el Nuevo Mundo (siglo XVII)", *Presencia de la Merced en América I*, Madrid, 1991, pp. 173-177.

<sup>10</sup> P. MEXÍA DE OVANDO, *Primera parte de los quatro libros de la Ovandina*, Lima, 1621.

*mezclando hidalgos de barro,  
cubriéndolos de zamarro  
y haciéndolos del Tusón?*

De marcado interés americanista fue también la obra que realizó sobre el ermitaño novohispano Gregorio López, del que tanta tinta corrió en su tiempo. La obra de Remón no fue tan exitosa como la de Losa<sup>11</sup>, pero no por ello podemos decir que no gozara de cierta fama, puesto que se llegó a imprimir por dos veces antes de su muerte. La primera edición sobre la vida de este famoso hombre la publicó en Madrid en 1617, en la imprenta de la viuda de Alonso Martín<sup>12</sup>. Parece que la obra fue exitosa tanto por el tema como por su contenido y se reimprimió en 1630, en los talleres de Martínez, también en la capital del reino<sup>13</sup>.

A modo de folleto publicó una interesante obra sobre el martirio del mercedario fray Alonso Gómez de Encinas, víctima de los holandeses en la región de Guayaquil. El año de publicación fue el de 1624<sup>14</sup>. El P. Gómez de Encinas, natural de Cuéllar, había pasado a las Indias en 1609 y se hallaba en la isla de La Puná cuando L'Hermitte llegó hasta aquellas latitudes y se le dio muerte después de quemar la iglesia del lugar y a pesar de la protección que pretendieron prestarle los indios.

En su labor americanista no debes olvidar un dato esencial en su vida. Entre las amistades de Alonso Remón destacaba una de especial relevancia en la corte y muy cercana a los estudios de nuestros equipos de investigación: Lorenzo Ramírez de Prado<sup>15</sup>. Es muy probable que a través de este hombre conectara el mercedario con los humanistas del último momento. Pero tampoco debemos olvidar la amistad de los Machado, y en concreto del también mercedario Pedro Ma-

<sup>11</sup> F. LOSA, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*, Lisboa, 1615.

<sup>12</sup> *La Vida del Siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid: añadida de nuevos milagros y doctrina suya*.

<sup>13</sup> *Vida y muerte del gran siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid*.

<sup>14</sup> *Relación de cómo martirizaron los hereges olandeses, gelandeses y pedrilingües en odio de nuestra Santa Fe Católica al reverendo padre fray Alonso Gómez de Encinas*.

<sup>15</sup> Sobre Lorenzo Ramírez de Prado puede verse J. DE ENTRAMBASAGUAS Y PEÑA, "Una familia de ingenios: los Ramírez de Prado", *Revista de Estudios Extremeños* 3-4, 1929-1932.

chado<sup>16</sup>, con los Ramírez de Prado. Es cierto que Pedro había muerto en 1609, pero probablemente propició algún tipo de acercamiento entre Remón, al que ya debía conocer, y Lorenzo, o al menos dejó abierta una puerta de colaboración entre su Orden y el insigne extremeño. Lo cierto es que Lorenzo pudo ser quien auspiciara el acercamiento entre nuestro fraile y los miembros del último humanismo español, lo que explicaría su cercanía al grupo de intelectuales dirigidos por Pedro de Valencia, también amigo de los Ramírez de Prado, opuestos al asunto del pergamino y láminas de Granada<sup>17</sup>. De hecho, el 17 de febrero de 1618, don Pedro de Castro a través de su provisor, y por virtud de los breves de Clemente VIII, solicitó a Remón, a Valencia y a otros intelectuales del momento, opuestos al supuesto hallazgo granadino, que no hablasen del asunto del mencionado Pergamino.

Pero volviendo a Lorenzo Ramírez de Prado, este hombre disponía de una magnífica biblioteca, que nuestro autor visitaba con asiduidad<sup>18</sup> para realizar su obra sobre la historia de la Orden mercedaria y fue en ella donde se encontró el manuscrito de la obra de Bernal Díaz del Castillo, de la que hablaremos a continuación. Probablemente en ella vio también algunos manuscritos y libros que cita de Bernardino de Sahagún, de Muñoz Camargo, de Gómara, de Torquemada, etc. De especial interés son las citas de Sahagún (ff. 119-121), pues su obra histórica, por entonces, no tenía ningún viso de ser publicada.

### 3. Alonso Remón y la obra de Bernal Díaz.

A nuestro autor se debe la primera edición de la obra de Bernal Díaz de Castillo, *Verdadera Historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España*, en cuya portada, obra de Juan de Courbes, utilizó como ilustraciones las figuras del mercedario P. Olmedo y de Hernán Cortés. La obra se imprimió en la imprenta del Reino en 1632. Remón parece que intentó en todo momento mantenerse fiel al original,

<sup>16</sup> Sobre este mercedario puede verse J. PANIAGUA PÉREZ y M.I. VIFORCOS MARIÑAS, *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado*, Badajoz, pp. 32-34.

<sup>17</sup> G. MOROCHO GAYO, "Estudio introductorio del discurso sobre el Pergamino y Láminas de Granada", en P. DE VALENCIA *Obras Completas IV. Escritos Sociales. 2. Escritos políticos*, León, 199, pp. 322-323.

<sup>18</sup> G. PLACER, "Bibliografía del Padre Alonso Remón, clásico español", *Estudios* 3 (1945), p. 83.

aunque algunos le acusan de que modificó aquellas partes en que intervenía el mencionado P. Olmedo, que acompañaba a Cortés en la conquista de México. En este sentido, algunos autores han sido inmisericordes con Remón, acusándole de todas las modificaciones que se hicieron y que buscaban favorecer a los mercedarios; así, un buen ejemplo es el tono un tanto agrio de Esteve Barba que, cuando habla de aquella copia corregida, nos dice "*Supongamos cual habría sido la reacción de Bernal Díaz, tan sediento de verdad, si hubiera sido devuelta la obra a sus manos así, tan malparada*" y, añade el mencionado autor, que se habían introducido numerosas modificaciones "*a causa de un pésimo gusto*"<sup>19</sup>. Mas acertada parece la aseveración de León-Portilla, que considera que fue Adarzo y Santander quien cargó las tintas mercedarias en aquella primera edición<sup>20</sup>.

Sin embargo, mientras más conocemos a nuestro autor, cada vez pensamos menos que haya podido ser él el corrector del manuscrito original de la biblioteca de Ramírez de Prado, que sirvió para la publicación de la primera edición de la obra de Bernal Días del Castillo. En este sentido, creemos que hay tres cosas que atestiguan lo que ahora pensamos:

1. En su historia de la Orden de la Merced no aparecen muchos de los nombres que encontramos en la edición de la obra de Bernal, lo que a primera vista resulta, cuando menos, muy extraño, sobre todo teniendo en cuenta la voluminosidad del trabajo mercedario.
2. En el f. 103 de la Historia de la Orden dice expresamente que, en lo relativo a la conquista de México, iba a seguir fielmente lo que decía Bernal, que no coincidía con lo contenido en la primera edición del cronista, que a él se le acusa de modificar.
3. En su introducción al lector, Remón no exalta a ningún mercedario más que al Padre Bartolomé de Olmedo, mientras que hace elogios de la veracidad con la que narra los hechos Bernal Díaz del Castillo.

Las interpolaciones en el manuscrito de Bernal, por tanto, parecen

<sup>19</sup> F. ESTEVE BARBA, *Historiografía Indiana*, Madrid, 1992, p. 168. Se fundamenta el autor también en un artículo de C. SAENZ DE SANTAMARÍA "¿Fue Remón un interpolador de la crónica de Bernal Díaz Del Castillo?", *Misionalia Hispanica* (1956).

<sup>20</sup> M. LEÓN-PORTILLA, "Introducción", en B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid, 1984, p. 60.

pertenecer en su totalidad a fray Gabriel Adarzo y Santander, que fue quien sacó a la luz la obra póstuma de Remón, ya que la publicación fue posterior a su muerte. El mercedario que se hizo cargo del trabajo llevado a cabo por nuestro autor, mostró un gran afán por probar la presencia pionera de los frailes de su Orden en la Nueva España, a lo que no fue ajeno tampoco Remón, pero este último, teniendo siempre en cuenta los datos de Bernal. De todos modos, la presencia pionera de los mercedarios parece indiscutible, por la propia presencia del P. Olmedo entre las huestes de Cortés, por lo que el fraile que corrigió la edición de Alonso Remón intentó cargar las tintas en este sentido. Sin embargo, aquello no fue cosa única y exclusiva de fray Gabriel, puesto que lo mismo hicieron los representantes de otras órdenes; así, por ejemplo, Remesal lo había hecho con los dominicos y Vázquez con los franciscanos<sup>21</sup>.

Lo cierto es que a Remón, el haber rescatado la obra de Bernal, le valió los elogios de los cronistas de Indias Gil González Dávila y Tribaldos de Toledo. La primera licencia que le dio la Orden para publicarla data del 3 de mayo de 1630, pero la muerte se le adelantó, antes de que entrara en la imprenta<sup>22</sup>, con la dedicatoria al rey Felipe IV, que firmó el general de los mercedarios, fray Diego Serrano, el 8 de noviembre de 1632. La aprobación de la obra se debe al que iba a ser cronista oficial, Gil González Dávila, que la dio el 22 de julio de 1630. La censura se debió también a otro cronista de Indias, Luis Tribaldos de Toledo, que la firmó el 20 de agosto del mismo año. Al comienzo de la obra, y puesto que el autor de la edición ya había muerto, se incluyó una especie de *In memoriam* de Remón y se dice:

"Murió el antiguo y celebrado predicador desta corte, murió el docto y prudente consejero de almas, murió el diligente y ajustado cronista, murió el celoso y fervoroso maestro de virtudes, murió, en fin (por no aumentarte la pena, que es precisa, con suspensión escusada) el venerable padre maestro Alonso Remón, a quien por espacio de veintisiete años celebraste predicador de esta gran corte...."

Pero nos interesa también la dedicatoria que el autor hizo a Lorenzo Ramírez de Prado, en que dice Remón:

<sup>21</sup> L. VAZQUEZ FERNÁNDEZ, *Evangelizar liberando (ensayos de historia y literatura mercedaria)*, Madrid, 1993, pp. 217-218.

<sup>22</sup> G. PLACER, "Bibliografía...", p. 84.

"A su librería de VS tan grande en número y tan rara en elección, apenas se puede añadir libro que no tenga y a la liberalidad de su dueño nada se le puede dar que no haya dado y así vuelvo a VS impreso lo que nos comunicó manuscrito en honra de los sagrados oficios de mi sagrada religión y noticias ciertas de los notables hechos y de no pensados acaecimientos que se vieron en las primeras conquistas de Nueva España. Y porque no falta en que exercitar su generoso ánimo merezca mi atención, que por VS halle agrado esta historia en el Excmo. Sr. Duque de Medina de las Torres, para que lo ponga en manos de Su Magestad, a cuyo nombre se dedica. Pues gobernando su Excelencia el real Consejo de las Indias y favoreciendo tanto a las letras y a VS, me prometo seguramente su amparo".

Esto nos vuelve a aclarar otra cosa respecto de la autoría definitiva de la obra de Bernal que se publicó y que prueba interpolaciones posteriores a la edición de Alonso Remón. Parece que él mismo había hecho la dedicatoria al monarca, sin embargo, como hemos visto con anterioridad, ésta aparece firmada por el general de la Orden, fray Diego Serrano.

Afortunadamente, en 1977, la editorial Porrúa reeditó en México esta Historia de Bernal Díaz del Castillo que había salido de la pluma Remón, con las modificaciones posteriores a las que hemos hecho alusión. Por desgracia, la introducción de esta edición moderna, realizada por Oscar Castañeda Batres, a pesar de su mérito, no toca en ningún momento a la figura del autor mercedario.

#### **4. América en la historia mercedaria de Alonso Remón.**

Una buena parte de la obra americanista de nuestro mercedario está recogida en la que podemos considerar como su magna obra histórica: *Historia General de la Orden de Nuestra Señora De la Merced Redención de Cautivos*, publicada en dos volúmenes que salieron a la luz, sucesivamente, en 1618 y 1633. Por tanto el primer volumen aparece dedicado al rey Felipe III y el segundo a Felipe IV.

La historia mercedaria de Remón es la primera que se escribe en castellano, ya que una de las causas de su publicación fue la de acercar su Orden al público en general, aunque también fue esencial el tratar de corregir algunos viejos errores que se habían venido sucediendo a lo largo del tiempo. Así, nos dice el autor en la introducción:

"...hasta que con la experiencia se han tocado no pocos inconvenientes, causados de haber callado tanto, de que no es el menor ver en los

que escriben, que unos nos atribuyen (con demasiada afición), lo que no era nuestro, y otros (quizá sin pasión, sino mal informados) nos quitan lo que derecho se nos debía, razón que ha obligado a satisfacerlos con llegar a sacra ya la verdad a la luz y en público".

La *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos*, como ya mencionamos, consta de dos tomos y, aunque sea mucha su riqueza para la historia, no es este el momento de entrar en comentarios y precisiones generales, tarea que nos reservamos para otro momento. Nuestro interés ahora es el puramente americanista, por lo que centraremos nuestra atención en el tomo segundo, puesto que en él trata más detenidamente los asuntos del Nuevo Mundo.

Este tomo salió publicado por la Imprenta del Reino, en Madrid, en 1633, por tanto después de muerto Remón, por lo que la dedicatoria al monarca Felipe IV la hizo el general Diego Serrano, sustituyendo la original que había salido de manos del autor que nos ocupa. La licencia de la Orden para la publicación del primer tomo tiene como fecha el 21 de junio 1617 y, evidentemente, está dedicada al rey Felipe III, siendo su autor el que sería su gran protector dentro de la Merced, fray Francisco de Rivera. La mencionada dedicatoria al monarca data del 12 de enero de 1618.

Las cuestiones americanas, que se tocan esencialmente en el segundo tomo, dan preferencia a lo relativo a la conquista de la Nueva España y a la participación en ella del Padre Bartolomé Olmedo. Para plantearnos la fidelidad que mantuvo hacia la obra de Bernal, nos dice en folio 103, que piensa seguir al pie de la letra sus escritos, porque dicho cronista fue testigo de vista. De hecho, en esta historia son continuas las referencias a los capítulos de la obra de Bernal. Además, y de acuerdo con los datos que pudo obtener del mencionado cronista, trató de defender la primacía de su Orden en la Indias, como lo pone de manifiesto en el folio 103v, donde alude a que algunos mal intencionados han escrito lo contrario.

La primera alusión de amplitud al tema americano se hace en el libro XII, capítulo II, cuando relata los acontecimientos del periodo del general fray Jacobo de la Mata. Nos dice Remón que este superior envió a dos religiosos en la expedición de Diego de Velázquez, que fueron fray Bartolomé de Olmedo y fray Juan de Zambrana, que debían acompañarle en la conquista de Cuba, la cual le había encargado Diego Colón. Los religiosos hicieron especial amistad con el



tesorero de la expedición, Miguel de Pasamonte, y con su oficial mayor, Hernán Cortés. Fray Juan Zambrana, sin embargo, se aficionó más de Diego Velázquez, por lo que Cortés preferiría contar para su posterior expedición con fray Bartolomé Olmedo. En esto llega a contradecir la propia historia de otro cronista mercedario, el P. Vargas, según la cual (lib. 2, cps. 25 y 26)<sup>23</sup> Juan de Zambrana fue enviado primero con Cortés y no fue en hábito de religioso para que los jerónimos, que a la sazón gobernaban la isla de Santo Domingo, no le impidiesen la entrada; y solo cuando llegó a Cuba usó el hábito de su Orden y dio a conocer las credenciales de que disponía, pero murió al poco tiempo. Es por entonces cuando Cortés hizo un viaje a España y a su regreso llevó consigo al P. Olmedo. Frente a este relato de Vargas, Remón opta por dar más validez al de Bernal, creyendo que la versión del su hermano de Orden no tenía demasiada validez.

En el capítulo XII alude a algunos de los contratiempos que se plantearon en los inicios de la expedición cortesiana. Siguiendo siempre a Bernal Díaz del Castillo, nos cuenta que, cuando Velázquez era gobernador de Cuba, éste se concertó con Hernán Cortés y le entregó navíos, dineros, soldados y municiones para que descubriese y conquistase en Tierra Firme. Mientras se hacía los preparativos en la villa de Trinidad, algunos hombres le hicieron llegar a Velázquez las verdaderas intenciones que tenía Cortés, por lo que el gobernador pensó en destituirle y apresarle. Fray Juan Zambrana, enterado de ello, escribió una carta al P. Olmedo explicándole como Velázquez había mandado prender a Cortés. Nuestro mercedario no dudó en comunicar a don Hernando las intenciones del gobernador de Cuba, por lo que la expedición se apresuró a salir de la isla. Añade el autor a todo esto el relato de los hechos del propio Bernal, alegando que de ello se podían sacar tres consecuencias:

- Que Bartolomé de Olmedo llevó consigo a las Indias otro religioso de la Orden.
- Que tal religioso era persona de capacidad y talento, porque privaba con el gobernador.
- Que el P. Bartolomé Olmedo fue el primer religioso en entrar en la Nueva España, junto con un clérigo que se llamaba Juan

<sup>23</sup> B. VARGAS, *Chronica Sacri et Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede*, Palermo, 1616-1621.

Díaz.

Cierto es, sin embargo, que hay una constante insistencia de Remón por poner de manifiesto la primacía de la presencia de su Orden en la Nueva España, pero sin salirse de los límites de la narración de Bernal, por ello nos llega a decir (f. 104):

“Bien se satisface con lo dicho y visto a los que han escrito bien lejos desta verdad tan constante y tan examinada acerca de la primera entrada de nuestros religiosos en las Indias y todo esto nace y se origina de que los que escriben se contentan con las relaciones que les dan, sean ciertas o falsas”.

Nos cuenta más adelante el autor que Cortes, después de pasar por Cozumel, la primera guerra que tuvo fue con los indios de Tabasco, en 1529, donde murieron 800 naturales. Remón sigue fiel a Bernal hasta contrastando algunas informaciones. Nos dice ahora que, según Francisco López de Gómara y otros historiadores, a Cortes y los suyos se les aparecieron en la batalla San Pedro y Santiago, peleando en su favor. De nuevo fray Alonso prefiere dar crédito a su cronista inspirador y no se deja seducir por aquella milagrosa información. Se expresa el mencionado autor de la historia de la conquista de la Nueva España, en el capítulo XXXIV de su obra, con cierta sorna sobre lo aludido por Gómara. Esa misma sorna vuelve a aparecer en Remón y nos aclara, para dar validez a sus opiniones, que el propio Bernal estuvo en aquella batalla y que quizá, como pecador que era, no vio a aquellos santos de los que hablaba Gómara, manifestando, por el contrario, que lo que él vio fue a Francisco de Morla en un caballo castaño, que venía juntamente con Hernán Cortes. El que aquello fue una invención posterior lo prueban Bernal y Remón en el hecho de que ni siquiera a aquel lugar se le dio el nombre de Santiago o San Pedro de la Victoria, sino que se le llamó Santa María de la Victoria. Sigue el cronista -y lo refleja el mercedario- comentando con la mencionada sorna: *“tan malos cristianos fuéramos, que enviándonos Dios a sus santos apóstoles, no reconocer la grande merced que nos hacía”*.

Le sirven todos estos hechos de la batalla de Cortes contra los indios de Tabasco para seguir incidiendo en el asunto de la primacía de la Orden de la Merced en Nueva España. Alega Remón que, vista la invención mencionada, no había que admirarse de que, en lo tocante a Bartolomé de Olmedo, se hayan dicho cosas sin fundamento, aunque Cortés contaba para todo con el fraile. Y de nuevo nos vuelve

a aclarar que, incluso al tratar de aquel mercedario pionero, no dirá nada de él que no sea producto de lo escrito por Bernal Díaz del Castillo, volviendo a repetir que era quien se había hallado a la vista de todos aquellos acontecimientos. Por eso no le admira que el padre Buenaventura de Salinas<sup>24</sup> diga que fue al franciscano fray Juan Pérez de Marchena al que se debe el descubrimiento de las Indias, cuando los autores no dicen más que murió en aquella isla sin hacer más memoria de él (p. 105).

Tras la victoria de Tabasco los caciques ofrecieron a Cortes algunos regalos. Uno de ellos consistió en 20 mujeres, entre las que iba una hija de un gran cacique de México, y a las que predicó e instruyó el P. Olmedo. A la hija del mencionado cacique la bautizó el mercedario y le puso por nombre Marina y, como es sabido, fue importantísima lengua. Nos narra que se hizo también una iglesia en un oratorio que los naturales tenían, llamado Cu, donde se puso una cruz y una imagen de la Virgen y en la que dijo misa el P. Olmedo, al mismo tiempo que se tomó juramento a los indios de obediencia al Emperador.

En el capítulo XIII recurre al capítulo 38 de la obra de Bernal, en que cuenta el cronista como buscaba lugar para asentarse hasta que desembarcaron en San Juan de Ulúa. Coincidiendo entonces con el Sábado Santo se dijo misa para los españoles y para los indios que acudieron, la cual, en esta ocasión, estuvo oficiada por el clérigo Juan Díaz. Fue en los días siguientes en los momentos en que Moctezuma les envió regalos y trató de convencerles para que no pasasen a México. Es precisamente por entonces cuando fray Bartolomé de Olmedo predicó un sermón en que se tocaba el tema de cómo Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza, amén de otras cuestiones, todo lo cual se dice que reflejaron en pinturas unos artistas enviados por el emperador azteca, al que prometieron contar todo aquello, además de llevarle una cruz y una imagen de María, que se les había entregado.

A partir del folio 108v narra Remón el asunto del motín que se fraguó contra Cortés por parte de los partidarios de Velázquez y que se detuvo gracias al P. Olmedo. También hace mención a como

<sup>24</sup> Este franciscano del siglo XVII era natural de Lima y escribió el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, Lima, 1630.

Cortés envió a España a Francisco Montejo y a Alonso Fernández Portocarrero y que se les despidió con una misa del mismo fray Bartolomé de Olmedo. Se le enviaba a la corte con parte de un tesoro para el rey, del que no debía tener noticia Velázquez; sin embargo, éste tuvo la información pertinente y capturó el navío que transportaba el mencionado tesoro, mandando una parte de éste con Alonso López de Ávila, que fue capturado en el trayecto por un corsario francés. También nos relata Remón la conjura contra Cortés, en la que se vio implicado el clérigo Juan López, por lo que el P. Olmedo hubo de aplacar las cosas y salir como su fiador para salvarle de la muerte.

Aprovecha toda aquella narración fundamentada en las noticias de Bernal Díaz de Castillo para arremeter contra lo escrito por el franciscano fray Juan de Torquemada. Nos dice que este cronista, en el capítulo 61 del libro 4<sup>25</sup>, menciona a fray Bartolomé de Olmedo como hombre de grandes virtudes, pero ocultando su condición de fraile mercedario.

Un tema polémico para nuestro cronista fue el del bautismo de Moctezuma antes de morir. Aquí, quizá por ciertos reparos de fe, contrasta muchas opiniones, pero inclinándose por la de Bernal Díaz de Castillo, que era la misma de Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada o Antonio de Herrera (ff. 119-120v). Todos ellos niegan que se le bautizara y por ello recoge además la opinión de Muñoz Camargo, único en mantener la veracidad sobre el bautismo del emperador azteca, porque así dice que se lo habían contado muchos conquistadores<sup>26</sup>. Todo ello le sirve a nuestro autor para suponer que, como parecía bastante lógico, si el improbable bautismo hubiese tenido lugar, quien bautizara al emperador azteca tenía que haber sido fray Bartolomé de Olmedo, aunque duda mucho de que aquello llegara a producirse.

En su reconstrucción de la vida de aquel primer mercedario de México, volvió a negar, oponiéndose a lo que mantenían algunos autores, que muriera ahogado en las acequias de la ciudad de México, pues nos relata que le recogieron unos indios y pudo huir y unirse de nuevo a Cortés. Tras esto y la conquista definitiva, nos relata que se

<sup>25</sup> J. DE TORQUEMADA, *Monarquía Indiana* I, México, 1986, p. 478.

<sup>26</sup> D. MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, Madrid, 1986, p. 217.

le quiso dar sitio para fundar un convento de la Merced, que hubiese sido el primero de regulares en la Nueva España, pero no quiso aceptarlo porque necesitaba del permiso de sus superiores, el cual parece que se apresuró a solicitar; pero mientras llegaba la respuesta desde España murió y esa fue la causa, según Remón, de que no fueran los mercedarios los primeros en fundar en aquellas tierras<sup>27</sup>. Todo lo cual, según el autor, no había sido óbice para que la Orden se extendiese en las Indias y que, para el momento en el que él escribía su obra, existiesen tres provincias en América Central y el Caribe: la de México, la de Guatemala y la de Santo Domingo<sup>28</sup>.

La historia de Remón, por tanto, en lo relativo a la Nueva España, se preocupó esencialmente por la figura de fray Bertolomé Olmedo y, aunque insiste en la primacía de la presencia de su Orden en aquellas latitudes, no suele ir más allá de los datos que ha podido obtener de la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo, lo que parece probar, como ya dijimos, que las interpolaciones a la edición del mencionado autor, no han salido de su pluma, pues con mayor motivo podía tergiversar o elucubrar con los datos en la propia historia que escribía sobre su Orden.

El libro decimotercero de su obra lo dedica al periodo de otro general de la Orden, Benedicto Zafont, hijo de un famoso médico que había escrito sobre las drogas que venían del Perú y de Nueva España. Nos relata que uno de los mayores acontecimientos que sucedieron durante su mandato fue el descubrimiento del Perú. Allí, también fueron pioneros los mercedarios, a los que había llevado Pizarro en su segundo viaje. En concreto, nos dice que le acompañaron fray Sebastián de Trujillo y Castañeda, que era su confesor, fray Miguel de Orenes, fray Juan Vargas y fray Diego Martínez; pero estos tres últimos, por orden del general de los hijos de San Pedro Nolasco, se habían quedado en Panamá para fundar, pasando al Perú unos años después, con el fin de tratar de poner paz entre los Almagro y

<sup>27</sup> Cuando murió Remón ya habían sido fundados en México los siguientes conventos: México (1589), Puebla (1598), Oaxaca (1601), Valladolid (1604), Tacuba (1607), Colima (1607), Veracruz (1613), Atlixco (1613), Belén (1626), San Luis Potosí (1628) y Guadalajara (1629).

<sup>28</sup> La provincia de México fue erigida canónicamente en 1616 con el nombre de la Visitación de Nuestra Señora. Su presencia en Guatemala se debe al obispo Francisco Marroquín, quien tras el envío de 12 religiosos a México en 1530, que no fueron bien recibidos en la ciudad, se los llevó consigo a su diócesis.

los Pizarro. Parece que la causa primordial de que no fueran con Pizarro en un principio estaba en que éste se sentía más atraído por el dominico Vicente de Valverde (p. 143). Más tarde, como apoyo a aquellos primeros mercedarios que llegaron a Perú, se enviaría a fray Antonio Correa, a fray Antonio de Olmedo, a fray Antonio de Ávila, a fray Martín Blanco, a fray Gonzalo y a fray Manuel de Oporto. Hay autores que añaden a los antes mencionados a fray Juan de Varillas y a fray Gonzalo de Pontevedra; pero estos dos últimos -y de nuevo recurre a Bernal- parece que fueron a Nueva España. Desde un principio, el P. Orenes, que ya se hallaba en la conquista de Cuzco, se manifestó como el cabeza de todos los demás, lo que le sirve a nuestro autor de disculpa para criticar a algunos autores de la época que habían escrito sobre la conquista de Perú:

- A fray Bartolomé de las Casas y a Agustín de Zárate, porque escribieron mal informados o cegados por la pasión (143v).
- A Gerónimo Benzoni, porque consideraba que era poco afecto a los españoles (143v-144).
- A Francisco López de Gómara le considera el más culpable de aquellos errores, pues alega que escribió de oídas su *Historia*, por lo que su obra se había mandado recoger, tal y como lo pone de manifiesto Antonio de León Pinelo en su *Biblioteca*, tit. 3. Añadiendo, que si de verdad se hubiese cumplido con aquella orden, ésta obra no se hubiera traducido al italiano en 1560.

El primer convento mercedario del Perú sería el de Piura, luego el de Lima y por fin el de Cuzco. El de Panamá para entonces ya estaba fundado y en él había quedado el P. Martín Doncel, persona virtuosa llegada de Santo Domingo, que se conformó con quedarse con un sacerdote y un lego (f. 144). Mas tarde, en Perú, con los frailes que había con el P. Orenes y los que llegaron posteriormente fueron predicando y fundando en Trujillo, Quito y Charcas. Durante varios años no hubo otros religiosos de otras órdenes en tierras peruanas, exceptuando al dominico Valverde. Aprovecha esto para manifestar que fray Juan de Marchena no estuvo nunca en las Indias (p. 144v) y ello le sirve de disculpa para hacer algunas aclaraciones sobre el descubrimiento de América.

Pizarro, además, había solicitado al rey que le enviase mercedarios para cristianizar aquellas tierras y el rey permitió el envío de 24 de ellos al mando de fray Francisco de Cuevas. De los que formaron

aquel grupo, algunos fueron fundadores de conventos (p. 145), así:

- Miguel de Huete fundó el convento de Piura, pues aunque en esta ciudad se había tomado posesión del sitio con anterioridad, sería este fraile el que pondría la primera piedra.
- Miguel de Santa María fundaría el convento de Portoviejo, junto con fray Dionisio Sánchez.
- Juan Pérez, fundaría el convento de Chachapoyas, pero consiguió atesorar una importante suma de dinero con la que regresó a España, donde erigió el convento de Villagarcía, de la provincia de Andalucía.
- Juan de Rivera fundaría el convento de Huánuco.
- Alejo de Aza Patarroyo fundaría el convento de Quito.

Como era de esperar en un historiador mercedario, va a prestar una especial atención a las relaciones entre Pizarro y Almagro y sus conflictos por la demarcación del territorio que le correspondía a cada uno de ellos. Esta atención tiene su disculpa en el hecho de haber sido su hermano de Orden, fray Francisco de Bobadilla, el enviado desde España para mediar en el conflicto, al mismo tiempo que acudía como vicario provincial. La sentencia favorable de Bobadilla para Pizarro no contentó a Almagro, por lo que, ante la pervivencia del conflicto, el fraile nos dice que se retiró en el convento de Lima o en el de Piura, para morir años más tarde en Cuzo.

Para demostrar que los mercedarios fueron los primeros frailes que se asentaron en Perú nos refiere toda una serie de autores a los que nos remite (p. 148v):

- Agustín de Zárate
- Gómara
- Cieza de León
- Diego Fernández
- Garcilaso de la Vega el Inca.
- Francisco Caro de Torres en su *Historia de las 3 Ordenes militares*,  
y
- Antonio de Herrera en su *Décadas*.

Lo prueba también en que en ciertas informaciones mandadas hacer en 1619 por fray Diego de Velasco, provincial de Cuzco, los testigos dijeron que la primera Orden en llegar a Perú fue la de la Merced.(ff. 148v-149), lo mismo que declaraba también una bula de Pablo IV.

Es de sobra sabida la implicación de los mercedarios en las guerras civiles del Perú, sobre todo a favor de don Gonzalo Pizarro, por lo que nuestro autor se ve en la obligación de hacer algún tipo de justificación sobre aquella actitud. Remón la disculpa alegando que actuaron como mediadores y que, algunos que participaron del lado del mencionado Gonzalo Pizarro, tomaron hábito en los conventos mercedarios, lo que dice que no halla tan cierto que fuese para escapar de la justicia y que, si se les admitió, pudo ser para que no se fuesen a vivir entre los indios y causaran peores daños.

Siendo el vicario general de Castilla y Andalucía, fray Gaspar de Torres, que era también vicario de las Indias, mandó visitar los conventos americanos a fray Alonso de Losa, que por la inexperiencia cometió algunos errores, hasta el punto de que enviaron preso a España a fray Juan de Vargas, que aquí halló los favores de don Pedro de la Gasca, el cual informo al rey de sus buenas actuaciones, así como de las del P. Orenes. También parece que medio ante el vicario general, P. Torres, para que liberara al mencionado P. Vargas. Dicho vicario no solo cumplió esto sino que además le nombró comisario general para que regresase a las Indias y dividiese en dos provincias los conventos fundados. Creó, así, la provincia de Lima para la que nombró como autoridad máxima a fray Miguel de Orenes, que ya tenía 110 años; y también creó la de Cuzco. Pero, para cuando Remón escribe la historia, en Perú nos dice que ya había cinco provincias: Lima, Cuzco, Chile, Quito, y Tucumán. Mientras que en la Nueva España eran otras tres: México, Guatemala y Santo Domingo.

Parece que existe un interés por Remón en probar la primacía de su Orden en los dos grandes virreinos americanos. Y, si resulta bastante objetivo su trabajo sobre la Nueva España, en la medida en que fundamenta sus datos en Bernal Díaz del Castillo, no lo es tanto respecto del Perú, donde las guerras civiles y la participación de muchos mercedarios en el bando de los Pizarro le obligaron a generar motivos de exculpación para tales actuaciones, aunque sin omitir la veracidad de los hechos tal y como él los conocía.

Después de los momentos iniciales de la conquista de Nueva España y Perú y la participación de su Orden en la misma, nuestro autor nos relata algunos acontecimientos sucedidos en la misma durante aquellos años que habían pasado hasta el momento de escribir su *Historia*.



Nos relata la participación pionera de los mercedarios en la penetración del Marañón, llevada a cabo en tiempos del virrey Francisco de Borja y Aragón, marqués de Esquilache, que quiso castigar a los indios cocamas y poblar la provincia de Maynas. Para ello había nombrado como gobernador y capitán general de aquellos territorios a Diego Vaca Vega, que llevó como persona eclesiástica en su expedición a fray Francisco Ponce de León, comendador de Jaén de Bracamoros y familiar de los duques de Arcos, el cual llegaría a ser comisario del Santo Oficio y juez eclesiástico del obispado de Trujillo, para embarcarse por fin en El Callao, en 1623, en la armada preparada para luchar contra los holandeses. A partir del folio 152v el autor sigue exponiendo biografías de otros frailes meritorios de su Orden, como fray Matías de Vilches, fray Melchor Prieto, fray Diego del Castillo, fray Gaspar Torres, fray Luis Vázquez, el maestro Cabrera, fray Juan Barrios, etc.

Precisamente es de especial interés la figura de fray Juan Barrios, obispo de Asunción, al que dedica todo un capítulo. De él nos da alguna noticia de interés, como el que había sido nombrado cronista por el rey y que escribió una *Historia de los Reyes Católicos*, de cuyos manuscrito alguien se aprovechó, sin que nos mencione el nombre, y la publicó en tiempos de Carlos I.

En general, la *Historia* de Alonso Remón es una buena fuente de datos para conocer la actuación de la Orden de la Merced en América hasta la segunda década del siglo XVII y, por supuesto, de otros aspectos que nos narra parejos a los de los propios mercedarios. Sus noticias eran tantas, que pensó en escribir un solo tomo dedicado a La Merced en América, como el mismo nos lo manifiesta en el folio 150, donde dice textualmente: "*SI FUERA DIOS SERVIDIO SE HA DE ESCRIBIR POR EL MISMO ESTILO TODO LO TOCANTE A NUESTRA RELIGIÓN EN LAS INDIAS ORIENTALES Y OCCIDENTALES*". De hecho parece que había reunido un buen material inédito del que luego se aprovecharía, como sucesor suyo en el cargo de cronista, Tirso de Molina, ya que el famoso dramaturgo nos lo manifiesta personalmente en el capítulo dedicado a los religiosos venerables de la provincia de Chile<sup>29</sup>. Allí nos dice

<sup>29</sup> T. DE MOLINA, *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes II*, Madrid, 1974, p. 75

Tirso:

"Llegaron a mis manos, entre otros papeles que el padre maestro Remón, coronista general, me dejó como a heredero de este oficio y aunque algo larga, repartiéndola por los sexenios que se siguen, cumpliremos con nuestra obligación, sin fastidios a quien se deleyta en su lectura, puesto que, por no defraudarles la memoria que merecen, atrasaremos los años en que florecieron asta enparejar con los presentes<sup>30</sup>".

## 5. Epílogo.

La historia de Remón, como no podía ser de otra forma, es una historia providencialista, cargada de datos que ha obtenido de forma verbal o en documentos que pudo encontrar en los archivos de su Orden y en las Crónicas contemporáneas, pero donde la principal fuente ha sido, en lo que a Nueva España se refiere, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo. Por otro lado, en la historia peruana parece haber tenido en cuanta un mayor número de fuentes, de las que, como ocurrió con la *Historia* de Bernal, podría haber hallado en la biblioteca de Lorenzo Ramírez de Prado

- La autoridad de Bernal para fundamentar su obra en lo referente a la Nueva España y la utilización de otra documentación pertinente nos hace concebir una historia en la que lo predominante es la manifestación de la verdad, tal y como se entendía en aquel momento y tal y como lo había manifestado el propio Pedro de Valencia, al que conocía, respecto de la *Historia de la Guerra de Chile*<sup>31</sup>. Así, en el folio 150 nos dice el autor al hablar de los enfrentamientos entre Gonzalo Pizarro y Gasca "*a mi no me toca el hacer juicio de causas tan graves, sino solo referir lo que hallo escrito*".
- Parece que la historia de Remón todavía está imbuida de cierto espíritu humanista, tratando de huir y de dejarse seducir por lo milagrero y fantástico, a lo que fueron tan proclives las historia de las órdenes religiosas durante el Barroco, así como otras muchas de las que escribieron los cronistas. Buen ejemplo de

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> J. PANIAGUA PÉREZ, "Pedro de Valencia, cronista e historiógrafo oficial de las Indias (1607-1620)", *Anuario de Estudios Americanos* 43-2 (1996), pp. 247-248.

ello es el poner en duda el posible bautismo de Moctezuma o la negación, de acuerdo con Bernal, de la aparición y milagro de Santiago y San Pedro en la batalla que Hernán Cortés libró contra los indios de Tabasco.

- A pesar de su interés por revitalizar la labor de la Orden de La Merced, y en relación con la verdad, no se deja seducir por sus propios intereses. Trató de no ocultar, aunque a veces intentó justificarlas, todas las actuaciones de los miembros de su Orden. El paso del tiempo no parece haber sido una disculpa para dejar en el olvido ni siquiera aquellas cosas que no convenían para la imagen mercedaria. Así, aunque no lo hizo, podía haberse acogido a la afirmación de algunos cronistas que mantenían que el P. Bartolomé Olmedo había bautizado a Moctezuma, o a manifestar que los mercedarios habían sido los preferidos de Pizarro frente al dominico Valverde, u ocultar que en sus conventos se habían refugiado muchos partidarios de Gonzalo Pizarro, etc.

Debido a todo lo anteriormente expuesto y a que este es un primer acercamiento a la figura de Alonso Remón, creemos que es un autor a recuperar por nuestro proyecto, debido a la transcendencia que tuvo en su época y a las aportaciones que hizo en varios campos del saber como la historia, la biografía, la Sagrada Escritura, etc., sin olvidar su valor como autor de obras teatrales, que parece que el lo que más fama le granjeó entre el público.



*M<sup>a</sup> Isabel Viforcós Marina*

---

**El olvido del indio en el teatro eclesiástico de González Dávila**



Cuando a Gil González se le añade al título de cronista de los reinos de Castilla, obtenido en 1617, el de Mayor de Indias, allá por 1643, se hace con el preciso objetivo de hallar un continuador de la tarea encomendada a su antecesor Tamayo Vargas: la redacción de una historia de la iglesia indiana.

El cometido va a ser abordado de inmediato. En 1649 se daba ya a la impresión, en los talleres de Diego Díaz de la Carrera, el primer tomo del *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos y cosas memorables de sus sedes*, que abarcaba las iglesias del virreinato novohispano y en 1655, salía de la misma imprenta el segundo tomo, con el título *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes, en lo que pertenece al reyno del Pirv*, que es el que ahora nos ocupa.

El *Teatro peruano* va a ser abordado desde una óptica muy precisa: la exaltación de la tarea evangelizadora y civilizadora de la Iglesia en las tierras americanas, lo que implicaba, de hecho, una apología de la Corona española, dada la íntima relación que el patronato regio suponía. Así lo reconoce expresamente el cronista, en la dedicatoria que dirige a Felipe IV, en la que encomia la labor evangelizadora realizada en el Nuevo Mundo, *en mayor aumento, gloria y exaltación de nuestra madre la Santa Iglesia Romana y en mayor grandeza y admiración de los sacramentos y enseñanza de la doctrina cristiana*<sup>1</sup>.

Lo concreto del objetivo no hay duda que condiciona el desarrollo de la obra, y justifica la postura de Dávila, que al principio del capítulo dedicado a Lima, manifiesta: *No doy lugar en mi Teatro a los ritos y ceremonias con que los sacerdotes de aquella gentilidad seruían y festejauan al*

<sup>1</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, s. f.

*engaño de sus dioses... Resta que yo por menor haga notorias las hazañas de la fe católica y de sus ministros y varones apostólicos, que plantaron los estandartes della en la tierra de aquella gentilidad, vnos conquistándola con sangre en el martirio y otros con predicación y milagros... Y de lo que en particular daré quenta, será de las vidas y hechos de sus arçobispos, padres y pastores desta espiritual familia<sup>2</sup>.* Deja pues claro, desde el principio que su historia se hará desde una perspectiva netamente española y que, en consecuencia, no habría cabida en ella para las creencias y costumbres indígenas.

Tal vez la condición de clérigo de Gil González Dávila y el hecho de que su único destino, antes de trasladarse a Madrid, hubiese sido el cabildo catedralicio de Salamanca, contribuyese al énfasis del enfoque diocesano que elige para su historia. Pero, seguramente más determinante que sus circunstancias personales, resultará el tiempo en el que acomete su *Teatro*, a mitad del siglo XVII, cuando los tiempos de la iglesia evangelizadora, en la que los regulares fueron vanguardia, habían ya quedado atrás, arrumbados por la propia dinámica colonizadora y los aires impuestos por Trento y asumidos por el III concilio de Lima. El trasplante al Nuevo Mundo de la tradicional organización territorial adoptada por la cristiandad europea fue muy temprano, como lo demuestra el establecimiento de la diócesis de Santo Domingo en 1511, a la que pronto se sumaría la de Santa María del Darién, aprobada en consistorio en 1513 y erigida en 1521, y la creación de la primera archidiócesis del Nuevo Mundo, ya en 1546. Pero, sería especialmente desde el reinado de Felipe II, cuando la estructura diocesana quedaría plenamente consolidada, y la Corona, aun dentro de un marco de ambigüedad, apostaría por el reforzamiento de la autoridad episcopal y el apoyo a los clérigos, que gracias a los primeros seminarios diocesanos fueron creciendo en número y mejorando en formación intelectual y moral. La iglesia misional, vería así, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, progresivamente reducido su protagonismo, en parte por la abierta contestación que suscitaban los privilegios a ellas otorgados por León X y Adriano VI, que los cánones tridentinos contradecían, y sobre todo por el hecho de que la actividad misionera quedo reducida a las áreas periféricas, aquellas que por la belicosidad indígena, la falta de atractivos económicos o su

<sup>2</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 11r.



temple y orografía resultaban poco o nada atractivas para los asentamiento de españoles. En consecuencia, la presencia de esta iglesia tendrá un desarrollo menor. Esto no significa que no se valore y pondere la tarea de las órdenes religiosas, a las que para empezar y sin trabazón lógica ninguna con el tema fundamental, dedica una serie de folios a exaltar su origen, dignidades y desarrollo general, sin referencias directas a América<sup>3</sup>, y a las que indefectiblemente hace referencia en cada sede, anotando los conventos existentes y, ocasionalmente su labor docente e intelectual, además de emplear profusamente a sus cronistas como fuente para su historia.

Esta particular perspectiva –española y diocesana– propiciará: primero, que las referencias directas a las culturas indígenas sean escasas y segundo, que la problemática surgida en torno a los métodos de evangelización y los derechos indígenas, sea aludida generalmente de forma tangencial y superficial, cuando no queda totalmente silenciada.

### **1. Las referencias al indígena prehispánico.**

Que Dávila no está familiarizado con los distintos pueblos indígenas del virreinato, lo evidencian las pocas e inexactas menciones a ellos. Algunas veces alude a algunas de sus creencias o costumbres sin mencionarlos, como ocurre con los Muzos; otras, mentando su nombre, los sitúa de forma imprecisa como hace con los collaguas y los chocoes; y, en ocasiones llega a confusiones de bulto, como cuando habla de los chiriguanos, dándoles el apelativo de chichimecas.

Su desinterés por sus creencias y ritos no sólo lo manifiesta de forma explícita al inicio de su obra, como hemos reflejado en la cita anteriormente recogida, sino que vuelve a ratificarlo al final del capítulo dedicado a la diócesis de Santa Marta, cuando refiriéndose indirectamente a lo Muzos, interrumpe casi bruscamente la referencia a sus creencias, porque *no son para la historia*<sup>4</sup>.

En consecuencia, sólo hallaremos en su *Teatro* contadas y puntuales alusiones. La primera tiene a los sacerdotes incaicos como protagonistas; de ellos manifiesta haber reparado en que *vestían de blanco, y*

<sup>3</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 2- 4v.

<sup>4</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 65v.

*siendo muchos en número, se dexavan ver de pocos y pocas vezes; no se casauan y ayunauan mucho, y estos ayunos eran en tiempo de sementera y cosecha.* No dice de donde toma estas noticias, que pudieran proceder bien directamente o, más probablemente indirectamente, a través de la obra de Garcilaso, de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* del jesuita Blas Valera. De ser así estaríamos ante una muestra más de la peculiar forma de interpretar las fuentes que tiene Dávila, pues la imagen del sacerdocio incaico que ofrece, además de no ajustarse plenamente a la realidad, es la resultante de una síntesis entre el gran *vilahoma* y los *huancaquili*, perfectamente diferenciados en la obra de Valera<sup>5</sup>.

Acerca de las huacas y templos indígenas sólo hay dos citas expresas. Una a la laguna Guatavita, a la que llama *Gurtaritay*; de ella se limita a afirmar que *es fama que en ella está sepultada grande suma de oro y plata* y que era uno de los principales adoratorios de los incas, ignorando su pertenencia original al culto de los muiscas<sup>6</sup>. La otra, al *Coricancha* o templo del sol de Cuzco, del que únicamente apunta que era *el templo mayor donde la gentilidad honraua el engaño de sus dioses*, y, siguiendo a Cieza de León, que fue entregado a los hijos de Santo Domingo para su iglesia y convento<sup>7</sup>.

Al fin del capítulo dedicado a la iglesia de Panamá, incluye un comentario acerca de uno indios, cuya nación no concreta, que, cuando percibían un temblor en la tierra, de inmediato salían en su defensa, armados con arcos y flechas, con la firme convicción de que así la libraban de una maligna y destructiva deidad, que según González Dávila era conocida como *Noncomala*<sup>8</sup>. Sin cambiar de ámbito,

<sup>5</sup> B. VALERA, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* en *Antigüedades del Perú* (ed. de H. URBANO Y A. SÁNCHEZ), Madrid, 1992, pp. 65-71 y 81-84.

<sup>6</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 24r. El lago, situado al noreste de Bogotá, se relaciona con la leyenda de El Dorado, de la que tratan los cronistas Fernández de Oviedo, Cieza de León y Juan de Castellanos, además de algunos conquistadores como Gonzalo Pizarro, Jiménez de Quesada y Benalzázar. La convicción de que en ese lago se hallaba oculta una gran cantidad de riquezas llevó a diferentes intentos de drenaje ya desde el siglo XVI. En todo caso Guatavita no fue sino uno de los lagos sagrados de los muiscas del Nuevo Reino de Granada. J. HEMMING, *En busca de El Dorado*, Barcelona, 1984, pp. 134-143 y 255-259.

<sup>7</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 36r y P. CIEZA DE LEÓN, *La crónica del Perú*, cap. CXXI (*Obras Completas*, ed. C. SAENZ DE SANTA MARÍA, 2 vols., Madrid, 1984, p. 144).

<sup>8</sup> En realidad se trata del dios hacedor y supremo de los guaymíes, evangelizados por fr. Adrián de Santo Tomás. J. MELÉNDEZ, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran provincia de San Ivan Bautista del Perú*, T. III, libro I, cap. I, p. 72 y ss.

unas líneas más abajo, al tiempo que se hace eco del gran fruto evangelizador del dominico fr. Adrián de Santo Tomás, comenta, de pasada, que: *los indios de esta provincia tenían conocimiento de vn dios, mas no del verdadero, qve gobernaua el mundo y crió el cielo y la tierra, y estas verdades las acompañauan con mil malicias y engaños y daños positiuos de su alma*<sup>9</sup>. Curiosamente, aunque, por tres veces recoge referencias a la creencia en un *hacedor*, superior a las deidades astrales, no establece relación alguna entre las naciones de indios que la profesan –chibchas, muzos e incas–, lo que no deja de ser una señal más del carácter inconexo de su obra, construida por suma y amalgama de materiales, sin más vinculación que su fin apologético ni más trabazón que su organización diocesana. La última noticia sobre creencias indígenas hace alusión a los naturales del Paraguay, cuyos *dioses principales eran el sol y la luna, y vna multitud de dioses pequenuelos, que tenían en diferentes adoratorios... para que intercediesen con el sol y la luna, fuesen propicios en sus demandas y súplicas*<sup>10</sup>.

Más esporádicas son todavía las referencias al carácter y talante de los indios. Sólo hay tres expresas: la primera, sobre los naturales de Nueva Granada, a los que pinta como *de ingenio prestante en aprender las artes liberales y mecánicas*<sup>11</sup>; la segunda, sobre los de Panamá, a los que describe como *apersonados, grandes entalladores y pintores y muy deuotos del trabajo y enemigos de la ociosidad*<sup>12</sup>; la tercera, rompiendo con el positivo tono de las anteriores, se hace eco del cambio experimentado por los indios del área paraguaya, tras la evangelización jesuita, ya que *en su idolatría, amauan la ociosidad en sumo grado*<sup>13</sup>.

Como se ve, las muestras son tan pocas e imprecisas, que resultan insuficientes para sacar otra conclusión acerca del concepto que Dávila pudo tener de la cultura del indio prehispánico, que no sea su general desinterés. Esta impresión se refuerza al comprobar que en sus fuentes no hay más obras de interés indigenista que los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Es verdad que en el apartado dedicado a la ciudad de La Plata, hace memoria de una obra sobre los ritos y

<sup>9</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 60v-61r.

<sup>10</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 94r.

<sup>11</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 24r.

<sup>12</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f.. 56r

<sup>13</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 94r.

ceremonias de los indios del Perú que atribuye al obispo fray Tomás de San Martín, aunque tal vez se refiera a la *Relación de Antigüedades* compuesta por fray Domingo de Santo Tomás, al que confunde con el citado prelado, y que sirvió de fuente a Cieza de León y Bartolomé de Las Casas, pero en ningún momento afirma haberla consultado<sup>14</sup>. Lo mismo ocurre con la obra de fray Tomás de Ortiz, *Relación curiosa de la vida, leyes, costumbres y ritos, que los indios observan en su policía, religión y guerras*, que recoge, sin dar título exacto, al tratar el episcopado de Santa Marta<sup>15</sup>. Naturalmente que en algunas de las fuentes eclesiásticas usadas por Gil González, se contienen, como no podía ser de otra manera, noticias sobre los indígenas, pero de ellas se limita a tomar algunos datos puntuales y a asumir el tono laudatorio de la acción civilizadora de los religiosos, que al cristianizar al indio lo pone en trance de alcanzar su plena dimensión de hombre, inexorablemente identificada con la occidentalización o hispanización de costumbres y creencias. Así de Calancha y su *Coronica moralizadora del Orden de San Agustín*, se vale para hablar del martirio de Domingo Ortiz y de Antonio Ruiz y su *Conquista Espiritual*, para referir la tradición de la predicación apostólica de Santo Tomás o la transformación experimentada por los indios del Paraguay tras la acción evangelizadora de la Compañía.

## 2. El indio tras la conquista.

El olvido del indio se hace más clamoroso si, dejando a un lado el número de menciones a su estadio prehispánico, analizamos la cuestión desde la perspectiva colonial.

La primera cuestión a ponderar es la constatación de que ni en el repertorio de preguntas que acompañaba a la cédula de 1635, enviada para recavar información para la historia eclesiástica que tenía encomendada Tamayo de Vargas, ni en el que en 1648 realizó nuestro cronista, como complemento a la cédula que ese mismo año se despachó al Nuevo Mundo con idéntico propósito, se incluye pregunta alguna sobre los naturales, salvo la undécima del primero de ellos, en la que se inquiere sobre la cantidad de seminarios existentes para su formación. El vacío pudiera ser imputable a la voluntad de conferir

<sup>14</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 32.

<sup>15</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 63v.

un carácter monotemático a ambos interrogatorios, pero tal explicación se revela insuficiente tan pronto como constatamos la presencia en el de Dávila de diferentes preguntas sobre el clima, temple, producción, mercados y fisonomía urbana de las diferentes sedes, cuestiones que se nos antojan más propias de la historia natural y, desde luego, menos ligadas a la historia eclesiástica indiana, que la suerte y situación de los indios, cuya evangelización se reconocía como la primera y principal justificación del dominio español sobre el Nuevo Mundo<sup>16</sup>. Cuando Gil González recibe el encargo de componer su *Teatro* existía ya una cumplida información sobre diferentes temas relativos a los indígenas, lo que tal vez haría considerar innecesarias, nuevas averiguaciones en torno a los naturales. En efecto, en los cuestionarios para las relaciones elaboradas en 1530, 1533, 1572 y 1604, se incluyen preguntas referentes tanto al periodo prehispánico, como al colonial, en torno a su demografía, a su régimen político y tributario, a sus creencias y supersticiones, a las encomiendas y trato que reciben de los encomenderos, y a la situación de las doctrinas<sup>17</sup>. Además desde las primeras denuncias de Montesinos y Las Casas, se multiplicaron los memoriales e informes, realizados por misioneros, gobernadores, visitadores y oidores “en descargo de su propia conciencia y de la real”, y con la situación del indio como temática principal. Para más abundamiento, en el ámbito geográfico que nos ocupa, es obligado recordar los esfuerzos realizados, desde 1569, por el virrey Toledo, para conocer el vasto territorio de su jurisdicción, que se concretarían en una visita general que se prolongaría por espacio de cuatro años<sup>18</sup>; de ella serían fruto, total o parcial, los memoriales de Pedro Sarmiento de Gamboa (*Segunda parte de la historia general llamada Índica*, 1572) y de Molina El Cuzqueño (*Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, 1575), amén de la magna obra de Acosta, *Historia natural y*

<sup>16</sup> F. SOLANO (ed.), *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias. Siglos XVI/XIX*, Madrid, 1988, pp. 112-119.

<sup>17</sup> F. SOLANO, “Significación y tipología de los cuestionarios de Indias”, *Cuestionarios para la formación de las relaciones...*, pp. XXXVII-L y en la misma obra P. PONCE LEIVA, “Los cuestionarios oficiales: ¿Un sistema de control de espacio?”, pp. XXIX-XXXV.

<sup>18</sup> De la amplitud y profundidad de la visita dada idea “La instrucción general para los visitadores”, dada por el Virrey Toledo en Lima en 1569, que se halla transcrita en J. SARABIA VIEJO (ed.), *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1569-1574*, Sevilla, 1986, pp. 1-39.

*moral de las Indias*, impresa en Sevilla en 1590<sup>19</sup>. Pero, si los escritos aludidos son prueba fehaciente del amplio conocimiento que las autoridades hispanas, particularmente el Consejo de Indias, tenían de la cuestión indígena, no lo es de que nuestro clérigo conociese esa realidad, con lo que la conclusión a la que llegamos vuelve a incidir en su manifiesto desinterés por la realidad indígena.

Es verdad que, las grandes cuestiones en torno a los justos títulos de la conquista, la naturaleza del indio, la licitud de la encomienda y el servicio personal, que habían llenado los dos primeros tercios del siglo XVI, se podían considerar ya superadas por el proceso, abierto con las Leyes Nuevas (1542), en las que el concepto de conquista es sustituido por el de descubrimiento, continuado por la Junta de Valladolid (1550/51), con su condena de las guerras ofensivas y la derrota de las tesis de Sepúlveda, y cerrado con la promulgación, en 1573, de las ordenanzas ovandinas, que expresamente ponían fin a las expediciones ofensivas y expansivas. En el territorio peruano, los hitos de ese proceso estuvieron marcados, por un lado, por la tarea organizadora y pacificadora de Vaca de Castro, primero, la Gasca, después, y finalmente por la ingente labor administrativa del Virrey Toledo; por otro lado, por la actividad realizada en pro de la dignificación del indio por los concilios limenses, y, especialmente, por el tercero, presidido por Toribio de Mogrovejo (1582). Como resultado, la polémica había perdido actualidad, relegándose a áreas muy concretas, como la araucana, donde la controversia en torno a la guerra defensiva u ofensiva, la mantendría candente hasta bien entrado el siglo XVII, o a cuestiones puntuales como la equidad de la tributación indígena. Pero no debe olvidarse que la historia de nuestro cronista, aunque hija del momento en que se elabora, debería ser fedataria de unos acontecimientos que se desarrollan desde los tiempos de la conquista hasta 1655 y, por tanto, en ningún caso la falta de actualidad de estos temas sería causa suficiente para la su marginación y olvido.

En línea con lo expuesto, resulta ciertamente llamativa la limitada referencia a Bartolomé de Las Casas<sup>20</sup>. Sólo se registra una mención

<sup>19</sup> Sobre la importancia del virrey Toledo en la elaboración de las crónicas peruanas: F. PEASE, *Las crónicas y los Andes*, Lima, 1995, particularmente pp. 35-39.

<sup>20</sup> Si se ocupa de él como prelado de Chiapas en el Tomo I del *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*, dedicado a Nueva España y dado a la imprenta en  
(cont.)

en todo el tomo y ésta gira en torno a la disputa mantenida ante el Emperador, por el dominico y el obispo panameño Juan de Quevedo, en la sesión celebrada en Barcelona el 12 de diciembre de 1519. Obviando cualquier tipo de posicionamiento, Dávila sólo apunta que verso sobre *la libertad de los indios, en que el obispo quedó convencido y el Casas con la victoria*<sup>21</sup>. En cabal coherencia con el limitado espacio concedido a las tesis lascasianas, la sistemática campaña desatada contra las expediciones de conquista en el Perú, no le merece más comentario que una velada crítica *a la sed de oro y plata* con que los españoles habían entrado en Cuzco; crítica que rápidamente neutraliza con un relato, tomado de Garcilaso<sup>22</sup>, en el que refiere como un soldado que se había hallado en la conquista desde el tiempo de Cajamarca y que había regresado a España con una considerable fortuna, después de haber contribuido a la conversión del indio que le acogió en Cuzco, por escrúpulo de conciencia, se dirigió al Emperador, como *señor de aquel poderoso imperio*, para que aceptase la restitución, ante el temor de que no hubiesen sido *bien ganados*<sup>23</sup>.

De las *Leyes Nuevas*, a pesar de su gran trascendencia tanto por los temas regulados por ellas -fin de las encomiendas, nacimiento del virreinato peruano y de la Audiencia de Lima- como por el hecho de haber sido causa directa del recrudecimiento de las guerras civiles, se conforma con apuntar: *El 8 de noviembre de 1542 se dieron leyes a los del Pirú, que llamaron ordenanças*. Contrasta tan sucinta alusión con la amplitud concedida a la tarea y personalidad de la Gasca, como vencedor de Gonzalo de Pizarro, a cuya ambición imputa los desórdenes peruanos<sup>24</sup>, lo que no hace sino abundar en la perspectiva exclusivamente hispana de la historia eclesiástica de Dávila.

Para no extendernos demasiado en la casuística de las omisiones y subestimaciones de González Dávila, centraremos éstas en dos aspectos que consideramos de especial interés en el marco la historia eclesiástica:

1649, dedicándole de la p. 190 a la 193.

<sup>21</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 57v.

<sup>22</sup> GARCILASO, EL INCA, *Comentarios Reales*, Segunda parte, Libro II, cap. VIII, pp. 90-92.

<sup>23</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 39

<sup>24</sup> A la Gasca dedica los ff. 8 y 9r de su *Teatro...*

1) La escasa relevancia concedida a las reuniones conciliares, pieza clave en la tarea episcopal, que cuando no silencia absolutamente, como ocurre con los concilios IV y V de Lima, reduce a una vaga alusión, como hace con el I y II de Lima, presididos por Jerónimo de Loaysa, y con los convocados por Arias Ugarte en Santa Fe de Bogotá en 1625 y en Charcas en 1629<sup>25</sup>. Esta actitud resulta difícil de comprender incluso desde la óptica diocesana e hispana de su historia, sobre todo por lo que se refiere al III Concilio de Lima (1582), al que alude, al tratar de la actividad pastoral del arzobispo Mogrovejo, con un lacónico *celebró un concilio*<sup>26</sup>, ignorando absolutamente su ingente labor doctrinal y disciplinar. Desde luego que Dávila no gozaba todavía de perspectiva suficiente como para comprender totalmente la trascendencia del mismo, pero su condición clerical le hubiera permitido ser más certero con su valoración, de haber tenido la inquietud de consultar sus constituciones<sup>27</sup>.

Si tal es el tratamiento de la única reunión conciliar del virreinato que alcanzó el reconocimiento regio y pontificio, ¿qué podemos esperar de los numerosos sínodos celebrados en el periodo que abarca su historia?. Efectivamente, no recoge referencia alguna a la intensa tarea sinodal del arzobispo D. Toribio<sup>28</sup>, ni a la desarrollada por Hernando de Trejo y Sanabria en Tucumán<sup>29</sup>, ni al importante sínodo que en Santa Fe presidiría fray Juan de Barrios en 1556, en el que llegaron a plantearse temas tan comprometidos como la conveniencia de acudir directamente a Trento para instar a Roma a que se definiese sobre la legitimidad de la conquista y la obligatoriedad de la restitución<sup>30</sup>; el silencio se cierne igualmente sobre los sínodos presididos

<sup>25</sup> Sobre estas reuniones conciliares: F. MATEOS, "Los dos concilios limenses de Jerónimo de Loaysa", *Missionalia Hispanica* 4 (1947), C.E. MESA, "El arzobispado de Santa Fe de Bogotá (1562-1625)", *Missionalia hispanica*, 120 (1984), pp. 249-291 y B. VELASCO BAYÓN, "El concilio provincial de Charcas", *Missionalia Hispanica* 21 (1962), pp. 1-56.

<sup>26</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 14v.

<sup>27</sup> P., *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, 1970 y F. TINEO LEONARDO LISI, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990.

<sup>28</sup> J. TORRES, *Sínodos diocesanos de Santo Toribio 1582-1604*, CIDOC, 1970.

<sup>29</sup> J. ARANCIBAY y N. DELLAFERRERA, *Los sínodos del Antiguo Tucumán celebrados por fray Fernando Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*, Buenos Aires, 1979.

<sup>30</sup> Acerca de este prelado: J. RESTREPO POSADA, "El Ilmo. Señor D. Fr. Juan de los Barrios", *Boletín de Historia y Antigüedades*, 42 (1955), pp. 457-473; M. G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, 1960; y E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, 1979, pp. 259-262.



por Juan de Valle en Popayán, sobre el realizado por Carlos Marcelo Corne en Trujillo, en 1623, y sobre el chileno, reunido en 1626 por Francisco González de Salcedo en Santiago<sup>31</sup>. Los olvidos son muchos, porque la relación podría extenderse a algunos ejemplos más, pero todavía más llamativo es el laconismo con que se citan, cuando se recoge su realización, como ocurre con los sínodos quiteños de Luis López de Solís<sup>32</sup> o al reunido por Francisco de Verdugo en Huamanga. La escasa relevancia concedida a estas reuniones eclesiales choca con el carácter eminentemente diocesano del *Teatro* y, desde luego, desatiende una de las principales vías de promoción del indio<sup>33</sup>.

2) El otro tema al que nos referíamos, es la preocupación indigenista de los prelados, que no tiene más presencia que las vagas alusiones al amor que los indios profesaban al obispo o al bien que éste hizo a sus ovejas<sup>34</sup>. En algunos casos la falta de referencias resulta especialmente estridente, como sucede con el arzobispo Jerónimo de Loaysa, del que nada se dice de sus explícitas condenas a la violencia de las conquistas y al servicio personal del indio, y muy poco de su contribución a la tasa de tributos llevada a cabo por comisión de La Gasca, a pesar de reconocer que con ella Perú *començó a vivir con ley y rey, y cesso el abuso y gusto de cada vno*<sup>35</sup>. Lo mismo ocurre con el obispo de Popayán Juan del Valle, impulsor con sus denuncias de la visita de Tomás López Medel para garantizar la equidad del tributo indígena<sup>36</sup>; con el obispo de Charcas fray Domingo de Santo Tomás, cuya oposición a la encomienda le llevo a un abierto enfrentamiento con los encomenderos de su diócesis y especialmente con Francisco Hernández Girón<sup>37</sup>; con el agustino Luis López de Solís, cuya preocupación

<sup>31</sup> C. OVIEDO CAVADA, "Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626 por el ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo", *Historia* 3, 1964.

<sup>32</sup> La labor sinodal de este mitrado ha sido estudiada por F. CAMPO DEL POZO y F. CARMONA MORENO, *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por fray Luis López de Solís*, Madrid, 1996 y "Los sínodos de fray Luis López de Solís y el clero indígena", *Archivo agustiniano* 193 (1991), pp. 87-114.

<sup>33</sup> J. A. BENITO, "La promoción del indio en los concilios y sínodos americanos (1551-1622)", *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, II, Salamanca, 1990, pp. 785-822.

<sup>34</sup> Sobre esta labor episcopal: E. DUSSEL *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, 1979. .

<sup>35</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 12-13.

<sup>36</sup> J. FRIEDE, *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de los indios*, Popayán, 1961.

<sup>37</sup> T. HAMPE MARTÍNEZ, "Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda de los  
(cont.)

por la dignidad de los naturales se convirtió en guía de conducta en todos sus destinos<sup>38</sup>; con Agustín de la Coruña, reconocido como uno de los grandes prelados indigenistas y del que sólo menciona sus diferencias con las autoridades civiles, achacándolas a su celo por salvaguardar la independencia de la jurisdicción eclesiástica<sup>39</sup>; con fray Antonio de San Miguel, que en su diócesis de Santiago, impulsó la visita extraordinaria del oidor Egas Venegas, en un intento de acabar con los abusos sobre los indios y con las nocivas ordenanzas de Santillana, y con el también chileno Diego de Medellín que lograría una nueva tasación, la de Martín Ruiz de Gamboa<sup>40</sup>; y ya en el siglo XVII, con D. Fernando Arias Ugarte y su participación en pro de la abolición del servicio personal del indio en el Nuevo Reino de Granada<sup>41</sup>.

Pero si es clamorosa la ausencia de menciones a la tarea proindigenista de estos prelados, aún lo es más su tendencia a silenciar la tibieza demostrada por el jerónimo Martín de Calatayud a la hora de imponer las Leyes Nuevas y acabar con las pesquerías de perlas, en su obispado de Santa Marta, o la ambigua postura de don Juan de Quevedo, que parece no tuvo demasiado escrúpulo en traficar con esclavos y permitir que los indios fuesen herrados y llevados a las Antillas, mientras estuvo en su diócesis panameña, aunque una vez en España condenara la conquista y denunciara las opresiones a las que eran sometidos los naturales de Tierra Firme<sup>42</sup>.

indios en el Perú (1540-1570)", *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, II, Salamanca, 1990, pp. 355-379.

<sup>38</sup> F. CARMONA MORENO, *Fray Luis López de Solís, OSA, figura estelar de la evangelización en América*, Madrid, 1993, y "Fray Luis López de Solís, OSA. Actitud indigenista de un obispo evangelizador en América", *La ciudad de Dios*, CCV, 2-3 (1992), pp. 549-584 y S. FOLGADO FLÓREZ, "Fray Luis López de Solís o la lógica de un quehacer evangelizador", *Evangelización en América. Los agustinos*, Salamanca, 1988, pp. 61-102.

<sup>39</sup> Sobre este prelado: C. ALONSO, *Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán (+ 1589)*, Valladolid, 1993.

<sup>40</sup> Acerca de estos mitrado: M. BARRIO VALDÉS, "Antonio de San Miguel" en C. OVIEDO CAVADA, *Episcopologio chileno 1561-1815*, III, Santiago de Chile, 1992, pp. 329-361; A. HUNNEUS, *Fisonomía del pastor. Semblanza histórica del tercer obispo de Santiago y organizador de esta diócesis: Fr. Diego de Medellín (1496-1593)*, Santiago, 1990 y A. REHBEIN PESCE, "Diego de Medellín" en C. OVIEDO CAVADA, *Episcopologio chileno 1561-1815*, I, Santiago de Chile, 1992, pp. 129-150.

<sup>41</sup> E. RESTREPO POSADA, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados 1564-1819*, I, Bogotá, 1961, pp. 50-54 y E. DUSSEL, *El episcopado...*, pp. 244-245.

<sup>42</sup> A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio Sur*, Madrid, 1966, pp. 18-20 y E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano...*, pp. 38 y 42-43.

### 3. El indio como objeto de evangelización.

A la luz de lo hasta aquí comentado, parece claro que Dávila nunca pensó en el indio como sujeto y protagonista de su historia eclesiástica, tal vez sería más exacto decir, por fuerte que pueda parecer, que nunca pensó en el indio. Desconocedor del Nuevo Mundo, al que nunca estuvo vinculado hasta su nombramiento como cronista de Indias, elabora la historia eclesiástica de aquellas latitudes desde la misma óptica de sus otros teatros eclesiásticos, los destinados a historiar la iglesia de las dos Castillas. Por esa razón su interés se dirige esencialmente a los aspectos biográficos de los prelados, a su talla cultural, sus donaciones y limosnas, o a los aspectos organizativos y sacramentales de su tarea pastoral. En el ámbito de la historia de una iglesia tridentina e hispana, el indio se recupera, no como sujeto, sino como objeto-trofeo de evangelización.

Este peculiar enfoque vincula a Dávila a un concepto de evangelización no sólo diametralmente opuesto al de Bartolomé de Las Casas –un tanto periclitado ya desde el giro de la monarquía filipina–, sino alejado incluso de los planteamientos del iusnaturalismo de Vitoria y de las concepciones expresadas por Acosta en su *De procuranda indorum salute*. Poco parece haber calado en el clérigo abulense las tesis de la escuela salmantina, a pesar de su prolongada estancia en la ciudad del Tormes, en la que se instala en 1592 y en la que permanece hasta 1618, y poco, igualmente, la formación recibida en las aulas jesuíticas durante su estancia en Roma..

Partiendo de la plena aceptación del principio *extra Ecclesia nulla salus*, expone lo que considera más significativo de la gran hazaña realizada por la Corona en orden a implantar el catolicismo y extender la Iglesia. Desde esa óptica no hay cabida, en efecto, para los aspectos etnográficos, ni para las tareas de dignificación humana de los naturales del Nuevo Mundo. El verdadero centro de la historia ha de girar en torno al triunfo de la Iglesia, manifestado en sus catedrales, sus poblados conventos, sus obras benéfico- asistenciales, sus colegios y universidades, y el creciente empuje de la iglesia clerical. Por eso, apenas hay lugar para la América marginal, la iglesia de misión, que salvo excepciones, como las referencias a las reducciones jesuitas del Paraguay, queda totalmente relegada, frente a la América nuclear, hispanizada y cristianizada. Sin ánimo de establecer un paralelismo directo, nos parece sintomático que la archidiócesis de Lima, por su

condición de sede virreinal, ocupe el 21% del total de la obra.

La consolidación de la presencia de la iglesia fue desde luego el resultado de un proceso no exento de peligros y graves obstáculos y como prueba de ellos, Dávila incluye en su obra una relación de *varones ilustres que han padecido martirio por la fe católica en el reyno del Perú*, lista en la que son mayoría los jesuitas muertos en el ámbito paraguayo<sup>43</sup>; además, sin cargar excesivamente las tintas, ni en número ni en tono narrativo, salpica su historia con noticias sobre algunos otros mártires como el agustino Diego Ortiz, que perdió la vida en Vilcabamba, su compañero fray Marcos de Niza, ahogado en Chuquisaca, el mercedario Francisco Ruiz, muerto a manos de unos indios en Santa Cruz de la Sierra, fray Juan Salazar, martirizado por los chiriguano o fray Martín Abad, asesinado por los indios del Choco<sup>44</sup>. A estos ataques sacrílegos contra los misioneros, añade una única alusión a profanaciones de objetos sagrados, la de un indio que murió reventado por haber bebido chicha en un cáliz robado del convento de la Merced de Santiago de Chile<sup>45</sup>.

Relativamente más abundantes son las alusiones a intervenciones milagrosas. La mayoría son de carácter genérico y se limitan a ponderar los milagros realizados por fray Ponce de León en la conversión de los indios del Marañón, por fray Francisco Solano, fray Luis Beltrán o el arzobispo Toribio Mogrovejo<sup>46</sup>. Pero algunos de ellos se narran con verdadero por menor. Así, por ejemplo la intencionada embestida de un toro a un excomulgado, por pretender participar, sin haber solicitado la absolución, en los actos religiosos que se desarrollaban, en el convento cuzqueño de Santo Domingo, en honor de San Marcos, para general admiración de indios y españoles<sup>47</sup>; el obrado con el pozo del claustro del convento de las Bernardas de la Santísima

<sup>43</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 104.

<sup>44</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 29, 52 y 104r. T. APARICIO LÓPEZ, *Fray Diego Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid, 1989.

<sup>45</sup> La historia, tomada de fr. Marcos Salmerón, se recoge en G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 84r.

<sup>46</sup> Noticias de algunas de estas figuras: GALDUF BLASCO, V.: *San Luis Beltrán, el santo de los contrastes*, Barcelona, 1961; V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sudamérica 1-2*, Madrid, 1957; J. GARCÍA ORO, *San Francisco Solano*, Madrid, 1988.

<sup>47</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 38v-39r.

Trinidad de Lima, que reboseó agua para consuelo *de todos los estados*<sup>48</sup>; o el obrado por San Agustín, devolviendo la salud a un cacique de Nueva Granada, por intercesión de fray Alonso de la Cruz, que fue ocasión para que se bautizase él *y a su semejanza muchos de sus vasallos y súbditos*<sup>49</sup>.

Martirios y milagros aparecen como los instrumentos que permitieron transformar en *hijos de la gracia a los que poco antes eran de la muerte y de la ira*, y Dávila lo subraya insistente e intencionadamente en su historia, porque son el principal fundamento de legitimación moral y jurídica de la presencia hispana en Indias. Pero la prueba fehaciente del éxito de la tarea evangelizadora sólo cabe medirla a través del acceso a los sacramentos. González Dávila centra su atención fundamentalmente en el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Los dos primeros sólo aparecen desde una óptica cuantitativa, de manera que las alusiones genéricas a la muchedumbre de indios bautizados, se alternan con cifras concretas de sacramentados, como verdadero ranking de eficacia pastoral. Así el resultado de la predicación jesuítica en Paraguay, Tucumán y Buenos Aires se reafirma a partir de los 94.990 nativos bautizados hasta 1636, y la eficiente labor doctrinal desarrollada por el episcopado en Cuzco, con los 97.478 *indios de confesión* y los 73.365 confirmados que había en tiempos de D. Juan Alonso de Ocón<sup>50</sup>. La confirmación no despertó más problemas que los derivados de la escasez de vicarios y crismas por la extensión de la diócesis o lo espaciadísimo de las visitas pastorales. Respecto al bautismo sí fue centro de discusión y objeto de detenida atención de los concilios limenses<sup>51</sup>. La conquista dio paso a dos posturas contrapuestas: 1) la “bautismalista”, con la que tienden a identificarse los franciscanos, que se decantan por una sumaria instrucción y un ritual bautismal simplificado al máximo, en aras a abrir la puerta al mayor número de naturales en el menor tiempo posible, para que, hechos miembros de la iglesia, hallasen expedito el camino de la salvación. 2)

<sup>48</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f.13r.

<sup>49</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 24v.

<sup>50</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 34r, 53v.

<sup>51</sup> Sobre la controversia que rodeó a la práctica sacramental de los indios: D. BORBIO GARCÍA: “Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI” y F. R. AZNAR GIL, “La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI”, ambos en *Evangelización en América*, Salamanca, 1988, pp. 7-165 y 167-240.

la “evangelizadora”, en torno a la que se alinean agustinos, dominicos y jesuitas, partidarios de que la administración de las aguas bautismales fuera el resultado de un proceso catecumenal que permitiera garantizar la consciente aceptación de Dios y de los principales artículos de fe, y la conversión a unas pautas de comportamiento acordes con las propuestas por la Iglesia. Los teólogos salmantinos intervinieron en la polémica decantándose por la segunda postura y los concilios limenses, en línea con las juntas eclesiásticas mexicanas, se encargaron de adaptar a la realidad peruana las exigencias teológicas. Dávila, sin embargo, no se ocupa en ningún momento de la cuestión, aunque sí incluye referencias, no siempre exactas, a los esfuerzos por elaborar catecismos que garantizaran la eficacia y la homogeneidad doctrinal. Entre las referencias inexactas hemos de incluir la *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en Nuestra Santa Fe*, que atribuye a Toribio de Mogrovejo<sup>52</sup>. Consecuencia del III Concilio Límense, la versión castellana fue obra del jesuita Acosta, que la redactó tomando como base el de Pío V, y en la traducción al quechua y al aymará intervendría el también jesuita P. Bárcena, se publicó, en Lima en 1584<sup>53</sup>. En tono un tanto ambiguo alude al *Catecismo doctrinal para los indios*, que dice compuesto en quechua por fray Tomás de San Martín, aunque en realidad fuera resultado de la experiencia evangelizadora de varios dominicos<sup>54</sup>. Sin embargo no recoge nada del elaborado por Zapata de Cárdenas en 1576, ni del de fray Dionisio de Sanctis o el de Agustín de Coruña<sup>55</sup>.

Mayor atención presta a la Eucaristía y al problema de si los indios debían de ser o no admitidos a la comunión. Trata el tema en la diócesis de Lima, en concreto en el obispado de Gonzalo del Campo, ponderando lo mucho que el prelado se preocupó de dejar estableci-

<sup>52</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 14v.

<sup>53</sup> P. TINEO, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, 1990, pp. 380-412.

<sup>54</sup> L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Valladolid, 1992, p. 206.

<sup>55</sup> Sobre estos catecismos: C. ALONSO, *Agustín de Coruña, segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid, 1993, pp. 42-63; J. SÁNCHEZ HERRERO, “Alfabetización y catequesis dominicana en América durante el siglo XVII”, *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, 1990; J.I. SARANYANA, “Estudio Histórico doctrinal del catecismo de fray Luis de Zapata de Cárdenas (1576)”, *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo*, Madrid, 1990, pp. 343-354.

dos, en las diferentes parroquias sagrarios, donde se pudiese tener dignamente reservado el pan eucarístico, y de poner remedio a la escasa preparación de los indígenas para acercarse a la comunión, siempre impulsado por la inquietud manifestada por Clemente VIII, del que Campo había sido camarero, acerca de *que no tendría satisfacción de que los indios fuesen verdaderos católicos hasta que comulgasen en la Pascua*<sup>56</sup>. Con más detenimiento y por menor, refiere cómo en la archidiócesis de Nueva Granada, siendo prelado fray Cristóbal Torres, en el marco de la solemne celebración de la octava del Corpus, el jesuita encargado del sermón, instó al arzobispo, con argumentos evangélicos y citas de San Ambrosio, a convertirse en auténtico *christoforo*, dejando a los más de 24.000 indios de la zona, dispuestos para la comunión<sup>57</sup>. Como es norma a lo largo de su obra, ni se implica con juicio alguno, ni plantea el tema en los términos teológicos y generales en los que realmente se desarrolló, en consecuencia nada expresa sobre la evolución experimentada por la iglesia peruana, que desde la prohibición de la recepción generalizada de la eucaristía a los indios adultos, aprobada en el I Concilio de Lima (1551-52), irá suavizando su postura, al compás de la creciente instrucción de los nativos, como muestran las disposiciones del II Concilio limense que admite a la comunión a todo aquel que conste *estar legítimamente confesado*, hasta llegar, con el tercer concilio, al pleno reconocimiento de la capacidad, el derecho y hasta el deber de los nativos, de frecuentar la comunión<sup>58</sup>. Lo tardío de las referencias ofrecidas por Dávila evidencia la distancia que media entre teoría y praxis: la norma fijada en 1582, todavía no se aplicaba de forma general cincuenta años más tarde. Por otro lado, es obligado puntualizar que no fueron los jesuitas los únicos religiosos que mostraron una actitud abierta, basándose en la concepción de la eucaristía como alimento de los débiles e imperfectos, pues con este argumento coinciden también agustinos y franciscanos. De la sensibilidad mostrada hacia la recepción de la comunión por el obispo

<sup>56</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 16v-17r. P. CASTAÑEDA DELGADO: "Don Gonzalo del Campo. Canónigo de Sevilla y arzobispo de Lima", *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, II, La Rábida, 1981 y R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, II, pp. 329-335.

<sup>57</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, f. 28. J. RESTREPO POSADA: *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados 1564-1819*, Bogotá, 1961.

<sup>58</sup> P. TINEO, *Los concilios limenses...* y A. GARCÍA GARCÍA, "Salamanca y los concilios de Lima", *Evangelización en América*, Salamanca, 1988, pp. 241-348.

Cristóbal de Torres, a pesar de su condición de dominico y de ser esta Orden la que mantuvo una postura más restrictiva al respecto, surgiría la misión encomendada a los PP. Coluccini y Dadey, *que hicieron maravillosos efectos en la disposición de las almas de los indios para llegar... a la mesa del gran Padre de familias*, de la que Dávila se hace eco, y la *Lengua Eucarística del hombre bueno* que publicó el doctor Cristóbal de Areque y Ponce de León en Madrid, en 1665, diez años después de la impresión del *Teatro* que nos ocupa<sup>59</sup>.

Finalmente, por su estrecha vinculación con la autenticidad de la conversión del indígena, también incluye alguna alusión a las campañas contra las prácticas idolátricas, aún muy lejos de ser erradicadas. El cronista encomia las destrucciones de adoratorios emprendidas en el arzobispado limeño en tiempos de Jerónimo de Loaysa y en Popayán durante la prelatura de Agustín de Coruña, así como la labor desarrollada por el franciscano Jerónimo de Oré en su etapa de misionero en Collaguas, en cuyo partido *descubrió muchos adoratorios de ídolos y vna sala de bronce del tiempo de los reyes ingas, de que se fundieron campanas para diferentes iglesias*<sup>60</sup>. Tampoco en este ámbito aventura juicio alguno sobre el problema, limitándose a reflejarlo como prueba del incansable celo doctrinal de obispos y curas doctrineros.

#### 4. Conclusiones.

Dado que sólo se ha abordado el análisis del tratamiento de indio en un marco concreto, el del *Teatro peruano*, las conclusiones a las que hemos llegado están sometidas a cierta provisionalidad. El estado en que González Dávila se hallaba cuando abordó esta obra, era ya muy precario, a su avanzada edad –en torno a 85 años– se unía su débil estado de salud y ciertas dificultades de audición y de visión. Estas deficiencias no hay duda de que redundaron en una menor calidad de su obra, detectable ya no sólo en su contenido, sino incluso en su impresión. Por eso, es posible que el análisis –hoy en proceso– del teatro novohispano publicado seis años antes, nos obligue a matizar la generalizada impresión de desafección hacia el indio y hacia las tareas indigenistas de la Iglesia, que hemos extraído de este segundo tomo.

<sup>59</sup> Sobre esta problemática: C. BAYLE, “La comunión entre los indios americanos”, *Missionalia Hispanica* 1 (1944), pp. 13-72.

<sup>60</sup> G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro...*, ff. 13, 76r, 88v.



- Dávila es sin duda un cronista idóneo para una historia eclesiástica apologética, al servicio de la Corona como impulsora de la obra civilizadora en el Nuevo Mundo, por eso en sus páginas no hay lugar para el indio como sujeto de su vida y sus creencias. Su presencia tiende a esconderse tras las millaradas de bautismos y confirmaciones. No le denigra, ni le niega su plena condición humana, simplemente le ignora, desentendiéndose de la problemática de su dignificación. Sólo vuelve a él esporádicamente, como protagonista puntual de martirios o milagros o como niño crédulo arrastrado por sus idolatrías.
- La opción evangelizadora con la que parece identificarse resulta un tanto anacrónica y algo sorprendente en un prebendado catedralicio que comparte tiempo y espacio con la tercera generación de la escuela salmantina y que, a pesar de manifestar una rendida admiración por la Compañía, no da muestra de conocer la obra de José de Acosta, sobre el que pesa el más clamoroso silencio, incluso sobre el destacado papel desempeñado en el III Concilio de Lima y en la consolidación de la presencia jesuítica en el virreinato.
- El carácter historiográfico de su obra le aleja claramente de las corrientes humanistas, vinculándole estrechamente al barroco. Aparentemente comparte con el humanismo la visión de la historia como maestra de la vida y de hecho así lo manifiesta en la cita de Casiodoro que preside su obra y especialmente en la glosa de la misma en la que Dávila manifiesta: *Nemo potest praesentia recte disponere, nemo providere futuris, nisi, qui de praeteritis multa cognoverit*. Pero del desarrollo de la obra que nos ocupa se infiere con claridad su fin panegirista y apologético a cuya consecución sacrifica todo lo que pueda servir de desdoro a la gran hazaña épica de la conquista espiritual y temporal del Nuevo Mundo.
- Su peculiar concepción historiográfica resulta perfectamente acorde con la concepción de “iglesia nacional”, que se había comenzado a gestar desde la época de Felipe II, fortaleciéndose en los reinados siguientes a través de signos especiales de identidad, tales como el immaculismo o los plomos del Sacromonte<sup>61</sup>. Dávila asume la mentalidad de su tiempo y compone una

<sup>61</sup> A la conformación de esta mentalidad se ha acercado G. MOROCHO GAYO con  
(cont.)

historia barroca al servicio de una idea igualmente barroca: *España, pueblo dilecto de Dios*. La glosa que nuestro cronista hace al comienzo de su obra, a propósito de una cita de Gilberto Genebrardo en la que enfatiza el papel reservado por Dios a los españoles *para consumir y acabar infieles y paganos*, viene a reafirmarnos en tal opinión<sup>62</sup>.

En definitiva, el *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales... en lo que pertenece al reyno del Perú*, es la historia de una iglesia diocesana, hispana, tridentina, que de indiana sólo tiene su escenario referencial. Lo que resulta difícil de precisar es hasta qué punto esta concepción es reflejo de la postura personal de Dávila o reverberación de un ambiente y resultado de un oficio, el de Cronista Mayor, creado por la Corona para garantizarse una historia oficial, que a mitad del XVII, sólo podía concebirse como instrumento de gloria de la monarquía católica.

*Isabel Arenas Frutos*

---

**La Ilustración y el nuevo universo cultural de México en la época del arzobispo Lorenzana**



Una de nuestras líneas primordiales de investigación ha sido la labor de los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias; dentro de ésta, y desde hace ya varios años, nos venimos dedicando especialmente al tema del monacato femenino en el virreinato de la Nueva España, durante la época colonial, fruto del cual, han sido diferentes trabajos y publicaciones.

Una constante en éstos últimos, al analizar el siglo XVIII, gira en torno al choque experimentado en los distintos conventos de monjas al propugnarse el cambio de la llamada “vida particular” al de la “vida común” de sus moradoras. Desde 1767, los obispos de varias diócesis metropolitanas aplicaron diversas modificaciones en las órdenes religiosas sometidas a su jurisdicción, y cuando algunos de estos prelados fueron trasladados al virreinato novohispano, llevaban la decisión de realizar allí estas mismas reformas<sup>1</sup>, que se plasmarían finalmente en cuanto a los cenobios femeninos se refiere, en las Actas del IV Concilio Mexicano, celebrado en 1771<sup>2</sup> y que fue presidido por el arzobispo Don Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, metropolitano de la provincia mexicana (1766-1772)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M<sup>a</sup>. J. Sarabia Viejo e I. Arenas Frutos, “¿Olla común? El problema de la alimentación en la reforma monacal femenina. México, siglo XVIII”, en A. Garrido Aranda (Comp.), *Los sabores de España y América*, pp. 247-267, Huesca, La Val de Onsera, 1999, pp. 252 y 253.

<sup>2</sup> Lorenzana publicó la reforma en diciembre de 1769; se plasmó en las Actas del IV Concilio; la Real Cédula definitiva a su favor se promulgó el 22 de mayo de 1774 y no es en realidad hasta 1778 y 1779 en que claudicaron las monjas contestatarias. L. Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*. Madrid, Fundación Universitaria Española. Seminario Cisneros, 1975. L. Zahino Peñafort (Recop.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. México, UNAM, 1999, p. 14.

<sup>3</sup> Fue el último Concilio mexicano, celebrado con criterio regalista a consecuencia de la Real Cédula de 23 de agosto de 1769. Concluido el 26 de octubre no fue aprobado por el Consejo de Indias ni por la Silla Apostólica y quedó sin efecto lo acordado en él. M. Gutiérrez de Arce, “Instituciones de naturales en el Derecho conciliar indiano”. *Anuario de Estudios Americanos*, VI, pp. 651-694. Sevilla, EEHA (CSIC), 1949, p. 661. L. Lopetegui S.J. y F. Zubillaga S.I., *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid, BAC, 1965, p. 918. M. Rivera Cambas, *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los Virreyes, Emperadores, Presidentes y otros gobernantes que ha tenido México*. 2 vols. México, J.M. Aguilar Ortiz, 1872 y 1873, 1, p. 420. L. Zahino Peñafort (Recop.), op. cit.

¿Por qué estas correcciones planteadas? ¿Qué situaciones religiosas, mentales y culturales se desarrollaban en el virreinato novohispano y a qué eran debidas? Intentaremos en este breve análisis responder a algunas de estas interrogantes y tratar de aclarar, en lo posible, el ámbito en el que se desarrolló nuestro personaje.

### 1. El arzobispo y su época: Llegada a la mitra novohispana.

El siglo XVIII en la Nueva España fue una época de grandes cambios económicos, sociales y culturales. La etapa de Lorenzana corresponde a la entrada de los postulados de la Ilustración, cuyo afán de renovación, actitud crítica y racionalismo, transformaron no sólo la filosofía, el arte y la ciencia, sino incluso la manera de concebir el Estado. El “despotismo ilustrado”<sup>4</sup>, como se le llamó a la nueva forma de gobierno, pretendía dar un mayor bienestar al pueblo por medio de las reformas en la administración y la economía y con la creación de instituciones educativas, científicas y artísticas<sup>5</sup>. Entre éstas se podían contar la Academia de San Carlos y el Colegio de Minería, quizás en aquel tiempo el más hermoso edificio de la ciudad de México<sup>6</sup>. Carlos III había donado a la primera una hermosa colección de copias de obras maestras clásicas. Esta colección, así como la Escuela misma, en la cual indígenas, mestizos y españoles frecuentemente hijos de nobles trabajaban juntos, provocó en Humboldt la más alta admiración<sup>7</sup>.

La urbe novohispana, en esta segunda mitad de la centuria, se había desarrollado no solamente en población, al sumar algo más de 100.000 habitantes<sup>8</sup>, sino que también se había enriquecido con

<sup>4</sup> El reinado de Carlos III (1759-1788) marcará uno de los momentos de mayor esplendor en esta línea, ayudado por sus grandes ministros Aranda, Campomanes, Jovellanos (definido por Julián Marías como “la figura intelectual más importante de esta centuria”), Floridablanca...J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 3. *Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1981, p. 472.

<sup>5</sup> *La ciudad de México en el siglo XVIII (1690-1780). Tres crónicas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 23 y 24. J.P. Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Primera reimpresión. México, FCE, 1995, p. 15.

<sup>6</sup> Construido por Tolsá y que comentaremos con posterioridad.

<sup>7</sup> A. V. Davis, *El siglo de Oro de la Nueva España (Siglo XVIII)*. México, Polis, 1945, pp. 146 y 147.

<sup>8</sup> De los cuales, casi la mitad era de ascendencia europea, un cuarto reconociblemente indios (esta población aumentará de mediados a fines de la centuria en un 44%) y los demás mestizos y mulatos. La cantidad de negros era insignificante porque la importación  
(cont.)

edificios monumentales<sup>9</sup>. indicando igualmente Humboldt: “Estas obras que a menudo cuestan entre un millón o millón y medio de francos, pueden figurar en las más hermosas calles de París, Berlín o San Petersburgo”. Estos juicios provenientes de tan imparcial hombre de estudio, cuyas estadísticas, estimaciones y opiniones han sido casi completamente comprobadas en el curso del tiempo, ciertamente dan una buena impresión del estado de la ciudad en aquel entonces<sup>10</sup>. Efectivamente, las más grandes mansiones se construyeron a un costo de cien mil a trescientos mil pesos, en una colonia donde un ingreso anual de trescientos pesos se consideraba un “modo de vivir decente”. Las fachadas de estas residencias estaban cubiertas con azulejos chinos, o con las piedras rosadas, porosas, llamadas tezontle, o con grueso granito burilado en lisos remolinos. Sobre puertas monumentales de roble, tachonadas con púas de metal, se destacaban los escudos de armas familiares. Los patios interiores estaban decorados con fuentes de sirenas y figuras tomadas de la antigüedad griega y romana. La ostentación marcaba todos los aspectos de la vida social de esta élite<sup>11</sup>. En estas moradas palaciegas, vivían generalmente, aparte de la familia, gran cantidad de parientes, además de un gran número de criados y esclavos, tanto indígenas, como negros<sup>12</sup>.

Ciñéndonos pues a nuestro personaje, según Malagón Barceló, Lorenzana es uno de los individuos olvidados de su tiempo y centurias posteriores, habiendo jugado un papel de importancia tanto en la

de raza negra africana había cesado prácticamente siendo sus descendientes absorbidos por las castas. P. Castañeda Delgado e I. Arenas Frutos, *Un portuense en México: Don Juan Antonio Vizarrón, arzobispo y virrey*. El Puerto de Santa María (Cádiz), Excmo. Ayuntamiento del Puerto de Santa María. 1998, p. 187. D.E. López Sarrelange. “La población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, XII, 4, pp. 516-530, México, abril-junio, 1963, p. 521.

<sup>9</sup> A mediados de siglo se contaban 11 templos de clérigos, 10 de franciscanos, 7 de agustinos, 4 conventos dominicos y otros tantos de jesuitas, 3 de la orden militar de la Merced y de hipolitanos, 2 de carmelitas descalzos y de juaninos, 1 de betlemitas y 19 conventos de monjas; 2 colegios de minas, 7 hospitales, la iglesia de la Universidad y 9 colegios para la educación de los niños. A.V. Davis, op. cit., pp. 136 y 137.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 146 y 147.

<sup>11</sup> En esta forma constructiva floreció la llamada “churriguera mexicana”, con ornamentación exuberante y huella especial marcada por la mano de los tallistas y alarifes indígenas. A mediados de la centuria había más de treinta talleres de loza poblana en actividad. J. Kandell: *La Capital. Historia de la ciudad de México*. Buenos Aires, Javier Vergara Edit., 1990, p. 240. *Una casa habitación del siglo XVIII en la ciudad de México*. México, D.F., Secretaría de Educación Pública, 1939, p. 10.

<sup>12</sup> Esta será una característica común de vida de las grandes familias novohispanas, durante toda la etapa colonial.

vida de la Iglesia como en las cortes de Carlos III y Carlos IV, siendo calificado de manera sumamente contradictoria, para, -según este autor- pertenecer “a cierto grupo de hombres del siglo XVIII que se caracterizaron por ser inteligentes pero no geniales, estudiosos y bien preparados pero no creadores, con habilidad política pero sin perspectiva de futuro”<sup>13</sup>.

Procedía de familia hidalga perteneciente a la baja nobleza de León, nació en esta ciudad el 22 de septiembre de 1722 y falleció en Roma el 17 de abril de 1804<sup>14</sup>.

Cardenal, arzobispo de México y Toledo, embajador de España e inquisidor general. Tras sus estudios primarios con los jesuitas de León y los humanísticos con los benedictinos de Espinareda (El Bierzo), cursó Teología y ambos Derechos en las Universidades de Valladolid y Ávila, que remata en los Colegios de San Salvador de Oviedo y de Salamanca, donde llegó después a ser rector, licenciándose en Cánones en 1749 en la Universidad de Ávila. En 1750 ganó la canonjía doctoral de Sigüenza y recibió el presbiterado<sup>15</sup>. Fue un capitular diligente que desempeñó el cargo de bibliotecario, la capellanía de Ánimas y diversas comisiones. En 1754 logró otra canonjía en el cabildo de Toledo, donde le nombraron pronto vicario general interino, siendo promovido a la abadía de San Vicente y al deanato, sucesivamente. Después de ser nombrado obispo de Plasencia en 1765 fue poco el tiempo que permaneció allí, ya que al año siguiente será elevado al arzobispado de México (24º prelado de la sede), vacante por fallecimiento de su titular Don Manuel Rubio y Salinas<sup>16</sup>. Lorenzana salió de ese último destino peninsular rumbo a Cádiz<sup>17</sup>,

<sup>13</sup> Aunque este autor recopila la bibliografía conocida de este personaje, no duda en añadir que aún requiere un estudio biográfico al haber sido incluso objeto de grandes errores. J. Malagón Barceló, “Los escritos del cardenal Lorenzana”. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, nº 4. pp. 223-263, México, julio-diciembre, 1970, pp. 226-229.

<sup>14</sup> Q. Aldea Vaquero; T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (Dirs.), *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. 3 tomos. Madrid, Instituto Enrique Flórez (CSIC), 1972, 2, p. 1346. J. Malagón Barceló, “Los escritos...”, op. cit., pp. 223-225. F. Sosa, *El Episcopado Mexicano. Biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México. Desde la época colonial hasta nuestros días*. 2 vols. Tercera edición. México, Editorial Jus, S.A., 1962, 2, pp. 114-127.

<sup>15</sup> G. Sánchez Doncel, “Francisco Antonio Lorenzana, canónigo doctoral de Sigüenza”. *Hispania Sacra*, 14. Madrid, Centro de Estudios Históricos (CSIC), 1961, pp. 323-336.

<sup>16</sup> Se había distinguido por su adhesión a los jesuitas en la Nueva España a los que prestó colaboración y ayuda, al contrario que Lorenzana, como comprobaremos. J. Malagón Barceló, “La obra escrita de Lorenzana como arzobispo de México, 1766-1772”. *Historia Mexicana*, 23, núm. 3, pp. 437-465, enero-marzo, 1974, p. 442.

<sup>17</sup> Interesante el enfoque que el arzobispo da a dicha travesía. La idea de su afición  
(cont.)



embarcando en el navío el “Dragón”, juntamente con el nuevo virrey mexicano, marqués de Croix, haciéndolo éste y la comitiva su entrada en la ciudad de México, tres días después que el arzobispo. Esta coincidencia le permitió a nuestro prelado iniciar su obra pastoral sin encontrar la resistencia del poder civil, sino más bien la colaboración y el apoyo de un hombre con el mismo espíritu de reforma y progreso, exento, como Lorenzana, de cualquier compromiso en el medio en que iban a actuar y libre de todo prejuicio en un sentido u otro por tratarse de un terreno nuevo y desconocido<sup>18</sup>.

Don Carlos Francisco de Croix era flamenco, natural de Lille. Militó en Italia a las órdenes del conde de Gages y fue después gobernador militar de Galicia. Distinguido y severo, llevaba por único norte de sus acciones la disciplina y exactitud en cumplir las órdenes del monarca, al que llamaba “su amo”<sup>19</sup> y fue nombrado como 45º virrey. Al tomar posesión del gobierno esquivó los honores, fiestas y presentes que recibían los virreyes en la entrada pública y, modesto, entró sin fausto ni fiesta alguna. En vez de aceptar regalos, hizo saber al rey que eran muy poco los 40.000 mil pesos que ya tenían asignados los virreyes como sueldo y se le aumentó entonces a 60.000, cuya cantidad quedó asignada a ese alto empleo. Al término de su mandato, coincidente curiosamente con el de nuestro arzobispo (1771) y ya de regreso en España, ocupó el marqués la capitania general de Valencia, donde fue a acabar sus días<sup>20</sup>.

Lorenzana llegó a la Nueva España a fines de agosto, con otro

por la geografía, ya apuntada por Sierra Nava-Lasa en su libro, se ve confirmada en el manuscrito “Viajes que el arzobispo Lorenzana realizó para tomar posesión de las sedes de México y Toledo”. J. Méndez Aparicio, Los viajes de Lorenzana para ocupar las sedes arzobispales de México y Toledo. Años de 1766 y 1772”. *Revista Las Ciencias*, XLI, I, pp. 3-22. Madrid, 1976, p. 4.

<sup>18</sup> J. Malagón Barceló: “Los escritos...”, op. cit., pp. 228 y 229. L. Zahino Peñafort, *op. cit.*, pp. 9-21

<sup>19</sup> El espíritu de sumisión al monarca reflejado en ese concepto de considerarlo “su amo” se manifiesta en el Bando de Extrañamiento a la Compañía de Jesús, acaecido en toda la Nueva España el 25 de junio de 1767, donde recordaba que los súbditos “nacieron para callar y obedecer y no para discutir y opinar en los altos asuntos del Gobierno”. Para sofocar los motines que esa expulsión provocó y para la defensa general del reino, se enviaron en 1768 siete regimientos con un total de 10.000 hombres; se proyectó el castillo de Perote y se perfeccionó el sistema de presidios para resguardo de la frontera. M. Rivera Cambas, *op. cit.*, p. 410.

<sup>20</sup> J. Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1519-1939*. México D.F., Buena Prensa, 1941, p. 82. A. M<sup>a</sup>. de Garibay K. (Dir.), *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*. México D.F., Porrúa, S.A., 1964, p. 397 y M. Rivera Cambas, *op. cit.*, pp. 407-437.

cortejo no menos importante. Entró en la capital por Guadalupe, celebrándose allí una solemne recepción, dirigiéndose luego hacia la catedral. Tomó posesión de su cargo el 8 de septiembre, jurando sobre el Evangelio y sobre un tomo de las Actas del III Concilio Provincial Mexicano, singularidad hacia la que apunta la personalidad del nuevo arzobispo<sup>21</sup>. Recibió el sacro palio de su colega y amigo de Sigüenza y Toledo, el obispo de Puebla de los Ángeles, Fabián y Fuero<sup>22</sup>.

Ambos prelados representarán en México una postura regalista y antijesuítica que en la Corte y en ciertos sectores se había venido incubando desde los últimos años del reinado de Fernando VI y que culminaría en la expulsión de los hijos de San Ignacio<sup>23</sup> poco tiempo después de ocupar la mitra novohispana, y en una sumisión obediente de gran número de clérigos a la corona<sup>24</sup>.

## 2. El ambiente cultural del virreinato.

La Ilustración persistía en México antes de la llegada de Lorenzana. La creación del clima formativo no se debió, pues, a él original-

<sup>21</sup> El primer indicio donde apunta su veta y propósito de ilustrado aparece en la comisión que da al archivero de la catedral, ordenando la búsqueda de las desaparecidas Actas de los Concilios de los siglos XVI y XVII, investigación coronada con éxito en marzo de 1770. L. Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, pp. 113, 148 y 149.

<sup>22</sup> Lorenzana pasó diez años en la imperial ciudad formando un grupo renovador junto a Francisco Fabián y Fuero y José Rodríguez de Arellano. El primero de éstos dos, tras su actividad como prelado en Puebla de los Ángeles, regresó igualmente a la Península como arzobispo de Valencia, casi contemporáneamente a la elevación de Lorenzana a la primacía de las Españas, y, como él, sufrirá persecución en la época de Godoy teniendo que renunciar a la sede valenciana, como Lorenzana ha de hacerlo más tarde a la de Toledo. Se distinguió por su afán literario, artístico e histórico, dando su apoyo y protección a todas las empresas culturales y de mejoramiento material de sus feligreses. El segundo, Rodríguez de Arellano, es elevado más tarde al arzobispado de Burgos y los tres tomaron una posición bien definida contra los jesuitas, aduladores del monarca y ávidos por conseguir una mitra superior, como de hecho ocurrió. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*. México, D.F., Patria, S.A., 1946-1947, 5 vols, 4, p. 516. J. Malagón Barceló: "Los escritos...", *op.cit.*, pp. 227 y 228.

<sup>23</sup> Como indicamos anteriormente, fue llevada a efecto en toda la Nueva España el 25 de junio de 1767, poco antes del amanecer, siguiéndose el secuestro de sus bienes y el envío de ellos mismos a Italia, a cuyo fin fueron llevados con escolta a Veracruz para su partida. Diez se quedaron en el colegio del Espíritu Santo de Puebla por enfermos, otros treinta y cuatro fallecieron y fueron enterrados en la iglesia parroquial veracruzana. M. Cuevas, *op. cit.*, 4, p. 311. M. Rivera Cambas, Manuel, *op. cit.*, p. 410.

<sup>24</sup> Tendencia regalista, muy ajustada a los supuestos ilustrados. M. Cortés Arrese, "Memoria breve del reformador Lorenzana", en I. Sánchez Sánchez (Coord.), *El Cardenal Lorenzana y la Universidad de Castilla-La Mancha*, pp. 19-59. Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 32. J. Malagón Barceló, "La obra escrita...", *op. cit.*, p. 442.

mente. Rubio y Salinas, su antecesor en la mitra capitalina, gozó también de preocupaciones ilustradas. Se da además la coincidencia de ser mexicano el rector de la Universidad de Salamanca en aquel momento, lo cual nos da el índice de apreciación del gran momento cultural de que disfrutaba la capital azteca<sup>25</sup>.

Las diversas iniciativas extrauniversitarias, como las tertulias literarias y las publicaciones científicas, representaron en esta época la vertiente más dinámica de los partidarios del cambio social. En ellas desempeñaron los eclesiásticos un papel muy activo y frecuentemente protagonista, lo que demuestra que la Iglesia quiso actuar con iniciativa propia en el campo de las nuevas corrientes culturales<sup>26</sup>.

El nuevo espíritu penetraba en las conciencias de los novohispanos y fomentaba el gusto por la ciencia y por el afán de investigación generando el cuestionamiento de la filosofía escolástica que aún reinaba en muchos círculos. Importante elemento del proceso fue el crecimiento del volumen de libros, tanto de los impresos en México como de los importados, y el aumento del número de lectores. En 1730 funcionaban en la ciudad de México sólo dos imprentas: la de José Bernardo de Hogal y la de Miguel de Rivera. Para 1761 se les habían unido otras tres: la del colegio de San Ildefonso, desde 1748, la de Eguiara y Eguren desde 1753 y la de Felipe de Zúñiga y Ontiveros fundada en esa fecha citada (1761). Además de libros se imprimían en aquella capital varias publicaciones periódicas como el “Mercurio Volante” de José Ignacio Bartolache y las “Gacetas”<sup>27</sup> de José Antonio de Alzate y Ramírez que contribuyeron a desterrar opiniones obsoletas y a difundir los postulados de la nueva ciencia experimental<sup>28</sup>.

En cuanto a los libros importados, en 1768 la Inquisición registraba 15 librerías en la ciudad además de otras tiendas de géneros que

<sup>25</sup> L. Sierra Nava-Lasa, *op.cit.*, p. 147.

<sup>26</sup> J. González Rodríguez, “La Iglesia y la Ilustración”, en P. Borges (Dir.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. 2 vols. 1, pp. 799-811. Madrid, BAC-Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo-Quinto Centenario (España), 1992, p. 801.

<sup>27</sup> Era la única ciudad de los dominios hispánicos que, con Madrid, gozaba de una Gaceta Diaria. L. Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, p. 147.

<sup>28</sup> *La ciudad de México...*, *op. cit.*, pp. 24 y 25. Biblioteca Castilla-La Mancha (Toledo). Fondo Borbón-Lorenzana. Papeles Varios (en adelante, PV), 212 (6). Diario literario de México, dispuesto para la utilidad pública, a quien se dedica, por D. Joseph Antonio de Alzate y Ramírez...Marzo, 12 de 1768. Impreso en México en la Imprenta de la Biblioteca Mexicana. Núms. 1, 2, 3, 6, 7 (ocho ejemplares) y 8 (tres ejemplares).

vendían esta mercancía. Es también por esta época que comenzaron a emitirse los primeros edictos inquisitoriales (1764), condenando las obras de Voltaire y Rousseau por impías, erróneas y escandalosas. Finalmente, a las nutridas bibliotecas conventuales existentes, entre las que destacaba la del convento de San Francisco, se agregarían las bien abastecidas de algunos prominentes laicos como las de Bartolache y de León y Gama<sup>29</sup>, aunque estas bibliotecas particulares eran muy escasas y los amantes de la lectura solían acudir a las librerías conventuales<sup>30</sup>.

También las Sociedades Económicas, que llegaron a ser quince entre 1781 y 1819 en América, tuvieron un fuerte componente de crítica a la cultura española, espíritu secular e interés por los temas económicos. Su objetivo central era el fomento del progreso y la superación de la pobreza. Buscaban, ante todo, como la economía política de la época, la solución del problema de la producción de bienes. La inspiración filantrópica que las animaba derivó frecuentemente hacia actividades caritativas.

Tenían asimismo una gran preocupación educativa porque pensaban que la causa de todos los males era la ignorancia y soñaban con que el triunfo de las nuevas ideas transformaría el mundo. Con frecuencia, sacerdotes fueron también los promotores de revistas literarias y científicas, aunque en éstas se solían soslayar los temas complicados de filosofía y teología. El clero igualmente ejerció un papel muy destacado en los círculos y tertulias, que constituían todo este nuevo espacio cultural<sup>31</sup>.

Con respecto a nuestro arzobispo, nos llama la atención que se mostró bastante conservador en el plan de estudios del seminario de México al establecer el texto de Goudin<sup>32</sup> para filosofía, el de Gonet

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 23-25.

<sup>30</sup> M. Romero de Terreros, *Una casa del siglo XVIII en México*. México, Imprenta Universitaria, 1957, p. 21.

<sup>31</sup> J. González Rodríguez, *op. cit.*, pp. 801 y 802.

<sup>32</sup> Antonio Goudin: Filósofo francés (1639-1695). Vistió el hábito de Santo Domingo y se dedicó a la enseñanza de la filosofía. Compuso una *Philosophia juxta inconcussa tutissimae Divi Thomae dogmata*, que circuló profusamente por Francia y España. En nuestro país aún encontramos esta obra en el s. XIX, hasta que los cursos de Amat o de Puigsever la sustituyeron. Se imprimió en México (1767), Madrid (1781), etc. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. 70 tomos, Apéndices e Índice. Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe, 1980, 26, p. 778.

para teología y el de Larraga para moral<sup>33</sup> y su vasta preparación encontró bien pronto una realización tangible en aquel nuevo ámbito.

Solicitó una real cédula, concedida en abril de 1770, para evitar que los indígenas continuaran usando sus diferentes idiomas y que tan solo hablaran el castellano. Muchas de las disposiciones dictadas desde la conquista se habían dirigido a que fuera en español la instrucción de los indígenas en los dogmas de la religión y a enseñarles a leer y escribir para facilitar la administración pública y comenzar a introducir la civilización cristiana desterrando completamente la idolatría. Por eso se procuró que se establecieran escuelas donde se aprendiera el castellano; pero nada se había adelantado en ese particular puesto que, después de dos siglos y medio, se usaban en los centros más poblados como eran Puebla y México, diferentes idiomas que los indios no querían abandonar ni dejar de legarlos a sus hijos, a quienes rehusaban mandar a las escuelas<sup>34</sup>.

Su obra escrita es tal vez la más dilatada de la de todos los obispos contemporáneos a él, en la segunda mitad del siglo XVIII, y abarca no sólo materias eclesiásticas, sino que respondiendo al espíritu historicista de la época, se refiere también al pasado de la monarquía española, en especial a la historia eclesiástica y dentro de ésta a la de las dos diócesis arzobispales que rigió<sup>35</sup>. Según Sierra Nava-Lasa, sus escritos, sin ser tan extensos como los de Alonso de Madrigal, el Tostado<sup>36</sup>, y a quien Lorenzana dedica un elogio, resultan de los más amplios entre los episcopales contemporáneos. No sólo abarca materias pastorales y eclesiásticas, sino otros muchos campos laicos, por lo

<sup>33</sup> Se ha tachado a los prelados de esta centuria de haber mostrado poca iniciativa. Hay en ello mucha verdad pero hay que considerar, como atenuante, lo difícil que era tener iniciativa, dadas las circunstancias que los rodeaban. Todo lo que supusiese innovación era recibido con horror en la primera mitad de siglo en el Supremo Consejo de Indias y había que derrumbar para ir implantando poco a poco lo nuevo; toda una máquina de leyes antiquísimas y de prejuicios con que el regio patronato tenía atados de pies y manos los actos e iniciativas del mundo eclesiástico. M. Cuevas, *op. cit.*, 4, pp. 99 y 100. J. González Rodríguez, *op. cit.*, p. 806.

<sup>34</sup> M. Rivera Cambas, *op. cit.*, pp. 419 y 420.

<sup>35</sup> J. Malagón Barceló, "La obra escrita...", *op. cit.*, p. 437.

<sup>36</sup> Incluso hay un dicho popular que lo alude: "Ha escrito más que el Tostado"; con lo que se designa a una persona que ha escrito mucho, bien como autor, como copista, aunque más frecuentemente en el primer sentido. Prelado y escritor español. Madrigal de las Altas Torres (1400)-Bonilla de la Sierra (Ávila, 1455). Obispo de Ávila, autor de *Tratado del amor e de la amición y Libro de las paradojas*. *Enciclopedia Universal...*, 62, pp. 1581-1583.

que el calificativo que selecciona como propio es el de “polígrafo sacro”, denominación que, para ser exactos, debería -por razón del criterio con que los temas se abordan- rematarse adjetivamente como “ilustrado”<sup>37</sup>.

Lorenzana -aparte de llevar algunas notas aclaratorias sobre la reedición del *Misal de Cisneros* y copia de cierto manuscrito sobre la fabricación de las vidrieras<sup>38</sup>, ambos anticipados en Toledo-, inicia su labor como autor en México, cumplidos los cuarenta y cinco años, y no cesará hasta casi sus ochenta y dos. El momento en que él comienza a editar sus obras se debe entroncar en aquella fase de la Ilustración católica que, entre otros muchos rasgos que la definen, comporta la estabilización, el arraigo del criterio historiográfico crítico y la creación de las Academias<sup>39</sup> de tipo borbónico. En lo primero, a la corriente que parte de Nicolás Antonio, *Censura de las historias fabulosas*, se le agrega el influjo de Mabillon y los Maurinos, introducido fundamentalmente a través de los benedictinos catalanes y de Fray Pedro Magaña, superior de Madrid y corresponsal de Saint Germain-des-Prés de París, corriente reforzada luego por la obra de traducción del *Journal de Trevoux* del padre Feijoo y por los profesores jesuitas franceses del Colegio Imperial<sup>40</sup>.

Las fuentes escritas que utiliza no son difíciles de identificar ya que las cita: Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615), que es de quien más se fía; Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias y la conquista de México* (Zaragoza, 1552), que, como se sabe, utiliza en forma extensa las *Cartas* de Cortés y al que en cierto sentido sigue en su admiración por la naturaleza del Nuevo Mundo y en la minuciosidad con que describe las costumbres indígenas; Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México, población y progreso de la América Septentrional conocida con el nombre de Nueva España* (Madrid, 1684). Sin embargo, la obra de este autor no le merecía confianza y nos lo prueba el que de los autores clásicos de la historia indiana es al

<sup>37</sup> L. Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, p. 147. C. Palencia Flores, *El Cardenal Lorenzana, protector de la cultura en el siglo XVIII*. Toledo, Editorial Católica Toledana, 1946.

<sup>38</sup> J. Porres y M. Cleto, “El cardenal Lorenzana y las vidrieras de la catedral de Toledo”. *Anales Toledanos*, 8. Toledo, 1973, pp. 87-109.

<sup>39</sup> La de Historia, nacida en 1738 y de la cual llegó a ser Lorenzana miembro de honor. ., L. Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, p. 148 y J. Malagón Barceló, “La obra escrita...”, *op. cit.*, p. 441.

<sup>40</sup> *Idem.*

que menos recurre; el padre Joseph de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590); Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (Madrid, 1601-1615, aunque es posible que Lorenzana se sirviera de la edición contemporánea a él, 1726-1730, que dirigió Antonio González Barcia), y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* (Madrid, 1632). Utiliza a otros autores menores para ciertas citas, como el carmelita fray Antonio de la Ascensión “*Relación del descubrimiento del Capitán (Sebastián) Vizcaíno*” y al jesuita Miguel Venegas, *Noticias de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente* (Madrid, 1757)<sup>41</sup>. Para el aspecto “de las plantas y yerbas, licores y cosas medicinales” su fuente es “el Dr. Francisco Hernández, cuya obra se hizo de orden del rey, pintando al natural todas las plantas, que pasan de mil doscientas”. En la “serie del gobierno político cristiano” toma como punto de partida la obra del franciscano fray Agustín de Betancur, *Teatro mexicano; descripción breve de los sucesos exemplares históricos, políticos y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias* (México, 1698), “corregido (lo que Betancur escribió), y aumentado por documentos y originales dignos de fe”<sup>42</sup>.

Ahora bien, la obra que más utiliza para aclarar una serie de conceptos de las *Cartas* de Cortés en los que se refiere al indígena, su vida y su pasado, es la de Boturini, por el que siente gran admiración elogiando su método de trabajo<sup>43</sup>. El libro que sin duda consultó lleva el barroco título, tan propio de la época, de *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional, fundada sobre material copioso de figuras, symbolos, caracteres y geroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios, últimamente descubiertos* (Madrid, 1746)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Fue el autor, junto con el P. Juan Francisco López, del popularísimo “Manual de Párrocos”, tantas veces reproducido. Utilizó una metodología de investigación muy avanzada para su tiempo a base de consulta de impresos, manuscritos e interrogatorios. P. M. Cuevas, *op. cit.*, 4, p. 294. P. Web, [http://www.baja.com/spanish/miguel\\_venegas.html](http://www.baja.com/spanish/miguel_venegas.html).

<sup>42</sup> J. Malagón Barceló, “La obra escrita...”, *op. cit.*, pp. 453 y 454.

<sup>43</sup> Los manuscritos de Boturini yacían en el sótano del palacio del virrey, cuyas llaves pidió a Croix desde el primer momento y no devolvió hasta su despedida. L. Sierra Nava-Lasa, *op. cit.*, pág. 153.

<sup>44</sup> J. Malagón Barceló, “La obra escrita...”, *op. cit.*, p. 455. En el prólogo de la *Historia de Nueva España, escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés, aumentada con otros documentos y notas*. Por el ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de México, cita que la Historia de “esta nuestra América Septentrional, o Nueva España, la empezó Cortés...la ilustraron Torquemada y otros y particularmente Don Antonio de

El examen de los escritos del arzobispo revela el enorme influjo de Boturini, pues tal vez sin conocer sus papeles no hubiera dado tanta importancia a la parte indígena que intercala, ni hubiera ordenado preparar las láminas, que dibujó Villavicencio, con motivos prehispánicos, pues aunque en la segunda mitad del XVIII, cuando Lorenzana regía la sede novohispana, ya se había despertado el interés histórico y arqueológico por el mundo anterior a la conquista, las publicaciones sobre este tema son todas posteriores<sup>45</sup>.

### 3. Los ilustrados mexicanos.

Por aquellos años, el virreinato de la Nueva España contaba con un importante elenco de personalidades dentro de este amplio campo cultural y científico al que venimos aludiendo. Antes de ellos, ya otros muchos habían ido, como pioneros, preparando el camino a la actual historiografía, dispuestos a esclarecer con nuestro autor el pasado mexicano. Podemos citar entre otros, los casos de<sup>46</sup>:

El *arzobispo- virrey Don Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta*, nacido en el Puerto de Santa María (Cádiz) el 2 de septiembre de 1682, arzobispo de México (1730-1747) y virrey interino (1734-1740), fallecido en la sede novohispana, quien, en esas nuevas tendencias de rescatar el pasado, había ordenado al presbítero Don Cayetano de Cabrera Quintero, la redacción de un curioso libro cuyo largo título es suficiente para comprender su contenido: *Escudo de armas de México: Celestial protección de esta nobilísima ciudad de la Nueva España y de casi todo el Nuevo Mundo, María Santísima en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe milagrosamente aparecida en el palacio arzobispal, el año de 1531 y jurada su principal patrona el pasado de 1737, en la angustia que causó la pestilencia que cebaba con mayor rigor en los indios, mitigó sus ardores al abrigo de tanta sombra, describía de orden y especial nombramiento el Ilustrísimo y Excelentísimo Sr. Don Juan Antonio de Vizarrón*<sup>47</sup>.

Solis...Don Lorenzo Boturini...”, A1 vto.-A2.

<sup>45</sup> J. Malagón Barceló, “La obra escrita...”, *op. cit.*, p. 456.

<sup>46</sup> L. Sierra Nava-Lasa, Luis, *op. cit.*, pp. 147 y 148.

<sup>47</sup> La Virgen del Tepeyac fue proclamada patrona de la ciudad de México el 24 de mayo de 1737; y jurada para la Nueva España por todos sus habitantes, en 1746, como intercesora en la gran epidemia de matlalzáhuatl que había asolado la población de 1736-1739. P. Castañeda Delgado e I. Arenas Frutos, *op. cit.*, p. 159. W.B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 414.



Lorenzo Boturini y Benaducci, citado en diferentes ocasiones, arqueólogo e historiador de origen italiano. Nacido en 1702, en la villa de Sondrio, obispado de Como, en el Milanésado, cuando ese ducado se hallaba todavía bajo el dominio de España, en una antigua familia, que floreció en el siglo XVIII y que murió en Madrid, donde residía, aunque se desconoce la fecha precisa de su muerte (el último testimonio que de él se conserva lo suscribió en esa ciudad en 1755). Después de nacionalizarse en España, con real licencia pasó ocho años en México, donde vivió con los indígenas en sus chozas y cavernas, y reunió muchas cartas geográficas sobre algodón, sobre piel y sobre papel de fibras de maguey; pero esta preciosa colección se perdió por haberla secuestrado las autoridades españolas de aquel país a causa de algunas imprudencias que cometió, a consecuencia de las cuales fue preso y enviado a España bajo partida de registro. De vuelta a Madrid, y exculpado, Felipe V le nombró historiógrafo general de las Indias y, sin desaprobando la conducta de las autoridades de México, ordenó que le devolvieran sus manuscritos y colecciones, pero como no volvió a América, gran parte de aquellos tesoros se perdieron. Con los pocos documentos que conservaba y fiado principalmente en la memoria, compuso la *Idea de una nueva historia general...* (ya citada), obra mal ordenada pero muy erudita y llena de curiosos pormenores. Su mérito principal es haber interpretado en ella el pasado prehispánico de los pueblos del Altiplano Central en función de la filosofía de la historia de un célebre contemporáneo suyo, Giambattista Vico, autor de los *Principi di Scienza Nuova* (publicada en 1725 y reelaborada en 1730). Otros textos de Boturini fueron: *Oratio ad Divinam Sapientiam, Academiae Valentinae Patronam* y *Oratio de Jure Naturali Septentrionalium Judarum Academiae Valentinae dicata* (Valencia, 1754)<sup>48</sup>.

Los contemporáneos de Lorenzana formaron la brillante generación de los ilustrados que en Nueva España fomentaron la difusión de las nuevas ideas; en ellos ese nuevo fenómeno se fusionó con el sentimiento nacionalista criollo y produjo una versión novohispana de la Ilustración que dio interesantísimos frutos<sup>49</sup>. Esos laicos criollos,

<sup>48</sup> *Enciclopedia Universal...*, 9, p. 339. P.Web. <http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/biblioteca/fondo2000/mesoamerica-II/4.htm>.

<sup>49</sup> *La ciudad de México...*, p. 25.

junto con algunos eclesiásticos y los jesuitas expulsos, fueron conocidos la mayoría por nuestro prelado e incluso, presumiblemente, alguno de ellos trabajó con él, como fue el caso del polifacético José Antonio de Alzate y Ramírez, ya citado. A sus principales representantes los vamos a incluir en una serie de apartados, dependientes de las diferentes facetas culturales:

#### A. Actividad literaria.

El P. *Diego José Abad*, considerado por casi todos los autores como el primer latinista mexicano. Ferviente enemigo del gongorismo, introducido en la Nueva España en el siglo anterior. De familia acomodada, nació el 1 de julio de 1727 en una hacienda de lo que ahora es el estado de Michoacán. El latín y las letras le fueron enseñadas por maestros particulares, yendo más tarde a estudiar filosofía al Colegio de San Ildefonso en la ciudad de México, escuela jesuita famosa por sus enseñanzas. En 1741 ingresó en la Compañía y con el tiempo llegó a ser rector del Colegio de Querétaro; fue aquí donde le sorprendió el decreto de expulsión. Habiendo ya comenzado en esa ciudad su obra *Heroica de Deo Carnina* sobre la cual se asienta su fama, la continuó en Ferrara, y fue publicada en Cádiz en 1769. Preparó otra edición aumentándola a 43 cantos –que tratan sobre pensamientos y doctrinas– que publicó en 1780, dedicada a la juventud mexicana<sup>50</sup>.

Otro gran poeta latinista fue el P. *Francisco Javier Alegre* (1729-1788)<sup>51</sup>. Humanista, historiador, matemático y teólogo de la Compañía de Jesús. Nació en Veracruz y murió en una villa próxima a Bolonia (Italia). Estudió en Veracruz las primeras letras y en Puebla las humanidades, y sin provecho por su corta edad la filosofía en Puebla y el derecho canónico y civil en México. Repitió luego la filosofía en Puebla y cursó uno o dos años de teología en el Palafoxiano con todo éxito. A los 17 años y medio (marzo, 1747), entró en la Compañía de Jesús. Fue profesor de gramática en México y en Veracruz, de filosofía y retórica en La Habana y de derecho canónico en Mérida. Dominaba, además del griego y el latín, el italiano, francés e inglés; y era muy erudito en la antigüedad clásica, en patrología, teología y filosofía

<sup>50</sup> A. V. Davis: *op. cit.*, pp. 226 y 227.

<sup>51</sup> A. M<sup>a</sup>. de Garibay K. (Dir.), *op. cit.*, p. 49.

escolástica y moderna, y en ciencias matemáticas. En 1767 partió al destierro con los demás jesuitas mexicanos. Principales obras: *Alexandrias* (1775), *Homeri Ilias, latino carmine expressa* (1776), *Batrachomyomachia* (inédita), *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (1841- 1842)<sup>52</sup>, *Elementorum geometricorum libri XIV, Sectionum conicarum libri IV, Tractatus de gnomica* (inéditos) e *Institutionum Theologicarum libri XVIII* (1789).

En la lista de estos poetas figura además el P. *Rafael Landívar*, nacido en 1731 en Guatemala, que entonces pertenecía a la Nueva España. Él también era miembro de la Compañía de Jesús, a la que entró cuando tenía 19 años. En 1767 fue con los otros miembros de la Orden a Italia, donde murió en 1793. En su poema que lo ha hecho tan famoso -*Rusticatio mexicana*-, en lugar de una imitación de materias clásicas, se encuentra también atmósfera local, armonía y entendimiento. Describe en él a la Nueva España desde cualquier ángulo concebible mostrando no solamente erudición, sino también gran animación.

Escribió poemas de tipo gongorino, que, aunque imitando a los modelos españoles en su forma, muestran, sin embargo, originalidad en sus asuntos. En estos casos tratan de historia y de tradiciones locales, y entre ellas la Virgen de Guadalupe era un tema favorito.

## B. Historiadores.

El jesuita P. *Francisco Javier Clavijero* (1731-1787). Historiador mexicano nacido en Veracruz en 1731 y muerto en Bolonia (Italia), en 1787. Criado en la región de la Mixteca, estudiará en Puebla, en los Colegios de San Jerónimo y de San Ignacio. Entró en el noviciado de los jesuitas en Tepetzotlán (1748), en el que ingresó en la Compañía, yendo a terminar sus estudios filosóficos en el colegio de Puebla. Dedicóse, en un principio, al estudio de la filosofía natural, pero la gran colección de documentos y antigüedades referentes a la historia de los aztecas que encontró en la biblioteca del colegio de San Pedro y San Pablo y los datos que recogió en sus excursiones entre los indios, inclinaron su atención a la historia de México. Enseñó retórica

<sup>52</sup> No es solamente la historia de la Orden, sino también la historia civil de muchos de los pueblos de Sonora, Sinaloa, Durango, Chihuahua y California. A. V. Davis: op. cit., p. 232.

en México y filosofía en Valladolid, publicando entre tanto varias obras, fruto de sus estudios especiales. Cuando en 1767 se llevó a cabo la expulsión de los jesuitas de España y sus dominios, Clavijero y sus compañeros lo fueron también de México y se trasladaron a Italia, yendo primero a Ferrara y fijándose definitivamente en Bolonia. Allí fundó una academia y puso en orden los datos para escribir su renombrada obra histórica primero en español y que después vertió al italiano por razones fáciles de comprender, publicada con el título de *Storia Antica de Messico, cavata da migliori storici spagnuoli, e da manoscritti e pitture antiche degli Indiani* (Cesena, 1780-1781, 4 vols.), al inglés, por C. Cullen (Londres, 1787), y al alemán. A los pocos años fue traducida al español por J.J. de Mora (Londres, 1826; México, 1844), por el P. Vázquez (México, 1853). Esta obra compilada de las mejores crónicas españolas y de los escritos iconográficos y manuscritos de los indios, es la fuente de donde todos los escritores modernos que hablan de México han sacado sus materiales. Su mayor mérito es su imparcialidad, especialmente en lo referente a la historia de la conquista por Cortés. El principal propósito de Clavijero al escribir el libro, fue refutar absurdas afirmaciones hechas por Parz, el autor prusiano, por Robertson y por Raynal. Fue altamente recomendada por los historiadores y críticos de su tiempo, y posteriormente por Prescott. Escribió también: *Storia della California* (Venecia, 1789), que tradujo al español García de San Vicente (México, 1852), *Ensayo de la historia de Nueva España, De las colonias de los Tlaxcaltecas, y De los linajes nobles de la Nueva España*. Textos que no llegaron a imprimirse; *Villancicos, libros religiosos, un Curso de filosofía en latín* y un *Diálogo sobre física*<sup>53</sup>.

El P. Andrés Cavo es otro historiador. Usado constantemente como fuente y autoridad en asuntos coloniales. Nacido en 1739 en Guadalajara, residió en Roma tras la expulsión; allí escribió acerca de un amigo y fiel compañero, publicando este trabajo bajo el nombre de *De Vita Josephi Juliani Parreniri*. Después terminó su *Historia Civil y Política de México*. Esta obra habría permanecido inédita si Don Carlos María Bustamante no la hubiera encontrado por casualidad en la Biblioteca Nacional de Madrid, haciéndola conocer al mundo con el nombre de

<sup>53</sup> A.V. Davis, op.cit., pp. 230 y 231. *Enciclopedia Universal...*, 13, p. 747. M<sup>a</sup>. E. Soriano; P. Maicas y M. Gómez del Manzano, *España y América al encuentro. Textos y documentos desde los cronistas de Indias a los escritores contemporáneos (1492-1992)*. Madrid, BAC, 1992, p. 400.

*Los Tres siglos de México durante el Gobierno Español.* Se refiere en gran parte a la ciudad de México, pero desde el punto de vista civil en vez del eclesiástico<sup>54</sup>.

El P. Juan Agustín de Morfi<sup>55</sup> (?-1783), franciscano, orador y cronista. Nacido en Galicia (España), murió en México. Lector de Teología en Tlatelolco, insigne orador y maestro de oratoria y guardián de México después de visitar el norte del virreinato en compañía de Don Teodoro de Croix, primer comandante de las Provincias Internas, de cuyo viajes llevó un diario (1777-1778), publicado con el título de *Viaje de Indios y Diario del Nuevo México* (México, 1856 y 1935).

El último, pero no el menor entre los grandes historiadores, es Don Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, nacido en Puebla el 16 de julio de 1718. A la edad de quince años ya era bachiller en Filosofía de la Universidad de México y a los diecinueve licenciado. Poco tiempo después viaja por Inglaterra, Francia, Italia, España, Portugal y Marruecos. Este autor participa con Clavijero de la fama de haber escrito la primera historia antigua de México y en su libro del mismo nombre –*Historia Antigua*–, habla de la situación de Nueva España, el calendario, las migraciones y las leyendas, como también de las instituciones monárquicas de los indígenas. Este autor murió en 1799, pero no fue sino hasta 1836 cuando este trabajo monumental fue publicado<sup>56</sup>.

### C. Lingüistas y Oradores.

Como ejemplo entre los primeros, el franciscano Carlos Tapia Centeno<sup>57</sup>. Nacido en la ciudad de México fue colegial del Seminario Tridentino y bachiller en teología y cánones. Estudió y aprendió las lenguas mexicana y huasteca. Fue cura y juez eclesiástico de Tampamolón. Catedrático de la lengua mexicana en la Universidad y el primero en el Seminario. Escribió: *Arte novísima de lengua mexicana...* (México, 1753); *Noticia de la Lengua Huasteca...* (México, 1767).

Oradores, como los hermanos P.P. Cayetano Antonio y Luis Antonio

<sup>54</sup> A. Cavo, *Historia de México*. Paleografía del texto original y notas del P. E. J. Burrus, S.I. México, Editorial Patria, 1949. A.V. Davis, op.cit., pp. 231 y 232.

<sup>55</sup> A. M<sup>a</sup>. De Garibay K. (Dir.), op. cit., p. 978.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 1396.

*Torres Quiñón*<sup>58</sup>. Naturales de Nata de los Caballeros (Panamá); ambos pasaron a México a muy corta edad con su tío Luis Antonio Torres Quintero (chantre y capellán de la Catedral metropolitana, que legaría su numerosa biblioteca, denominada posteriormente Turriana, a estos dos sobrinos, los cuales la donarían tras sus fallecimientos a la Catedral para uso público. Con posterioridad, tras la incautación de bienes eclesiásticos, pasaron a formar parte de la Biblioteca Nacional). Cursaron sus estudios en el Colegio de San Ildefonso. El primero, Cayetano Antonio, fue catedrático, cura, prebendado, canónigo magistral, maestrescuela de la catedral mexicana, examinador sinodal del arzobispado, teólogo de la nunciatura de España así como diputado por el Cabildo Metropolitano al IV Concilio Provincial Mexicano. Fue quien costeó el marco de oro de la Virgen de Guadalupe. Además dio más de 60.000 pesos para becas en el Colegio de San Ildefonso. Dejó escritos de carácter religioso. El segundo, Luis Antonio, pronto pasó a España. Fue doctor en la Universidad de Sevilla y en la de México, de la que sería después rector. Prebendado y arcediano de la catedral de México; consultor de la Inquisición; consultor canonista del IV Concilio Provincial Mexicano. Igualmente, escribió algunas obras de carácter religioso.

#### D. Filósofos.

*Don Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos* (1745-1783)<sup>59</sup>. Fue un ecléctico oratoriano. Nacido en Zamora (Michoacán) y fallecido en San Miguel el Grande (Guanajuato). Colegial de San Ildefonso de México, ingresa en la congregación del Oratorio en San Miguel el Grande (1764), y siendo procurador de ella en Madrid y Roma, vuelve de Europa con el título de doctor en cánones por la Universidad de Pisa, el de socio de la Academia de Ciencias de Bolonia y el de protonotario apostólico. Es luego rector, prefecto de estudios y tres veces catedrático de filosofía en el Colegio de San Francisco de Sales de San Miguel el Grande. Obras principales: *Elementa recentioris Philosophiae* (1774), *Academias Filosóficas* (1774), *Errores del entendimiento humano* (1781: con el seudónimo de Juan Bendiaga), *Academias de Geometría...* (México, 1782) y una *Vida de...Sor María Josefa Luis de la Trini-*

<sup>58</sup> A. M<sup>a</sup>. de Garibay K. (Dir.), *op. cit.*, pp. 192 y 819.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 469.

*dad...fundadora del convento de la...Concepción en...San Miguel Allende..*  
(México, 1831).

#### E. Pintura y Arquitectura.

Gran parte de los mejores lienzos que adornan los templos de la ciudad de México datan del siglo XVIII. El hecho de que casi todas las corporaciones religiosas habían llegado a ser muy opulentas, y añadiéndose a esto la devoción del pueblo, así como su gusto por el boato, dio como resultado un gran auge del arte religioso. Ya sea la poesía, la pintura o la arquitectura, todas estas artes eran el auténtico reflejo de las ideas y sentimientos de aquella época. La mayor parte de ellas fueron desarrolladas bajo los auspicios y protección de la Iglesia, siendo tal la causa de que la mayoría de los artistas siguiera los lineamientos indicados por ésta última. Por tanto las obras monumentales del tiempo colonial se caracterizan en poesía y en pintura por su composición religiosa, como las vidas de los santos, mártires y escenas de las Sagradas Escrituras, mientras que los monumentos arquitectónicos más admirables generalmente son templos<sup>60</sup>.

Entre los grandes pintores de esta centuria se incluye a *Miguel Jerónimo Zendejas*, nacido en Puebla de los Ángeles en 1724 de una familia humilde, siendo su padre casi por completo desconocido. Zendejas mostró su afición por la pintura desde su niñez. Tenía poca instrucción en las reglas, pero su verdadero genio y genuina inspiración vencieron estos obstáculos. Afortunadamente para él halló un protector en el obispo Pérez, quien supo estimar a este futuro maestro. Fue en su ciudad natal donde este artista empezó a trabajar y las principales iglesias de Puebla fueron embellecidas por sus obras. Alguien ha emitido el siguiente juicio acerca de sus cuadros: “lo que distingue a Zendejas de los otros pintores mexicanos es una gran originalidad en la composición”. La pieza maestra de este pintor es la tela denominada “Calvario”<sup>61</sup>.

Otro gran artista es *Miguel Cabrera*<sup>62</sup>. Se discute acerca de su lugar

<sup>60</sup> A.V. Davis, *op. cit.*, p. 233.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 233 y 234. M. Toussaint, *Pintura colonial en México*. México, UNAM, 1965, pp. 184 y 185.

<sup>62</sup> A. Carrillo y Gariel, *El pintor Miguel Cabrera*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966. H. García Rivas, *Pintores mexicanos*. México, D.F., Editorial Diana, S.A., 1965, pp. 33 y 34. A.V. Davis, *op. cit.*, pp. 234 y 235.

de nacimiento, pues unos dicen que era indio zapoteco y otros, oriundo de Guanajuato. De cualquier modo su fecundidad fue inmensa, y encontramos sus obras en muchos lugares. Pintó la vida de Santo Domingo en el claustro de este convento en la ciudad de México y la de San Ignacio de Loyola en la elegante iglesia jesuita llamada La Profesa. En Taxco dejó una gran pintura conocida con el nombre de “la Virgen Santísima”.

Cabrera fue uno de los pocos genios honrados en vida. El arzobispo Manuel Rubio Salinas (antecesor de Lorenzana), lo hizo su pintor de cámara, dando por resultado que muchas de las pinturas de este maestro se encontraran en el palacio arzobispal. Además de los trabajos hechos para este prelado, todos los templos y establecimientos públicos estaban ansiosos de que Cabrera pintara para ellos.

Cuando en 1753 fue concedido el proyecto de establecer una Academia de Arte en Nueva España, similar a la existente en el Viejo Continente, Cabrera fue nombrado su presidente perpetuo.

Entre los grandes arquitectos de aquel tiempo en la Nueva España, aparte del famoso *Don Manuel Tolsá*, se encuentra *Don Francisco Eduardo Tres Guerras*<sup>63</sup>.

El primero, arquitecto y escultor español, nacido en Enguerra (Valencia) que falleció en Las Lagunas (México) en 1825. Estudió en la Academia de Bellas Artes de San Fernando, en la que obtuvo en el concurso de premios de 1784 el segundo de la primera clase y más tarde el título de individuo de mérito. Fue también académico de la de San Carlos de Valencia y a fines del XVIII se trasladó a México como director de escultura de la Academia de dicha ciudad. Ejecutó en la misma la estatua ecuestre de Carlos IV (conocida popularmente como “el caballito”), inaugurada el 9 de diciembre de 1796, así como también diversos medallones con retratos de los individuos de la familia real. Fue además un arquitecto distinguido que decidió imponer en la ciudad una faz neoclásica. La obra principal que realizó fue el Colegio de Minería, construida como un palacio italiano. Costó el triple de su presupuesto original, pero Tolsá pudo arrancar los fondos necesarios a un gobierno y una élite empresarial que compartían su visión de una nueva grandeza para la capital colonial<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 235 y 236. *Enciclopedia del Arte en América*. 5 vols. T. 5, Biografías.

<sup>64</sup> *Ibid.* J. Kandell, *op. cit.*, p. 240. *Enciclopedia Universal...*, 62, p. 541.



El segundo nació en Celaya el 13 de mayo de 1745. Al principio quiso ser fraile pero, cambiando de idea, se convirtió en un gran maestro. Fue grabador, carpintero, escultor, tallista, estudió música y escribió versos. Con respecto a la arquitectura, un hecho que debe apreciarse más, es que se había formado solo y que todo su éxito se debe a su genio y perseverancia. Dejó grandes construcciones en San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato, pero su obra maestra es el templo del Carmen en Celaya.

#### F. Hombres de Ciencia.

*Don José Antonio de Alzate y Ramírez*<sup>65</sup>. Nacido en 1737 en Ozumba, provincia de Chalco (actual estado de México). Pasó a estudiar a la ciudad de México, asistiendo a las clases en el Colegio de San Ildefonso, donde ya mostró especial interés por la Física, la Química, las Matemáticas, la Astronomía y las Ciencias Naturales, al tiempo que estudiaba Filosofía y Letras, llegando a conocer en profundidad a los clásicos. Primero obtuvo el grado de bachiller en Artes y luego en Teología, cuando ya había ingresado en el estado eclesiástico.

Así fue preparándose este sacerdote, muy interesado en la meteorología y la ciencia en general, que prefería trabajar retirado, mediante la observación y el estudio, llegando a descuidar en sus textos los aspectos formales, pese a la excelente formación que poseía. Quizás por ello, el principal medio de expresión que recogió sus escritos fue el periódico. En 1768 publicó su “Diario Literario de México”. Después, en 1772, apareció su curioso periódico “Asuntos varios sobre Ciencias y Artes”. Años más tarde, otra publicación periódica con título netamente científico fue “Observaciones sobre la Física, Historia Natural y Artes Útiles” (1787) y desde 1788 inicia su gran obra

<sup>65</sup> No cabe la menor duda de que Lorenzana no hubiera podido realizar esta obra (sólo llevaba en México poco más de tres años) sin la ayuda de sus colaboradores –que no sabemos quiénes fueron, pero que podríamos adivinar– tales como Alzate, que le prepara el mapa que figura en la obra de las *Cartas* de Cortés, y por tanto le debió auxiliar en gran número de las notas geográficas contenidas en la misma. Fue éste además el autor del “Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en que se comprenden los curatos con sus vicarías y los lugares dependientes: dispuesto de orden del Ilustrísimo Señor Dr. D. F. A. Lorenzana Buytrón, dignísimo Arzobispo de esta Santa Yglesia Metropolitana”. Por el Bachiller D. J. A. De Alzate y Ramírez. Año de 1767, III fols. más y lámina, más 74 fols. *Catálogo de la Colección de Manuscritos Borbón-Lorenzana* (actualmente en la Biblioteca de Castilla-La Mancha, Toledo). Madrid, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, 1942, núm. 366. J. Malagón Barceló: “La obra escrita...”, *op. cit.*, p. 456.

“Gazeta de Literatura” (115 números en total) que saldría hasta 1795, con el noble propósito, incluido en el prólogo por el propio Alzate, “de ilustrar a un país fecundo en producciones e ingenios, que pudiendo figurar en el globo y hacer un gran papel compitiendo con las naciones extranjeras, se hallaba obscurecido por la inacción y falta de cultura”; también para este objetivo el periodismo parecía más asequible que los libros al ser barato y de mayor difusión.

Fue miembro de la Academia de Ciencias de París, de la Sociedad Económica Vascongada y del Jardín Botánico de Madrid.

Después de su muerte han sido muchos los homenajes rendidos a su memoria desde Bibliotecas y Escuelas hasta un busto elevado en su pueblo de Ozumba. Sin embargo, el más duradero de todos fue la fundación en 1884 de la Sociedad científica “Antonio Alzate”, convertida en la actualidad en la Academia Nacional de Ciencias de México<sup>66</sup>.

A través de las “Gacetas” Alzate expresó su erudición, con polémicas que trataban de combatir la ignorancia y falsedades tradicionales sobre las diversas ciencias, mostrando en todo ello un carácter docente y experiemetal y una curiosidad casi universal. Con estas actividades, se situó en un lugar importante dentro del grupo de sabios que, a partir de 1768, tras la expulsión de los jesuitas, mostraron interés por modernizar aquel virreinato<sup>67</sup>.

Resultó interesante la relación de Alzate con los miembros de la expedición de Alejandro Malaspina, en especial con el científico de ella, Antonio Pineda y Ramírez del Pulgar, realizando ambos excursiones científicas e históricas a las ruinas de Xochicalco y experimentos como la subida al Ixtaccíhuatl<sup>68</sup>.

Sus investigaciones científicas -Astronomía, Meteorología, Electri-

<sup>66</sup> A. M<sup>a</sup>. de Garibay K. (Dir.), *op. cit.*, pp. 67 y 68.

<sup>67</sup> Antonio de León y Gama, José Ignacio Bartolache y José Joaquín Velázquez de León, todos conocidos (y luego incluidos en su obra) por Alejandro de Humboldt. Este grupo constituía la corriente criolla enfrentada con algunos científicos como el botánico Vicente Cervantes, su discípulo Mociño en lo que se considera su segunda etapa, y otros llegados de la Península Ibérica, como el destacado ingeniero militar Costanzó; todos éstos eran seguidores del famoso sabio sueco Carlos Linneo y se vincularon a Martín Sessé y su actividad en México, a veces polémica.

<sup>68</sup> V. González Claverán: *La expedición científica de Malaspina en Nueva España, 1789-1794*. México, El Colegio de México, 1988 y “Aportación novohispana a la expedición Malaspina”, en *Ciencia, vida y espacio en Ibero-América*. J.L. Peset (Coord.). 3 vols. Madrid, CSIC, 1989, 3, pp. 427-437.

ciudad e Historia Natural- estaban frecuentemente llenas de pragmatismo. Así sus estudios sobre animales y plantas útiles, entre las cuales se sitúan sus publicaciones –incluso en la “Gazeta de México”, que publicaba Valdés– sobre las transmigraciones de las golondrinas, el gusano de seda, el añil (basándose en una información de un clérigo de La Luisiana) y especialmente la grana cochinilla. Asimismo mostró interés por las minas de azogue, los hornos de Almadén, el desagüe del Valle de México<sup>69</sup>, tan problemático desde el siglo XVI, e incluso impulsó el adecentamiento de la capital mexicana en su limpieza, alumbrado y otros avances urbanos tan característicos del siglo XVIII.

Sostuvo relaciones y polémicas científicas con sabios extranjeros y la Academia de Ciencias de París nombró a Alzate su socio correspondiente desde 1771, al tiempo que difundía sus escritos en Europa. Igual honor le hizo el Jardín Botánico de Madrid y la Sociedad Bascongada, que también publicó y comentó sus obras. Falleció en la ciudad de México en 1799, a los sesenta y dos años de edad, siendo sepultado en el convento de la Merced.

Escribió la *Memoria en que se trata del insecto grana o cochinilla, de su naturaleza y serie de su vida, como también del método para propagarla y reducirla al estado en que forma uno de los ramos más útiles del comercio, escrita en 1777*. Es un tratado erudito, que refleja los conocimientos del autor de las diversas obras europeas acerca del tema desde el siglo XVI, así como su preparación naturalista y también su interés por revisar los informes y cuestionarios sobre la grana, aportados por religiosos y autoridades locales de la segunda mitad del XVIII novohispano, con experiencia directa de la economía de la cochinilla en la región de Oaxaca, principal productora de este tinte, ya tradicional tras tres siglos de fomento español<sup>70</sup>.

El ya mencionado *Don José Ignacio Bartolache y Díaz de Posada* (1739-1790)<sup>71</sup>. Médico nacido en Guanajuato, de familia muy humilde, fue

<sup>69</sup> “Proyecto para desaguar La Laguna de Tescuco, y por consiguiente la de Chalco y San Christóval, según las circunstancias asequibles y por el poco costo, apreciable. Fundado sobre varias observaciones físicas que comprueban su no difícil ejecución”. Por D. Josef Antonio Alzate y Ramírez. Año de 1767. 9 fols. Más un mapa. F. Esteve Barba, *op. cit.* núm. 346.

<sup>70</sup> M<sup>a</sup>. J. Sarabia Viejo, *La grana y el añil. Técnicas tintóreas en México y América Central*. Sevilla, Fundación El Monte-EEHA (CSIC), 1994, pp. 39-46.

<sup>71</sup> R. Moreno, “La Ciencia de la Ilustración mexicana”. *Anuario de Estudios Americanos*, (cont.)

recogido por un protector anónimo que le ayudó en sus estudios hasta que perdido su favor hubo de buscar por sí mismo el medio de vida. Fue bibliotecario del Seminario y más tarde entró de preceptor y profesor en la familia del catedrático de matemáticas de la Universidad, Joaquín Velázquez de León. En 1764 ingresó en la Facultad de Medicina cursando sus estudios hasta 1766 en que obtuvo el grado de Bachiller y en 1772 el de licenciado y doctor con una tesis sobre el primer aforismo de Hipócrates: *Vita brevis, Ars longa*, impresa por Felipe de Zúñiga ese mismo año. Durante sus estudios médicos sirvió como profesor de matemáticas en la Universidad por ausencia de su protector con éxito notorio, a tal punto que cuadruplicó el número de los alumnos. Con este motivo redactó unos apuntes de sus clases que publicó más tarde con el título de *Lecciones matemáticas...* (México, 1769). Tienen el enorme interés de que, apartándose del pensamiento reinante y oficial, se declaró defensor ardiente de las ideas de Descartes. Recién doctorado en medicina emprendió la publicación del famoso “El Mercurio Volante”, primera revista médica editada en América, donde se intenta una renovación completa de la medicina en Nueva España. Fue sin embargo una empresa ruinosa y Bartolache, no obstante haber logrado una obra valiosa, terminó embargado. Fue catedrático sustituto de Prima de Medicina y de Matemáticas en siete ocasiones, teniendo una violenta disputa documental con el protomédico y decano de la Facultad de Medicina José Tomás García del Valle sobre la forma como ésta última cátedra debía de proveerse. En 1774 tuvo la habilidad de saber preparar unas pastillas férricas capaces de ser administradas con éxito por vía oral y con este motivo publicó dos noticias anunciando su producto y sus excelencias una en idioma mexicano titulada: *Netemachtiliztli* y la otra en castellano, *Noticia plausible para sanos y enfermos*, las dos en México en 1774. En 1779, con motivo de la terrible epidemia de viruelas que asoló el país, el Ayuntamiento encargó a Bartolache redactar una: *Instrucción que puede servir para que se cure a los enfermos de las viruelas epidémicas que ahora se padecen en México...* (México, 1779), obra notabilísima por el buen sentido que impera en toda ella. Debido a su carácter violento y polemista, Bartolache acabó alejado de la enseñanza, cubierto de deudas y empleado como ensayador de la Casa de Moneda.

*Don Antonio de León y Gama* (1735-1802)<sup>72</sup>. Nacido y fallecido en la ciudad de México. Se distinguió como astrónomo y físico. Dio la cátedra de mecánica en el Colegio de Minería. Hizo especiales estudios arqueológicos, de los más dignos de estimación de esos tiempos por su seriedad y ponderación. El más famoso es *la Descripción Histórica y Cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza Principal, se hallaron en ella el año de 1790...* México, 1792. Cuando el Dr. José Felipe Flores indicó la utilidad de las lagartijas para el tratamiento del cáncer levantando con ello una oleada de controversias, León y Gama, sin ser médico, terció en la polémica publicando un libro titulado: *Instrucción sobre el remedio de las lagartijas nuevamente descubierto para la curación del Cancro y otras enfermedades*. México, 1783. Refutado por el licenciado Manuel Antonio Moreno y el bachiller Alejo Ramón Sánchez con otro escrito o *Carta Apologetica*, volvió a publicar un nuevo folleto bajo el título de: *Respuesta satisfactoria a la Carta Apologetica que escribieron...* México, 1783.

*Don Joaquín Velázquez Cárdenas y León* (1732-1786)<sup>73</sup>. Indio de nacimiento, fue criado por un tal Manuel Asensio. Aprendió diversas lenguas indígenas, así como escritura jeroglífica azteca. Entró al Seminario de México. Se dedicó a la astronomía y la física. Dejó la carrera del sacerdocio para hacerse abogado y prosiguió sus estudios de astronomía, al grado de construir él mismo sus aparatos o hacerlos venir, con gran gasto, desde Inglaterra. Fue en 1768 con el visitador Gálvez a las Californias a observar el paso de Venus por el disco del Sol<sup>74</sup>. Rectificó datos y levantó mapas. En la Baja California se encontró con exploradores europeos, como el padre Chappé, francés, quien le tuvo alta estimación. Fue uno de los que más trabajaron por la fundación de una Escuela de ingenieros de minas. Logró realizar su deseo y murió siendo director de la Escuela y Tribunal de Minas.

<sup>72</sup> R. Moreno, "La Ciencia de la Ilustración mexicana". *Anuario de Estudios Americanos*, XXXII, pp. 25-41, Sevilla, EEHA (CSIC), 1975, p. 38. A. M<sup>a</sup>. de Garibay K. (Dir.), *op. cit.*, p. 819.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 1543. R. Moreno, "La Ciencia de la Ilustración mexicana". *Anuario de Estudios Americanos*, XXXII, pp. 25-41, Sevilla, EEHA (CSIC), 1975, p. 38. y A.V. Davis, *op. cit.*, pp. 240 y 241.

<sup>74</sup> Biblioteca Castilla-La Mancha (Toledo). Fondo Borbón-Lorenzana PV/65 (6). "Suplemento a la famosa observación del tránsito de Venus por el disco del Sol, hecha de encargo de la Mui Noble Imperial México, por Don Joseph Ignacio Bartolache i Don Joseph Antonio Alzate, el 3 de Junio de 1769. Al pie del grabado: Con aiuda de costa la esculpió Navarro en México. 1769".

*Don José Mociño*<sup>75</sup>, se destacó por tomar parte activa en varias expediciones científicas bajo la dirección de Sessé, destinadas a investigar los productos naturales de Nueva España; la de 1789 y la de 1795 –que duró hasta 1804–, habiendo recorrido durante ese tiempo más de 3.000 leguas. Se reunió un gran número de raras hierbas y fue copiada por el artista mexicano Echevarría con la más extraordinaria fidelidad. El Jardín Botánico de Madrid se hizo cargo del herbario, pero el hecho de que Sessé había muerto dejó a Mociño en posesión de todos los manuscritos conocidos con el nombre de “Flora Mexicana”. Súbitamente, por trastornos políticos en España, tuvo que abandonar este país y huir a Montpellier, pero a pesar de todos los contratiempos su tesoro científico no se perdió y está ahora en posesión del Jardín Botánico de Madrid. La *Flora Mexicana.*, se compone de tres tomos en folio y hay además el Manuscrito de la Flora de Guatemala, formado por Mociño exclusivamente, y multitud de descripciones, índices, apuntes, listas y memorias sueltas que pertenecen a la expedición.

Finalizamos así este recorrido por ese ámbito cultural novohispano, como una primera aproximación a la figura de este arzobispo y su entorno. Sus actuaciones fueron tan decisivas en el devenir histórico y religioso de su diócesis, que pensamos continuar con su estudio de cara a la ya tan próxima celebración del segundo centenario de su fallecimiento.

<sup>75</sup> J.C. Arias Divito: *Las Expediciones Científicas españolas durante el siglo XVIII. Expedición Botánica de Nueva España*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del ICI, 1968 y A.V. Davis, *op. cit.*, pp. 238 y 239.

*Ana Gimeno Gómez*

---

**Consideraciones generales de la política lingüística  
de la Corona en Indias**





**L**a cuestión de implantar en una población una lengua distinta a la propia ha sido, y aún es, un asunto harto delicado y polémico. En el caso que se le planteó a España, en los albores de la Edad Moderna con el descubrimiento de un nuevo continente y de una gentes con multitud y diversidad de familias lingüísticas, se dieron una serie de circunstancias que perfilan y explican el hecho de que en la América española se introdujera y difundiera la lengua castellana y que, a la par, se mantuvieran las lenguas indígenas.

Para emprender el estudio de este proceso hay que ir a sus inicios, es decir, desde el momento en que empiezan los preparativos para el primer viaje colombino, viendo cuales fueron los presupuestos, cuales las intenciones y a partir de ello ir siguiendo los mecanismos empleados por las dos grandes instituciones, la Corona y la Iglesia. Ambas convinieron en el transcurso de los años los procedimientos mas pertinentes, dentro de la labor colonizadora, empleando técnicas de aculturación y asimilación, en un intento de conseguir la unificación lingüística, aunque fuera incompleta.

Pero no va a ser en los aspectos y circunstancias de la etapa inicial, muy bien tratados en diversos trabajos<sup>1</sup>, en los que nos

<sup>1</sup> J. Cisneros, "Historia de la lengua en el Perú (Preliminares)", en *Orbis Bolletín Internacional de Documentation Linguistique*, VI (1957) 512-524. P. Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1913, Tomo I, pp. 254-262. C. Bayle, *España y la educación popular en América*, Madrid, 1934, cap. X, pp. 271-299 y *El Clero secular y la evangelización de América*, Madrid, CSIC., 1950, pp. 197-220. C. Pérez Bustamante, *El problema lingüístico en la colonización de América*, Conferencia en la Escuela Diplomática, curso 1943-44. Madrid, 1944, pp. 165-168. A. Alonso, "El descubrimiento de América y el idioma", *Fénix*, 2, (1945); S. Zavala, "Sobre la política lingüística del Imperio español en América", *Cuadernos Americanos*, XXVIII (1946) y ¿El castellano, lengua obligatoria? México, centro de O'Gorman, "Enseñanza del castellano como factor político colonial", *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, XVII:2, (1946); A. Abad Pérez, *Los franciscanos en América*, Madrid, 1992. M. A. Medina, Los dominicos en América, Madrid, 1994. A. Santos, *Los jesuitas en América*, Madrid, 1992. E. Martinell Gifre, *La comunicación entre españoles e indios, palabras y gestos*, Madrid, 1992. F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, EEH., 1953. *Documentos sobre Política Lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Compilación, Estudio Preliminar y Edición de F. de Solano, Madrid, CSIC., 1991.

queremos detener en esta ocasión, sino en el papel determinante de la Corona española, tras la etapa colombina, en el largo proceso- incluso se podría rastrear hasta nuestros días- de implantación de la lengua castellana en Indias y de su principal brazo ejecutor, la Iglesia, tanto del clero secular como regular.

Como no hubo un planteamiento previo, superada la etapa de choque de los primeros años<sup>2</sup>, el problema del entendimiento con los indígenas va a ir adquiriendo una cierta complejidad, pues de los planteamientos puramente económicos y de la sola explotación comercial de aquellas tierras, se va a pasar a la conveniencia de la incorporación. Con ello, calificados los indios como súbditos y vasallos, se iniciaba una relación muy distinta, que no podía limitarse a entenderse con ellos mediante intérpretes sino a incorporarlos también por una asimilación cultural. Mas, en breve surgirá en la Corona la intención, que pronto será obligación, de la evangelización de aquellos nuevos vasallos. La relación que se iniciará a partir de entonces entre la Iglesia y la Corona española marchará de acuerdo con el regio patronato de las Indias, que concedía amplias prerrogativas a la Corona en las tareas de evangelización y organización de la iglesia americana.

El envío de misioneros y clérigos a lo largo de los siglos no cesará y su presencia y trabajo va a ser esencial, ya que fueron los que, a la par que evangelizaban y adoctrinaban, enseñaban la lengua, aculturizaban, en una tarea estrechamente unida. Ello se plasmará, tras el sermón de Montesinos en 1511, en que la Corona desplegará una política revisionista en relación al mundo americano. Y así, en las Leyes de Burgos el sistema de adoctrinar se acercara a la realidad americana y en contraste con lo contemplado anteriormente, en que la tarea de instruir al indio solo se confiaba a los religiosos, ahora se hará extensiva a los encomenderos, “*a la persona que los tuviere encomendados*”. La enseñanza la impartirían los religiosos colectivamente, para un mayor rendimiento en el aprendizaje de la lengua castellana, según la ley XVII, a aquellos naturales mejor dispuestos, con el fin de que ellos a su vez sirvieran de maestros entre los suyos. De ese modo se pensaba realizar la labor de

<sup>2</sup> A. Gimeno Gómez, “El problema del idioma en los siglos XVI y XVII”, en *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, 1964, tomo III, 1966, pp. 303-317.

adoctrinamiento y de enseñanza, conjuntamente.

La Corona va advirtiendo la importancia que tenía para la instrucción religiosa el que el indio conociera antes los fundamentos de la lengua castellana en la que se estaba evangelizando. A eso hacía referencia la ley IX, en la que se dice que los que tengan indios “*sean obligados a hacer mostrar un muchacho el que mas hábil de ellos le pareciere a leer y a escribir y a las cosas de nuestra fe para que aquel les muestre después a los otros indios porque mejor lo tomaran lo que aquel les dijere que lo que les dijeren otros vecinos... e porque el Rey mi señor e padre e yo hemos sido informados que algunas personas se sirven de algunos muchachos indios de pajes declaramos y mandamos que tales personas ... sean obligados a les mostrar leer y escribir...*”<sup>3</sup>.

He aquí como, casi sin advertirse, por esas Leyes de Burgos el plan previsto por la Corona se ha alejado mucho del sistema pasivo de convivencia inicial, al establecerse un procedimiento que hoy llamaríamos revolucionario, hasta el extremo que, prácticamente, todo español había de convertirse en maestro, y no solo, como al principio, por el sistema de predicadores. Fundidas iban, en una sola misión, las dos aspiraciones: la de proporcionar la fe y la de proporcionar el lenguaje, porque ambas no era tan fácil conseguirlas como se había pensado en la etapa colombina.

Si bien el problema del lenguaje estaba en sus comienzos, vemos que se le empieza a conceder toda su importancia en el hecho de que, en la ley XVII se coloca por delante el enseñar a leer y escribir a la propia instrucción religiosa. Mas, a pesar de ello, poco se adelantaba, pues como decía Fernández de Oviedo “*Es menester que Dios ponga en esto su mano, para que assi los que enseñan como los enseñados, aprovechen mas que hasta aquí*”<sup>4</sup>.

Y en esa tarea fueron los franciscanos los primeros que tuvieron que enfrentarse con la realidad y, en consecuencia, con el gran dilema que marcará la política futura a lo largo de toda la época española: ¿deberían los indios aprender el castellano, o los misioneros y doctrineros esforzarse en el conocimiento de las lenguas indígenas? En ese debate serán protagonistas las órdenes religiosas presentes en Indias, pues el trato diario con el nativo les irá indicando el camino

<sup>3</sup> A. Muro Orejón, “Ordenanzas reales sobre los indios (Las leyes de 1512-13)”, *Anuario de Estudios Americanos*, XIII (1956) 417-471. Fragmento citado en p. 42.

<sup>4</sup> G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*. I parte, lib. II, cap. VII. Ed. RAH, Madrid, 1851, p. 30.

mas útil, mas acertado para superar la tarea que tenían que desempeñar.

Convencidos los religiosos de que lo primordial era el entendimiento y el contacto con el indio, se empeñarán desde un principio en el estudio de sus lenguas, en una ardua tarea llena de dificultades. Jerónimo de Mendieta nos explica muy bien el *“trabajo que pasaron los padres por no saber la lengua de los indios, hasta que la aprendieron”*<sup>5</sup>. Se mezclaban con los niños, escuchando sus conversaciones para habituarse a los sonidos y copiando las palabras que creían entender. De ese modo no solo se ejercitaban en el aprendizaje, sino que también conseguían su colaboración, en un quehacer que se agravaba por la multiplicidad de lenguas y dialectos<sup>6</sup>. Así lograron, como nos dice el mismo autor, que *“al cabo de medio año que estos apostólicos varones habían llegado a esta tierra, fue servido el señor de darles lengua para poder hablar y entenderse razonablemente con los indios”*<sup>7</sup>.

A la par, el problema idiomático se iba resolviendo también con intérpretes,<sup>8</sup> y así lo asumía la política real, como vemos en las Ordenanzas de Granada de 1526, donde se regula que no falte intérprete en las expediciones que se organicen de descubrimiento y conquista, para que hicieran entender a los indios *“por lenguas de intérpretes”* tantas veces como fuere necesario, el mensaje de la Corona<sup>9</sup>.

Pero, transcurrido un tiempo, el sistema se evidenció que no estaba exento de grandes riesgos, ocasionados por los inconvenientes que entraña una mala traducción. Así, cuando Francisco de Toledo llegó al Perú, *“la mayoría de doctriñeros -dirá- ignoran las lenguas y enseñan mediante intérpretes, a quienes ni siquiera entienden”*<sup>10</sup>, faltaba hasta

<sup>5</sup> J. de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, BAE., 1973, p. 133.

<sup>6</sup> En la principal área de actividad de los dominicos, por ejemplo, se contaban hasta 16 lenguas distintas, mas un sinfín de dialectos. En algún monasterio se hablaban dos y tres lenguas distintas. Miguel Angel Medina, *Los dominicos en América*. Madrid, Mapfre, 1994, pp. 98-99.

<sup>7</sup> Mendieta, *op. cit.*, p. 136.

<sup>8</sup> Este fue un valioso elemento a lo largo de muchos años para el entendimiento entre españoles e indios y ha sido tratado, entre otros por F. de Solano, “El intérprete: uno de los ejes de la aculturación”, en *Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*, Valladolid, 1975.

<sup>9</sup> AGI. Indiferente General, 421, lib. 11, f. 332. R. Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, Csic, 1953-1962, vol. I, pp. 92-93.

<sup>10</sup> *Memorial de Francisco de Toledo al Rey, Colección de documentos inéditos relativos al*  
(cont.)

seguridad en la fiel interpretación de la doctrina. O debido a que se detectaron conductas corruptas en el comportamiento de algunos, lo que decidió a la Corona a advertir que se castigaría con penas de destierro y pérdida de bienes a aquellos lenguas que recibieran, tanto para si como para justicias u otras personas, *“joyas, ropas, mujeres, mantenimientos, ni otra cosa alguna”*<sup>11</sup>.

Infinidad de casos podrían citarse, si bien merece la pena reproducir el que Garcilaso menciona en sus *Comentarios Reales* cuando el indio Felipillo, al traducir las palabras del padre Valverde en Cajamarca, en lugar de Dios, Trino y Uno, dijo: Dios tres y uno son cuatro...<sup>12</sup>.

Mas el enfrentamiento serio con la realidad, -muy distinta de la que se creyó al principio- tendrá lugar cuando, creado el Consejo de Indias, empiece este organismo a recibir informes, peticiones, denuncias, memoriales, sobre lo que tendrá que decidir. Heredará un problema ya iniciado y en el momento en el que van entrando en crisis determinadas cuestiones y se iban clarificando otras<sup>13</sup>.

Así, el desconocimiento del castellano por parte de la población india llevaba a que esta se hallase en una situación de cierto desamparo y expuesta a abusos no solo de los españoles sino, incluso, de indios ladinos. La cuestión podía tener serias consecuencias cuando se trataba de asuntos de carácter judicial, como se recoge en una real cédula del año 1537 que denunciaba que, cuando se trataba de *“otorgar escrituras... o hacer otros autos judiciales y extrajudiciales y tomarles sus confesiones, dicen algunas cosas que no las dicen los dichos indios, o las dicen y declaran de otra manera, con que muchos de ellos han perdido su justicia y recibido mucho daño”*. Para remediarlo el Consejo acordó que cuando se llamase a cualquier indio *“que no sepa nuestra lengua castellana,... o viniendo él de su voluntad a pedir justicia, dejéis y consintáis al tal indio que traiga consigo un cristiano amigo suyo... para que vea si lo que ellos dicen... es lo mismo que*

*Descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía.* Madrid, 1864-1884. Tomo VI, pp. 519-520.

<sup>11</sup> R.C. Toledo 24 de agosto de 1529. Texto en D. de Encinas, *Cedulario Indiano*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1945, vol. I, tomo IV, pp. 369-370.

<sup>12</sup> Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas. Historiadores Clásicos del Perú*, Lima, 1919, tomo III, p. 180.

<sup>13</sup> A. Gimeno Gómez, “El Consejo de Indias y la difusión del castellano”, *El Consejo de Indias en el siglo XVI*. Valladolid, 1970, pp. 191-210.

*declaran los nahuatlato...*”<sup>14</sup>.

Transcurrían los años y concluida la conquista de la Nueva España el planteamiento del problema idiomático discurría en la línea de la utilización de intérpretes, del esfuerzo de los misioneros y, fundamentalmente de la enseñanza del castellano a los niños hijos de los naturales principales, en los colegios de los monasterios e incluso a las niñas *“en casas de mujeres honradas para que les enseñen”*, que fue el modo que creyeron más eficaz en los primeros momentos, la enseñanza y adoctrinamiento de hijos de gentes principales para que luego sirvieran de elemento trasmisor. La experiencia resultaba muy satisfactoria, como recogía el mismo documento *“reciben muy bien la doctrina cristiana y la crianza de su puericia”*. El problema se planteaba con los padres pues, como denuncia la real cédula, *“los padres los dan de mala gana... y los esconden...”*<sup>15</sup>.

En esa actividad destacaron muchos misioneros, uno de los más ilustres fue fray Pedro de Gante, que trabajó en la escuela de Texcoco. Otro centro importante fue el Colegio de Santa Cruz en el barrio de Tlatelolco, construido de adobes, por falta de recursos, pero con unos excelentes resultados, como se ve en otra real cédula de agosto de 1538 dirigida al virrey Antonio de Mendoza, en la que se reconoce que los hijos de los naturales que asisten a ese centro *“... tienen mucho ingenio y capacidad y toman bien la dicha doctrina, y que para esto han sido gran causa ciertos religiosos de la Orden de San Francisco y otras personas que los tienen a cargo”*<sup>16</sup>, por lo que debe hacerles presente el agradecimiento de la Corona por la buena obra que realizaban.

El trato directo del misionero con el indio en las zonas de misión y la necesidad de llegar a un rápido entendimiento hizo que estos avanzaran en la tarea ya iniciada de aprender las lenguas indígenas, para lograr, a la vez que un mayor acercamiento al indio, su evangelización. Y la Corona también lo consideró un buen método y así leemos en las instrucciones entregadas al virrey Antonio de Mendoza, *“Y porque para aprovechar en la conversión de los naturales es muy*

<sup>14</sup> *Colección de documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1885-1932. Tomo X, pp. 381-382.

<sup>15</sup> R.C. Valladolid, 26 de febrero de 1538. Documentos sobre... [14] p. 34.

<sup>16</sup> AGI. Audiencia de México 1088. Lib. 3, fo. 165v. Publicada por R. Konetzke, [9], vol. I p. 188.

*importante entre tanto que ellos saben nuestra lengua, (que) los religiosos y eclesiásticos se apliquen a saber su lengua y para ello la reduzcan a alguna arte y manera fácil como se pueda aprender”.*

Se debían, pues, poner todos los medios para incentivar aquel aprendizaje, incluso se llega a pensar que en las escuelas donde estudiaban niños españoles “*parece que sería conbeniente obiere algún exercicio con que aprendiesen la lengua de esa tierra, porque los que de ellos biniesen a ser sacerdotes o religiosos o a tener oficios públicos en los pueblos pudieren mejor doctrinar y confesar los indios y entenderles en las cosas que con ellos tratare”.*

Es decir, no solo se instaba a los religiosos, sino también a los hijos de los españoles a aprender las lenguas indígenas, con el fin de formar un clero que pudiera alcanzar una mayor identificación con el elemento indio, lo que se lograría de un modo mas efectivo y rápido si el problema del idioma se resolvía, cuestión difícil si se trataba de enseñar el castellano, pues, como se decía mas adelante “*siendo los indios tantos, no se puede dar orden por agora cómo ellos aprendan nuestra lengua*”<sup>17</sup>.

Mas ello no debía ir en detrimento de la labor evangelizadora, por lo que se le recordaba al arzobispo de México y a los obispos de Tlaxcala, Antequera, Michoacán y Nueva Galicia que los que “*hubieren de servir el oficio de curas ... par dichos cargos sepan las lenguas de las provincias en donde residieren, y habiendo dérigos a que sirvan los que sepan las tales lenguas, los preferáis a los que no las supieren, y de ello tendréis mucho cuidado...*”<sup>18</sup>.

Los inconvenientes por la falta de entendimiento se van superando, contando con el aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los misioneros, que se veían cada vez mas obligados a un mayor esfuerzo, ante gran diversidad de hablas, pues las continuas conquistas aumentaban progresivamente las tierras de misión.

En esa misma línea está el contenido de un breve de Gregorio XIII en el que se autorizaba la ordenación como sacerdotes de hijos ilegítimos, a condición de que fueran conocedores de las lenguas indígenas<sup>19</sup>. Y fray Alonso de Molina, uno de los mejores misioneros

<sup>17</sup> CODAIN América [10], tomo XXIII, pp. 423-445.

<sup>18</sup> R.C. Buen Grado, 22 de mayo de 1565.. 167-168. En [14], p. 65.

<sup>19</sup> Breve de 25 de enero de 1576. RAH, Colección Mata Linares, tomo 97, fol. 562.

de la Nueva España y autor de un catecismo en náhuatl y castellano, en 1571 alude insistentemente a los daños e inconvenientes que se derivan del desconocimiento *“del principal medio para la contratación humana... por lo que deberían los ministros de la fe y del evangelio trabajar con gran solicitud y diligencia de saber muy bien la lengua de los indios, si pretenden hacerles buenos cristianos”*<sup>20</sup>.

Se nos está haciendo patente el agotamiento del entusiasmo de los primeros momentos y que el aprender las lenguas de los indios, que fue uno de los mayores signos de celo apostólico en los albores de la conquista espiritual, después, aquel ímpetu se estancó en muchos clérigos y frailes. Por ese motivo abundaron las quejas de visitadores y de obispos por la falta de clero misionero “lengua”; ello llevó a que muchos ejercieran sin conocer suficientemente el habla de sus indios, con los graves perjuicios que se derivaban para la fiel trasmisión de la doctrina y con el agravante de que para evitar las *“penas de dineros... aprenden algunos vocablos de los confesionarios y con esto... los confiesan, no sabiendo darles a entender las cosas de nuestra santa fe”*<sup>21</sup>

Un gran defensor de la necesidad de aprender las lenguas indígenas fue Francisco Marroquín<sup>22</sup>, primer obispo de Guatemala, por cuya iniciativa llegaron a aquella región en 1540 los primeros seis religiosos, a los que seguiría una numerosísima misión franciscana llena de grandes figuras<sup>23</sup>. A todos estimuló en instruirse en los idiomas nativos, que él consideraba cosa sencilla, por lo que juzgaba muy severamente a aquellos clérigos que no ponían suficiente empeño en el estudio.

Un testimonio bien elocuente de esa labor lo tenemos en la carta que escribió fray Tomás Casillas a Juan Perera el 20 de septiembre de 1545, en la que destacaba *“...el cuidado y diligencia que estos Padres han tenido y tienen de doctrinar a los indios y enseñarles, no el credo en latín, ni los mandamientos en romance, como hasta aquí se usaba, sino toda la doctrina cristiana, construida y declarada en su lengua materna, que la beben como el*

<sup>20</sup> Fray A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México, imp. A. de Spínola, 1571. Prólogo. En [14], p. 69-70.

<sup>21</sup> R.C. El Pardo, 2 de diciembre de 1578. Encinas *Op. cit.*, IV, pp. 338-339.

<sup>22</sup> Sobre Marroquín, primer obispo de Guatemala ver la obra de C. Saénz de Santa María, S.J., *El licenciado don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala (1499-1563)*, Madrid, E.C.H., 1964.

<sup>23</sup> A. Abad Pérez, *Los franciscanos en América*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 48.



agua... ”<sup>24</sup>.

Otro caso ejemplar fue el de fray Domingo Vico, considerado el mas sabio dominico de la época y uno de los lenguas mas notables en la Nueva España y Guatemala, en la primera etapa de misión de los dominicos y uno de los protagonistas del asentamiento de su orden en Centroamérica, llegando a ser tan experto que dejó escritos en siete lenguas, pues entendía que su aprendizaje era *“la puerta por donde llegar al alma de los indios e iluminarla con la doctrina salvadora”*<sup>25</sup>. Los numerosos trabajos que legó son de gran valor lingüístico.

Entre los carmelitas descalzos, que llegaron a Indias a fines del siglo XVI, hubo también ejemplos significativos, como fray Juan Bautista, el tercero que tomó el hábito carmelita en México en 1586 <sup>26</sup> y fray Elías de San Juan, dos excelentes misioneros que destacaron por su conocimiento de la lengua mexicana. De fray Elías decía la crónica que *“era tan copioso en ella, tan excelente, tan fácil, que era la admiración de todo el reino y aún de los mismos indios, porque lo que ellos no entendían en los vocablos de su propio idioma, venían a fray Elías a que se lo explicase y era él en la lengua extraña más fecundo que en la materna todos”*<sup>27</sup>.

La actividad partía de los propios misioneros, ellos eran los que aprendían la lengua, es decir se convertían en “lenguas”, para de ese modo poder explicar a los pequeños indios el significado de las oraciones que les enseñaban en latín o en castellano y que aprendían de memoria.

Algunos sacerdotes llegaron a un gran conocimiento idiomático, como Juan de Oliva y Cristóbal de Medina que fueron *“grandes predicadores y muy sabios en la lengua de los indios (quechua)”*<sup>28</sup>, llegando algunos a sobresalir extraordinariamente como *“el P. Barzana, que llegó a aprender siete lenguas, muchas de ellas dificultosas, como la de los indios frontones”*<sup>29</sup>. Con fundamento se ha podido decir que *“uno de los mas*

<sup>24</sup> *Ibidem.*, en nota 19, pp. 150-151.

<sup>25</sup> C. Bayle, *El dero secular y la evangelización de América*, Madrid, CSIC., 1950, p. 198.

<sup>26</sup> Se trataba de Juan de Hoyos Esquivel, hijo del licenciado Hoyos, alcalde de corte en la Audiencia de México. En *Tesoro Escondido en el Monte Carmelo Mexicano...* escrita por fray Agustín de la Madre de Dios. Versión paleográfica, introducción y notas de E. Báez Macías. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 42.

<sup>27</sup> *Ibidem.* p. 64.

<sup>28</sup> Garcilaso de la Vega [12 ] tomo III, 2ª parte, lib. I, cap. XXIII, p. 178.

<sup>29</sup> *Historia General de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica de 1600.* Madrid, CSIC., 1944. Vol. II, cap. IX, p. 59.

*hermosos esfuerzos que ha hecho jamás el espíritu religioso, es este laborioso trabajo de los misioneros españoles para aprender las lenguas de América*<sup>30</sup>.

La preferencia por las lenguas indígenas, por parte de las personas encargadas de la instrucción, pudo ser debida, en parte, a que los religiosos que iban a Indias procedían de distintos países, ya que cada orden religiosa podía mandar como misioneros a miembros de diversas nacionalidades y por consiguiente de distintas lenguas. Como resultaría impropio que cada misionero adoctrinara en su idioma, lo que ocasionaría el caos, favorecía su tarea el adoptar la lengua del nativo. También se daba por parte del misionero que había aprendido una lengua la tendencia a no abandonarla, a seguir empleándola en su trato con el indio, a pesar de las reiteradas órdenes de que se usase el castellano. Y serán las mismas órdenes las que impulsaron el aprendizaje de las lenguas autóctonas. Así, los franciscanos hacia 1567 decretan que “*haya, cuando fuere posible, estudio de las lenguas desta Nueva España, en especial de la mexicana y otomí, poniendo juntos tres o cuatro o mas que la oyan y quien se la enseñe; y esto así de los que acá toman el hábito como de los que vienen de España*”<sup>31</sup>.

También los jesuitas en sus misiones usaban las lenguas indígenas y se ejercitaban en su aprendizaje. Así nos dice el padre Acosta que “*en Juli están al presente once de la Compañía, once sacerdotes y tres hermanos. Los padres todos saben la lengua de los indios, si no es uno que la va aprendiendo agora, y algunos dellos saben las dos lenguas, quichua y aimará y algunos también la puquina, que es otra lengua dificultosa y muy usada en aquellas provincias. Tienen gran ejercicio de la lengua, y cada día se juntan una o dos horas a conferir, haciendo diversos ejercicios de componer, traducir, etc. Con esto tenemos ya experiencia que en cuatro o cinco meses aprenden la lengua de los indios los nuestros de suerte que pueden bien confesar y catequizar, y dentro de un año pueden predicar*”<sup>32</sup>.

Por ello el clero, tanto secular como regular, siguió aprendiendo y utilizando las lenguas indígenas. Acosta insiste en la postura de Blas Valera y considera, como aquel, que no debía obligarse a la población indígena a que olvidaran y abandonaran sus lenguas para adoptar

<sup>30</sup> L. Alamán, *Disertaciones para la historia de México*. Disert. VII, Tomo II, p. 149.

<sup>31</sup> J. García Icazbalceta, *Nueva Colección...*, tomo IV, p. 66. Avisos tocantes a la provincia del Santo Evangelio, año 1567.

<sup>32</sup> J. de Acosta, *Escritos menores. Colegio del Cuzco. Doctrina de Juli*, Madrid, BAE., 1954, p. 294.

otras desconocidas para ellos. En consecuencia escribía hacia 1576 que “*hay quienes sostienen que hay que obligar a los indios con leyes severas a que aprendan nuestro idioma. Los cuales son liberales de lo ajeno y ruines de lo suyo... porque si unos pocos españoles en tierra extraña no pueden olvidar su lengua y aprender la ajena... ¿en qué cerebro cabe que gentes innumerables olviden su lengua en su tierra y usen sólo la extraña, que no la oyen sino raras veces y muy a disgusto...?*”<sup>33</sup>. Parecían esas palabras responder a la actitud de cierto clero, como fue el caso de fray Antonio de Zúñiga que, después de llevar viviendo 15 años en el Perú sin saber el quechua, escribía a Felipe II que debía mandar que se les pusiera a los indios un plazo “*de uno a dos años para que dentro de este tiempo aprendan la lengua castellana y que, pasado este tiempo el que hablare otra lengua unos con otros y con los españoles, que los den a quien se lo muestre..., y como en esto haya cuidado y algún rigor ellos la aprenderán ... y los que la saben hablarla han, aunque por agora por caso de menos valor tienen el hablarla, y no son pocos los que la saben, y cuando están borrachos la hablan*”<sup>34</sup>. Tales palabras indicaban un cierto desconocimiento de la situación y de los mejores métodos de aculturación y de que, pasadas las premuras de los primeros momentos, llegaría el aprendizaje.

Pero el empleo sistemático de los idiomas nativos encerraba evidentes inconvenientes que, si bien en un principio no se advirtieron, en adelante se harían mas patentes. Por eso ya a mediados del siglo XVI se insiste cada vez más en que se enseñe el castellano -cosa que ya venía haciendose desde años antes-, no olvidándose a la par el uso de las lenguas vernáculas. Lo vemos reflejado en la cédula de 17 de julio de 1550 que dice “*que convendrá introducir la castellana*”, y porque no son suficientes las cátedras, donde para este fin eran preparados los sacerdotes, con el conocimiento previo de los idiomas indígenas, “*ordenamos que a los indios se les pongan maestros que enseñen a los que voluntariamente la quisieren aprender*”, por lo que se cree que este menester podría ser desempeñado por sacristanes<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> J. de Acosta, *De procuranda indorum salute*. Madrid, BAE., 1954, libro IV, cap. VIII, p. 516.

<sup>34</sup> Quito, 15 de julio de 1579. En F. Esteve Barba, *Cultura virreinal*. Barcelona, Salvat, 1965, p. 121.

<sup>35</sup> Esta real cédula fue fundida con la de 7 de junio y recogida en la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, Nuestro Señor*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973. Ley XVIII, tit. 1, lib. (cont.)

En esta cédula de 1550 se coloca por vez primera la enseñanza de la lengua antes que la de la religión y no porque aparezca entonces la preocupación idiomática, sino porque se advierten las muchas dificultades que reporta a la evangelización la falta de entendimiento; la Corona busca el mejor vehículo para lograr el adoctrinamiento y parece encontrarlo en el previo conocimiento del castellano.

Ya desde 1544 la Corona instó al obispo de Lima, Jerónimo de Loaysa a reunirse con los obispos de Cuzco y Quito para organizar la evangelización del Perú, pero la convocatoria se fue demorando por las disensiones entre los prelados, reflejo de los conflictos del Perú y que llevó a la Iglesia peruana del siglo XVI a defender unos los derechos de patronato y a refutarlos otros. Hasta que el 18 de octubre de 1565 se consiguió promulgar en Perú los acuerdos del Concilio de Trento, siguiendo la Pragmática real de Felipe II y cuya aplicación tropezó con serias dificultades por el recorte de ciertas prerrogativas, especialmente entre las órdenes religiosas que en ciertas cuestiones se las hacía depender del clero secular.

Tras superar el periodo establecido se iniciaron las sesiones del segundo Concilio de Lima (1567-1568) que trató especialmente de la tarea misionera y que, finalmente, sentará las bases de una evangelización acorde con los intereses de la Corona. En las instrucciones dadas al virrey Toledo en 1568 se le recordaba que debía atender especialmente la catequización de los indios y se manda a los misioneros que les enseñen, tanto a niños como a adultos, las oraciones en castellano y en su lengua vernácula<sup>36</sup>. Y en esta misma línea se insiste en el Tercer Concilio limense (1582-1583)<sup>37</sup>, de extraordinaria importancia para la organización de la iglesia suramericana y la consecución de los planes de Felipe II en cuanto a los derechos de patronato. Y cuando ya Martín Enríquez había sustituido a Toledo en el virreinato y Toribio Alfonso de Mogrovejo a Loaysa como arzobispo de Lima<sup>38</sup>. El concilio se manifestará, como

## VI.

<sup>36</sup> *Concilios limenses*. Tomo I, p. 175 y 244.

<sup>37</sup> F. L. Lisi (Estudio crítico, traducción y comentarios), *El Tercer Concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos 233, 1990.

<sup>38</sup> Se trataba de un seglar, funcionario de la Inquisición, que acababa de ser nombrado obispo por el Soberano. Sobre ese obispo V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Suramérica*. Madrid, CSIC., 1957, 2 tomos.

veremos en varios capítulos, a favor del empleo de las lenguas vernáculas en la tarea adoctrinadora. En su segunda sesión se ordenaba la redacción y edición de un catecismo especial, en la línea del Concilio de Trento<sup>39</sup>, para la instrucción de la feligresía de toda aquella provincia y en el capítulo 6º que los indios fueran adoctrinados en su lengua “*cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español en español, el indio en su lengua... Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín... y si alguno quisiere, podrá agregar también el español que ya dominan muchos de ellos.*”<sup>40</sup>. Y unos capítulos mas adelante, en el 16º, al tratar sobre el sacramento de la confesión, se reconoce que muchos sacerdotes, por ignorar las lenguas indígenas, “*pasan por alto muchos pecados que les son totalmente ignorados... por ello si no comprenden bien, remitan a los penitentes a los que son mas entendidos o aprendan lo que no saben, pues no es buen juez quien juzga lo que no sabe*”<sup>41</sup>. El Concilio se está poniendo a favor de la postura que sostiene que deben conservarse las lenguas de los indios, sin que deje de difundirse el castellano.<sup>42</sup> Y el capítulo 17º se refiere a que cada obispo designará a las personas que deben examinar “*a los futuros párrocos de indios en sus conocimientos y en su pericia de la lengua indígena*”<sup>43</sup>. Y en el capítulo 3º de la quinta sesión, referido a la confesión, se acordó que debía ser redactado un confesonario para uso de los indios y traducirlo al quechua y aimara, según la comisión del sínodo. De esa tarea fue encargado Mogrovejo; se publicó, junto al catecismo, en 1585. Por último, recoger de este concilio el capítulo 31º, de la sesión segunda, que se refiere a las órdenes sagradas, en especial al presbiterado y en el que se acordaba que, ante la falta de sacerdotes, se mirase, entre otras cualidades, el conocimiento de las lenguas indígenas y que no fuesen rechazados candidatos por falta de recursos, considerando que no se violaban los decretos tridentinos,

<sup>39</sup> Que instaba a que se explicara el valor de los sacramentos y el desarrollo de la misa en las lenguas vernáculas y de acuerdo con la capacidad del pueblo que las recibe. Los jesuitas ya se habían ocupado en 1576 de editar dos catecismos, uno mayor y otro mas breve, para ser aprendido de memoria. El padre Acosta fue el redactor de la versión castellana del catecismo, probablemente junto a otros jesuitas. [42], p.237.

<sup>40</sup> F. L. Lisi [41], p. 129.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 135.

<sup>42</sup> En cambio el III Concilio mexicano dispuso la enseñanza del castellano en las escuelas de indios.

<sup>43</sup> Tercer Concilio Limense [42], p. 213.

cuando de lo que se trataba era de la salvación de las almas.

Se intentaba imponer la lengua castellana por parte de la Corona, pero con el tiempo tendrá que ceder. Estamos en la etapa polémica de la cuestión. Tenemos a Juan de Matienzo en defensa de la enseñanza del castellano *“Estos caciques y principales después de reducidos a pueblos... los habían de enseñar a leer y escribir a ellos y a sus hijos en la lengua española”*<sup>44</sup>. Y Acosta que insiste en la necesidad de educar y evangelizar en las lenguas aborígenes.

Y en el Sínodo de Quito de 1570 se ordenaba que los indios aprendieran en castellano ciertas oraciones y las recitasen en coro, pero, insistiendo también en la obligación de los misioneros de aprender las lenguas de los indios<sup>45</sup>. Podría decirse que fue la aspiración evangelizadora la que otorgó atención fundamental al problema del idioma, no el deseo de imponer el castellano, como se aprecia en las reales cédulas de 1550, en las que se advierte que para hacer más fácil el conocimiento de la doctrina cristiana era imprescindible conocer el castellano. Así en la dirigida al virrey de la Nueva España, se decía que uno de los medios para conseguir la conversión y salvación de los indios era que *“...a esa gentes se les enseñase nuestra lengua castellana, porque sabida ésta, con más facilidad podrían ser doctrinados...”*<sup>46</sup>.

Y lo que diferencia radicalmente esta cédula de las Leyes de Burgos es que no se ve ya la lengua castellana como vehículo exclusivo de adoctrinamiento, sino también como cauce a través del cual puede penetrar la asimilación cultural, pues en esa misma cédula se dice que ello sería útil para *“conseguir todo lo demás que les conviene a los indios para su manera de vivir”*, que quiere decir, según se nos aclara más adelante, que *“tomen nuestra policía y buenas costumbres”*<sup>47</sup>. Hasta ahí la expresión de un propósito de articulación cultural.

El conocimiento de la lengua se está evidenciando como una de

<sup>44</sup> J. de Matienzo, *Gobierno del Perú. Obra escrita en el siglo XVI por el licenciado J.M.* Buenos Aires, 1910, p. 16.

<sup>45</sup> AGI., Patronato 189. Ramo 40.

<sup>46</sup> AGI. Audiencia de México 1089. Lib. 4, fol. 240v. Recopilación [39] Lib. 6, tit. 1, ley 18, publicada con fecha de 7 de julio de 1550 y para el Perú en D.I.A., tomo 18, p. 472. R. Konetzke, [9], tomo I, 1ª parte, pp. 273-274.

<sup>47</sup> En la misma fecha que la remitida al virrey se dirigieron otras semejantes a los provinciales de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín para que precedieran a ordenar a sus religiosos que procurarán la enseñanza del castellano con todo interés.

las dificultades mayores con que contó la difusión del cristianismo. Por eso será tema de discusión y debate.

Con motivo de la fundación de la Universidad de Lima, se dio una real cédula dirigida al virrey del Perú Martín Enríquez, en la que se señalaba lo conveniente que era estructurarla desde los primeros niveles con “escuelas de muchachos de todas las naciones”, para que comenzaran el estudio con “Las gramáticas de las lenguas”, aspecto que afectaba tanto a que la juventud indígena aprendiera el castellano, como a que se conociera la lengua vernácula, con el fin de que *“sean enseñados los que han de tener las doctrinas de los indios y sepan la lengua con que hayan de predicar y confesar y lo demás que fuere necesario para hacer sus oficios como conviene”*<sup>48</sup>.

Así se fue desplegando toda una gran preocupación cultural, hasta el extremo que en la Nueva España los jesuitas comenzaron en sus colegios a enseñar a los indios no solo la lengua castellana y las verdades religiosas, sino también filosofía, la lógica y otras ciencias. Sin embargo, en esas fechas de finales de siglo, comienza a dibujarse un temor, por la creencia de que la excesiva marcha aculturadora podría provocar otros perjuicios, pues se recelaba que alguno, basado en estos conocimientos asimilados con cierto desorden *“intentase alguna herejía y diese entendimientos falsos a la doctrina llana que hasta ora se les ha enseñado y predicado”* por lo que se pedía, en mayo de 1583, que el virrey consultara aquella prevención con el arzobispo y personas doctas y religiosas, a fin de que se viera si era mas conveniente limitar de momento aquellos estudios a la lectura, escritura, doctrina, canto y música <sup>49</sup>.

En esta etapa se ha llevado una línea batante clara y, aparte de un cierto recelo, se intenta hacer compatible el castellano con las lenguas indígenas, hasta el extremo de que en una cédula dada en San Lorenzo de 4 de junio de 1586, dirigida al virrey del Perú, se le pone en conocimiento del parecer del maestro Domingo de Almeida, en nombre del obispo de Charcas, que decía que el principal interés que debía ponerse en la enseñanza del castellano se basaba en *“la dificultad que hay en ser los indios enseñados e instruidos en las cosas de nuestra Santa Fe*

<sup>48</sup> AGI. Audiencia de Lima 570, lib. 14, fol. 237. Encinas *Op. cit.*, tomo I, pág. 206 y Konetzke [9], tomo I, 1ª parte, p. 526.

<sup>49</sup> AGI. Audiencia de México 1064v. Libro 2, fol. 120. Konetzke [9] tomo I, 1ª parte, p. 550.

*Católica en sus lenguas por no ser comunes, llanas e inteligibles aún para los mismos indios que los de unas provincias no entienden a los otros y ser las lenguas pobres de vocablos, nombres y verbos para significar muchas cosas importantes”*<sup>50</sup>.

Un buen ejemplo de ello lo tenemos también en el testimonio de Tomás López Medel, un oidor de la Audiencia de Guatemala, cuando, a mediados del siglo XVI, concretó su experiencia americana en torno a la utilidad o no de imponer el castellano, determinando que era más conveniente que los indios aprendieran el castellano por una serie de razones que dan a su planteamiento un contenido muy realista de las circunstancias de la población indígena y también de la percepción de un funcionario que iba más allá de la acción puramente evangelizadora. En primer lugar denunciaba una realidad, que había poco clero lengua y que aún los que así se reputaban no lo eran en realidad. Por ello consideraba que sería más fácil la enseñanza del castellano ya que ésta la podrían desempeñar todos los españoles, unos como maestros y el resto por la conversación y trato con encomenderos, caciques, clérigos y frailes *“todos vayan y vengán a sus pueblos, hablen y conversen con ellos..., y con la continua conversación aprenderían nuestra policía de comer, de beber, de vestir, de limpiarnos y de tratar nuestras personas. Y nuestras cortesías y ceremonias al hablar, y nuestras crianzas, y, finalmente nuestra lengua, que es lo que pretendemos”*<sup>51</sup>. Así se avanzaría tanto en lo espiritual como en lo temporal.

La real cédula de 4 de junio de 1586 nos presenta muy claramente esta situación al descubrir *“la gran dificultad que hay en ser los indios enseñados ... en sus lenguas, por no ser comunes, llanas e inteligibles aun para los mismos indios, que los de unas provincias no entienden a los otros y ser las lenguas pobres de vocablos, nombres y verbos para significar muchas cosas importantes, convendría se proveyese y mandase que sean todos los indios enseñados y obligados a saber la lengua española ..., sin que se entienda que por esto los que hubieren de ser curas dejen de saber y aprender las lenguas de ellos, sino antes para enseñarlos con mas facilidad”*<sup>52</sup>.

Y también porque interesa, junto a la salvación, la instrucción, la asimilación cultural y se estaba percibiendo que el entendimiento con

<sup>50</sup> AGI. Audiencia de Charcas 415.Libro I, fol. 161. Konetzke [9] Tomo I, 1ª parte, p.570

<sup>51</sup> Carta de Tomás López Medel al Rey. Guatemala, 9 de junio de 1550. CODAIN América, XXIV, 1875, p. 540. En [14], pp.52-55.

<sup>52</sup> Real cédula al virrey del Perú. San Lorenzo, 4 de junio de 1586. [14], p. 87.



el indio era casi únicamente por la vía de las lenguas indias y que poco se había adelantado en la enseñanza del castellano. Por ese motivo admitió bien la Corona el parecer del virrey de la Nueva España de que, ante la diversidad de lenguas en la Nueva Galicia, se optara por el castellano como lengua general, en la que entenderse todos.

### Las lenguas generales.

Sin embargo, al padre Acosta, si bien opinaba que no se debía obligar a los indios a aprender el castellano, no le parecía desacertado el que se impusiera una sola lengua. “*Otros hablan más en razón y dicen que ya que no se obligue a los bárbaros a aprender y usar una lengua extraña, al menos no se les permita que ignoren la que se llama lengua general, lo cual no les parece tan difícil...*”<sup>53</sup>. Y nos habla también de la importancia de la lengua única para facilitar la predicación entre los indios y de la gran extensión que alcanzó la del Cuzco. Así nos dice que a pesar de la “*gran diversidad de lenguas particulares y propias ... la lengua cortesana del Cuzco corrió y corre hoy día más de mil leguas, y la de Méjico debe correr poco menos. Lo cual para facilitar la predicación en tiempo que los predicadores no reciben el don de lenguas como antiguamente, no ha importado poco, sino muy mucho*”<sup>54</sup>.

Fueron varios los que se pronunciaron a favor del uso de una lengua indígena única<sup>55</sup>. En el virreinato del Perú el conde de Villardompardo juzgó conveniente que aprendieran una, la inca, no pudiendo hacerse cargo de una parroquia rural quien no la supiese. La lengua inca logró imponerse en una extensa área gracias al trato de unos indios con otros, dándose el caso que los varones “*porque salen a la mina y a otros servicios*” la conocían y entendían mejor que las mujeres que quedaban en casa y cuya relación con el exterior era mas reducida.

También en el Sínodo de Tucumán celebrado en 1597 bajo el obispado de fray Hernando de Trejo y Sanabria <sup>56</sup>se decía que “*la*

<sup>53</sup> J. de Acosta, [37], p. 516.

<sup>54</sup> J. de Acosta, *Historia natural y moral de Las Indias*. Madrid, BAE., 1954. Lib. VII, cap. XXVIII, p. 245.

<sup>55</sup> Comúnmente se decían lenguas generales las usadas en territorios extensos: el azteca y otomí en México y el quechua y aimara en el Perú.

<sup>56</sup> Fray J. M<sup>a</sup>. Liqueno, *Fray Hernando de Trejo y Sanabria*. Córdoba (República Argentina), 1916, tomo II, p. 332. Citado por Constantino Bayle, *El clero secular y la evangelización*. Madrid, CSIC., 1950, pp. 201-202.

*doctrina y catecismo que se ha de enseñar a los indios sea en la general que se usa en el Perú, en la lengua del Cuzco, porque ya la gran parte de los indios lo reza y casi todos van siendo ladinos en la dicha lengua; y por haber muchas lenguas en esta provincia y muy dificultosas fuera confusión hacer traducción en cada una de ellas”.*

Nos habla también el padre Acosta de la importancia que tenía la lengua única para facilitar la predicación entre los indígenas y de la gran extensión que alcanzó la de Cuzco. Así nos dice que, a pesar de la “*gran diversidad de lenguas particulares y propias... la lengua cortesana del Cuzco corrió y corre hoy día mas de mil leguas, y la de Méjico debe correr poco menos. Lo cual para facilitar la predicación en tiempo que los predicadores no reciben el don de lenguas como antiguamente, no ha importado poco, sino muy mucho*”<sup>57</sup>.

La lengua general de México encontró un gran defensor en fray Rodrigo de la Cruz, como vemos en las palabras que le dirigió al Emperador en 1550, al exponerle las dificultades que entrañaba el cumplimiento de su orden respecto a que se enseñase el castellano a los indios: “*Vuestra Magestad ha mandado que estos indios deprendan la lengua de Castilla. Jamás la sabrán, sino fuere cual o cual mal sabida: porque vemos que un portugués, que casi la lengua de Castilla y de Portugal es toda una, está en Castilla treinta años, y nunca la sabe. ¿Pues cómo la han de saber éstos, que su lengua es tan peregrina a la nuestra y tienen maneras de hablar exquisitas? A mí paréceme que Vuestra Majestad debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan, y la deprenden sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo... y hay frailes muy grandes lenguas*”<sup>58</sup>.

Y eso no era cosa excepcional si tenemos en cuenta que se trataba de una lengua común, puente entre el castellano y otras lenguas de Mesoamérica, aumentando su utilidad a lo largo de los siglos. Ya durante la conquista algunos españoles se entendían en náhuatl con los soldados mexicanos que conocían el habla mixteca y zapoteca. Y cuando se ocuparon las tierras de Guatemala<sup>59</sup>, pronto se advirtió lo

<sup>57</sup> J. de Acosta, *Historia natural* [58] cap. XXVIII. p. 245.

<sup>58</sup> M. Cuevas, S.J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*. México, 1914, p. 159.

<sup>59</sup> L. Matthew, “El náhuatl y la identidad mexicana en la Guatemala colonial”, *Mesoamérica*, (Guatemala) 40 (2000), pp. 41-68.

valioso que era conocer algo de náhuatl para la comunicación doméstica y para las cuestiones comerciales y administrativas, pero, fundamentalmente como vía de entendimiento con otros pueblos de Guatemala de distintas lenguas, recurriendo al indígena que actuaba de intérprete, algunos de los cuales hablaban el náhuatl mas dos o tres lenguas del territorio. Los muchos documentos salidos de pueblos indígenas, -escrituras públicas, juicios, etc.,- escritos en náhuatl son testimonio de su utilización como lengua general durante muchos años. Con ella se comunicaban los cachiqueles con los españoles, con las autoridades locales e incluso con el mismo rey, como se ve en un conjunto de cartas escritas por escribanos locales que tradujeron las palabras de unos indígenas de los alrededores de Santiago de Guatemala en 1572 que se conservan en el Archivo General de Indias, recientemente publicadas<sup>60</sup>. Y como este otros muchos ejemplos <sup>61</sup>.

Aunque bastantes españoles conocieron la lengua general de una manera informal, fueron los clérigos, los misioneros los que, con un gran esfuerzo, no solo la aprendieron sino que fueron capaces de convertirse en maestros, como hicieron los franciscanos con programas de traducción y aprendizaje <sup>62</sup>. En la catedral de Santiago se impartieron clases los sábados, entre cuyos alumnos se contaban miembros del cabildo, presbíteros y otros frailes. Y en los Protocolos se encuentran escribanos españoles que utilizan el náhuatl, además de corregidores, jueces y otros oficiales. Pero fueron los misioneros los que advirtieron la utilidad del uso de una lengua general, en este caso del náhuatl, también como arma de dominio. En Guatemala *“los macegales que no quieren aprender la lengua de Castilla enseñemosles la lengua mexicana porque es general en esta tierra”*, escribían los franciscanos en 1552 en una carta sobre enseñar el castellano a los indios <sup>63</sup>, mientras que el castellano se enseñaba solo a los hijos de los principales.

Se entendía que la lengua general de los indios era el mejor

<sup>60</sup> K. Dakin y Ch. H. Lutz, Nuestro pesar, nuestra aflicción/tunetuliniliz, tucucuca: *Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572*. México, Antigua Guatemala y South Woodstock, Vermont, UNAM, CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 1996, pp. 168-189. Citado por [63], p. 43

<sup>61</sup> L. Matthew [63 ], nota 13, p.45.

<sup>62</sup> A. H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuiloli impresos en náhuatl*. México, UNAM., 1988, I, cap. 1.

<sup>63</sup> AGI., Guatemala 168.

procedimiento para la explicación de la doctrina y por ello se acordó que en las Universidades de Lima y México y en las ciudades donde hubiera audiencia se crearan cátedras de lengua general por oposición, dotándolas con un salario de 400 ducados en penas de cámara y donde no las hubiera a cuenta de la caja real<sup>64</sup>.

Las lenguas generales se fueron afirmando, si bien es difícil precisar el grado aproximado de su uso. En México se ha conservado un volumen extraordinario de documentación escrita por indígenas nahuas, mixtecas, zapotecas y otros <sup>65</sup>. El bilingüismo se extendió y los indígenas hablaban náhuatl tanto en sus transacciones económicas como en asuntos legales con los europeos. Y sobre todo era útil para el entendimiento entre diferentes regiones y entre indígenas y castas, mulatos o mestizos. En una causa criminal seguida contra Jerónimo López en 1611, un testigo dijo: *“todos los indios hablan la lengua común mexicana y muchos de ellos la castellana por estar como están tan cercanos desta ciudad y por que todos los días vienen a ella y tratan con los españoles por los cuales testigos entiende que no hubo fraude ninguno en el examen”*<sup>66</sup>. Y así, transcurrido un siglo de la conquista, el náhuatl, como lengua general, había ido sustituyendo al castellano en las tierras de Guatemala, si bien la administración colonial lo siguió empleando en algunos asuntos oficiales a lo largo del siglo XVII, ya en el XVIII estaba generalizado el uso del castellano.

El uso y difusión de las lenguas generales generó un gran interés y apoyo por parte de la Corona y así vemos que en 1580 se dictaron unas Ordenanzas para la Real Audiencia de Charcas referentes a las cátedras de lengua general para que los sacerdotes que tenían que administrar los sacramentos y enseñar la doctrina *“tuviesen también el de la inteligencia de la dicha lengua, por ser el medio principal para poder hacer bien sus oficios y descargar nuestra conciencia...”*<sup>67</sup>.

Estamos en el último cuarto del siglo XVI, en pleno reinado de Felipe II, una etapa muy reivindicativa de los derechos de patronato y el debate en torno al aprendizaje de las lenguas indígenas en todo su apogeo, como se aprecia en las citadas Ordenanzas. En ellas se

<sup>64</sup> Recopilación, [39], Ley I, XXII, 46. p. 80.

<sup>65</sup> [47], ver nota 15.

<sup>66</sup> AGCA., Al. 15, leg. 4094, exp. 32482, f. 37 (1611). En [65], pp. 48-49.

<sup>67</sup> Ordenanzas de las cátedras de lengua general de los indios. Badajoz, 23 de septiembre de 1580. Encinas, *Op. cit.*, I, pp. 205-206 y 213-215. Y [42] pp.81-84.

establecía el funcionamiento de la cátedra que debía crearse en Lima y en todas aquellas poblaciones en las que hubiera audiencia, el lugar y la persona que la debía desempeñar, la “mas inteligente de la lengua general de los dichos indios”, se decía, así como su salario. En segundo lugar se acordaba encargar a los obispos y superiores de las órdenes religiosas que no ordenaran sacerdote ni se diera licencia a nadie que no supiera la lengua general, lo que se acreditaría con certificación del catedrático de que la había estudiado “*por lo menos un curso entero, que se entiende desde el día de San Marcos 25 de abril hasta la cuaresma siguiente*” y que para conseguir cualquier beneficio serían preferidos aquellos que supieran mejor la lengua, así como que todo sacerdote o ministro de doctrina que llegara a Indias debía mostrar las certificaciones pertinentes de haber cursado los estudios de lengua indígena para poder ocupar doctrina o beneficio. Y, finalmente que los ya establecidos tenían un año para conseguir la credencial, bajo la pena de perder el beneficio sino se demostraba el suficiente dominio de la lengua.

Así se hubieran creado unos grupos idiomáticos amplios, pero nunca se pensó en serio en llevar adelante aquel plan, ya que cada maestro tendría que conocer no una sino dos lenguas nativas: el náhuatl, quechua o aimara por un lado y la que se hablara en la comarca en que había que actuar, por otro, mas el castellano para las relaciones oficiales.

Otra cosa era apoyar que los indios aprendieran y emplearan una lengua de las generales, lo que se produjo naturalmente, como acabamos de ver, por obra tanto del clero, como de muchos seglares.

Transcurridos los años aquellos debates fueron por sendas diversas y como resumía fray Agustín de Vetancourt: “*Entonces era este el mayor estudio y el mayor cuidado -el de estudiar las lenguas-, pero hoy es el mayor descuido, porque muchos lo tienen por afrenta y ha de venir tiempo en que, al que hablare mexicano, lo traten como indio*”<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Fray A. de Vetancourt, *Menologio franciscano*. México, 1871, tomo IV, p. 185.



*M<sup>a</sup> del Carmen Martínez Martínez*

---

**Promoción cultural y asistencia social: preocupaciones en la vida de Francisco Rodríguez Santos**





**F**rancisco Rodríguez Santos, el personaje en el que centramos nuestra atención, formó parte de la élite letrada de la capital mexicana. Miembro del Cabildo de la Iglesia Metropolitana, primero como canónigo y luego como tesorero, fue coetáneo, entre otros, de personajes como Zumárraga, Montúfar, Moya de Contreras o Cervantes de Salazar. Su larga vida y enérgica actividad le permitieron promover diferentes actividades asistenciales así como, al final de sus días, fundar un Colegio en México.

A pesar del importante papel desempeñado por Rodríguez Santos, tanto en su villa natal como en México, poco es lo que se conoce de sus actuaciones. Desconocimiento al que sin duda ha contribuido la desaparición de su archivo personal, cuyo rastro se pierde a mediados del siglo XIX<sup>1</sup>. Son muchos los acontecimientos en los que tiene cabida la figura de Francisco Rodríguez Santos aunque, en algunas ocasiones, por las variantes nominales con las que se alude a él, da la sensación de que nos encontramos ante diferentes personas. A esta circunstancia contribuyó él mismo ya que, si bien en alguna ocasión firmó como Francisco Rodríguez Santos, habitualmente lo hizo como “Canónigo o Tesorero Santos”, pues de tales prebendas disfrutó en la catedral de México. No obstante, su nombre puede aparecer también como Francisco Michón Rodríguez Santos o como Francisco Rodríguez Santos Machón.

En el encabezamiento de su testamento, otorgado en México el 26 de noviembre de 1573, figuran los datos sobre su origen y filiación, con lo que es posible entender las “variantes” de su nombre en función de que se le adscriban los apellidos paternos y maternos o solamente los de uno de ellos: “...*Francisco Rodríguez Santos, thesorero de la Santa Iglesia Catedral desta gran cibdad de México de la Nueva España, natural que soy de la villa de Villabraxima, en los reynos de Castilla, en el*

<sup>1</sup> V. Gutiérrez Rodríguez, “El colegio Novohispano de Santa María de Todos Santos. Alcances y límites de una institución colonial”, *Estudios de Historia Social y Económica de América*, 9 (1992) 24.

*obispado de Palenzia, hijo legítimo de Alonso Machón e de Juana Rodríguez Santos*”<sup>2</sup>

En la adscripción de los apellidos maternos o/y paternos no se sigue en la época una regla establecida, como se comprueba en su misma familia, pues cuando menciona a su hermano lo hace como Hernán Machón<sup>3</sup> asumiendo este, por lo tanto, el apellido paterno. También sabemos que, al menos, tuvo una hermana<sup>4</sup>, pues a ella alude en una de sus cartas. Sea cual sea la manera de consignar sus apellidos, la línea de descendencia de Francisco Rodríguez Santos no ofrece dudas: “de los Machones de parte de su padre, llamado Alonso Machón, y de parte de su madre de los Rodríguez, llamada Juana Rodríguez, hija de Santos Rodríguez”<sup>5</sup>.

Francisco Rodríguez Santos debió de nacer en 1506 pues en marzo de 1566 escribía desde México: “... he sesenta años o ando en ellos”<sup>6</sup>. Y, al año siguiente: “Al presente estoy bueno de salud y ando en sesenta y un años, sin pasión ni enfermedad ninguna que los hombres en esta edad suelen tener por lo qual sea Dios loado”<sup>7</sup>. Fue consciente de las limitaciones que le impuso la edad al admitir que “no hay más mal de vejez, que no es poco mal” y, aunque le hubiera gustado regresar a la tierra que lo vio nacer a pasar sus últimos días, esta posibilidad no estaba a su alcance porque: “... estoy viejo y con la vejez poco contento, que cierto me ha pesado antes que aquí llegara no me haber ido; ya temo la carrera para tan poca vida como queda”<sup>8</sup>. Edad que le permite mirar hacia atrás, recordando las situaciones vividas y deseando no pasar por otras similares<sup>9</sup>. Pero aún tuvo tiempo de pasar por nuevos trabajos en los que, a pesar de su avanzada edad, logró convertir en realidad su anhelo de

<sup>2</sup> Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV.) Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1. Testamento y última voluntad de Francisco Rodríguez Santos. México, 26 de noviembre de 1573.

<sup>3</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2. México, 1 de noviembre de 1565. Carta del tesorero Santos al Bachiller Juan Turrado, “el Viejo”.

<sup>4</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1. México, 12 de setiembre de 1564. Carta a Hernán Pinto.

<sup>5</sup> Archivo Diocesano de Valladolid. (ADV.) Villabragima. *Santa María. Obra pía del Dr. Don Francisco Rodríguez Santos Machón. Año de 1767-1796.*

<sup>6</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2. México, 20 de marzo de 1566. Carta a Hernán Pinto.

<sup>7</sup> *Ibid.* México, 20 de marzo de 1567. Carta a Hernán Pinto.

<sup>8</sup> *Ibid.* México, 1 de noviembre de 1565. Carta al bachiller Juan Turrado, el Viejo.

<sup>9</sup> *Ibid.* México, 20 de marzo de 1567. Carta al Bachiller Turrado, el Viejo y, en su ausencia, al Bachiller Turrado, el Mozo.

fundar un Colegio que diese cobijo a los inclinados al estudio.

El perfil que deducimos de este singular personaje lo extraemos de sus propias palabras que denotan su carácter y personalidad. Su gusto por la moderación en el vestir y actuar le llevó a escribir: *“Los vestidos y trajes superfluos nunca fueron buenos. Estrenarse y señalarse entre los demás es nota y pónese a peligro y aún a riesgo de la persona y hacienda”*; su generosidad con familiares y allegados: *“... en mis cartas soy corto y en mis razones vizcaíno y no confesaré serlo en el amor y servicio de vuestra merced”*<sup>10</sup>; amigo de la vida ordenada y alejada de todo tipo de vicios recriminó ciertas flaquezas como el juego y, como buen castellano viejo, resumió el trabajo constante, garantía de todo éxito, con palabras fácilmente inteligibles: *“no se deje de arar y cavar y sembrar, que es lo más cierto”*<sup>11</sup>. Con su constante dedicación y preocupación por los asuntos que le concernían fue el primero que puso en práctica su dicho aunque, a tenor de sus palabras, no fue entre sus familiares donde aquel tuvo más eco. Su natural deseo de conocer cuanto ocurría en la península le llevó a insistir en cada carta que enviaba a Villabrágima que le informaran de cuanto sucedía aunque, tal vez defraudado por la falta de noticias y con claros signos de resignación, en una de ellas llegó a escribir “como viejo ya estoy cansado de escribillo”.

José Ignacio Rubio Mañé,<sup>12</sup> siguiendo a Agustín Flores Alatorre<sup>13</sup> y a Félix Osoreo<sup>14</sup> mantiene su paso por el Mayor vallisoletano de Santa Cruz, su ordenación como sacerdote en la ciudad castellana y la asistencia a las aulas de su Universidad, centro en el que, siguiendo a los mencionados autores, habría obtenido el grado de Doctor en Cánones. Afirmaciones que, a tenor de la documentación conservada no es posible respaldar pues en el Archivo Universitario de Valladolid los *Libros de Matrícula* y *Libros de obtención de Grados Académicos* no permiten la verificación de tal dato.

Por otra parte, en ninguno de los documentos manejados del siglo

<sup>10</sup> *Ibid.* México, 1 de noviembre de 1565. Carta al Bachiller Juan Turrado el Viejo.

<sup>11</sup> *Ibid.* México, 21 de marzo de 1566. Carta a Hernán Pinto.

<sup>12</sup> J.I. Rubio Mañé, *El virreinato*. México, FCE, 1983. Vol. IV, p. 278.

<sup>13</sup> A. Flores Alatorre, “Colegio Mayor de Todos Santos”, *Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, II. México, 1853. Y “Ilmo. Sr. D. Francisco Michón Rodríguez Santos”, *Ibid.*, VI. México, 1855.

<sup>14</sup> F.de Osoreo, “Historia de todos los Colegios de la Ciudad de México desde la Conquista hasta 1780”, *Nuevos Documentos inéditos o Muy Raros para la Historia de México*, publicados por Carlos E. Castañeda, II. México, 1929.

XVI se alude a Francisco Rodríguez Santos como Doctor, grado que él nunca hace constar en su firma, ni mencionó a la hora de disponer su testamento, ni tuvo interés en destacarlo -si realmente lo fue-, circunstancia esta última que no deja de ser extraña en la época. En las cartas personales que hemos reunido, escritas en México entre 1564 y 1572, siempre firma como “*El Thesorero Santos*” e idéntica fórmula utilizó en su testamento y codicilos. En diferentes cédulas en las que se alude a su persona es tratado como canónigo de la Catedral de México<sup>15</sup> y el colegial Arechederreta en su *Catálogo de Colegiales de Todos los Santos* le dio el tratamiento de “Ilmo Sr.”, omitiendo cualquier alusión a su condición de Doctor<sup>16</sup>. Su nombre, asociado a dicho grado, no lo hemos visto reflejado en ninguno de los documentos manejados del siglo XVI, circunstancia que si se da en época más tardía, tanto en la península como en México.

De su conocimiento de la fundación del Cardenal Mendoza en la ciudad de Valladolid no cabe ninguna duda, pero su estancia en el Colegio, como señaló el colegial Arechederreta en el siglo XVIII, no puede afirmarse a la luz de los datos que arroja el archivo del Mayor vallisoletano pues su nombre no aparece en ninguno de los libros en los que se registraron los datos de los colegiales<sup>17</sup> y su posible vinculación al Colegio tampoco se comprueba en el *Libro de oposiciones a prebendas y nombramientos de cargos*<sup>18</sup>.

No hemos tenido mejor suerte a la hora de documentar su paso al Nuevo Mundo, ya que su registro no figura en los *Libros de asiento de pasajeros* de la Casa de la Contratación. No obstante, sabemos que hizo el viaje en dos ocasiones, pues en su testamento, aludiendo a la

<sup>15</sup> El texto de las cédulas en D. de Encinas, *Cedulario Indiano* (estudio e índices de Alfonso García Gallo), Madrid, 1945, Libro I. pp. 102, 183, 188 y 189.

<sup>16</sup> J. B. de Arechederreta y Escalada, *Catálogo de los Colegiales del Insigne, Viejo y Mayor Santa María de Todos los Santos que el Ilmo. Señor Don Francisco Rodríguez Santos colegial en el Mayor de Santa Cruz de Valladolid, Canónigo de los primitivos y Tesorero de México, Provisor y Gobernador de su Arzobispado, Ordinario del Santo Oficio de la Inquisición, Rector de la Real y Pontificia Universidad, del Consejo de S.M., Obispo de Guadalupe en Nueva Galicia, fundó en México á 15 de Agosto de 1573. Con una breve noticia del origen y fundación del Colegio, y de los empleos honoríficos que cada uno de sus individuos ha obtenido hasta la presente*. Hecha en el año de 1796 con las licencias necesarias, por don Mariano Joseph de Zuñiga y Ontiveros. México, [1796].

<sup>17</sup> M<sup>a</sup> A. Sobaler Seco, *Catálogo de Colegiales del Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid (1484-1786)*. Valladolid, 2000.

<sup>18</sup> Archivo Colegio de Santa Cruz. *Libro de oposiciones a prebendas y nombramientos de cargos. Años 1517-1562*. Sección Octava. Libro 4.

capellanía fundada por su tío Juan Machón y de la que era capellán, declaró: “... *quando me bine a estas partes la segunda vez la dejé encomendada a Bernardino Pinto...*”.

Desconocemos en que fecha realizó su primer viaje pero, según los datos biográficos que proporciona Flores Alatorre, tomó posesión como como canónigo de la recién fundada Catedral de México en 1541, aunque Víctor Gutiérrez afirma que su nombre ya aparece en 1539 como canónigo<sup>19</sup>. Según este mismo autor, en noviembre de 1542, el cabildo de la catedral lo eligió procurador general cerca de la corte y durante tres años desempeñó aquella comisión en España. Sabemos que en los primeros meses de 1544 estuvo en Valladolid y que aprovechó el viaje para visitar a sus familiares en Villabrágima. A su regreso a Nueva España, fue nombrado mayordomo general del Hospital de Indios y después juez hacedor de diezmos. Cuando acaeció la muerte del arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, fue designado gobernador, provisor y vicario general de la arquidiócesis en octubre de 1553<sup>20</sup>.

Otro de los puntos poco aclarados de la biografía de Rodríguez Santos es su actuación al frente de la Universidad Real y Pontificia de México, de la que fue elegido rector en 1558. Aunque el acta de nombramiento no se ha conservado, su relación con la Universidad mexicana se deduce de documentos posteriores<sup>21</sup>. Con ello sumaba su nombre a la relación de eclesiásticos seculares que se sucedieron en el rectorado hasta 1569<sup>22</sup>. Resulta extraño que en su última voluntad Rodríguez Santos no recordase al Estudio mexicano con alguna manda o donativo, tan frecuentes en la época, como si lo hizo con otras instituciones, entre ellas el Hospital de Nuestra Señora de la Concepción, las Iglesias de la Veracruz y Santa Catalina o las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, de las Ánimas del Purgatorio o del Santísimo Sacramento.

En septiembre de 1562 fue nombrado tesorero de la catedral de México, de la que también había sido canónigo. Desconocemos si

<sup>19</sup> V. Gutiérrez Rodríguez, *art. cit.*, p. 26.

<sup>20</sup> J. I. Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 278, nota 71.

<sup>21</sup> L. M. Luna Díaz y A. Pavón Romero, “El claustro de consiliarios de la Real Universidad de México, de 1553 al segundo rectorado de Farfán”, *Universidades Españolas y americanas*. Valencia, 1987, p. 333.

<sup>22</sup> J. I. Rubio Mañé, *op. cit.*, vol. IV, p. 250.

hubo recomendación de su persona para ocupar la mencionada prebenda pues Hernán Pinto, que presumía de sus amistadas en la corte, aludió a sus gestiones en una carta a la que, restando cualquier protagonismo en el nombramiento, respondió el tesorero a su sobrino de la siguiente manera: *“En lo que vuestra merced me escribe que despachó la thesorería y canonicato y que le costó treinta ducados que dio al mayordomo del señor doctor Váz[quez], yo no he visto acá tal negocio despachado, porque un amigo que tengo me dio los recaudos mucho antes que vuestra merced me diese la norabuena [por] su carta”*<sup>23</sup>.

Durante su etapa como tesorero tuvo que hacer frente a los roces que surgieron con el Cabildo, que le privó de las rentas de la Iglesia para la realización del culto, tal como se especificaba en la fundación. Con cierta amargura, por entender que el comportamiento que se tenía con él carecía de toda lógica, narró estos hechos en varias cartas. Explicaciones que iban acompañadas de las oportunas indicaciones y envío de fondos para que sus familiares velasen por el desarrollo del proceso remitido a la península sin escatimar gastos pues “bien hay donde gastar”, circunstancia que no evitaba que mostrase su preocupación por las gestiones que realizase el cabildo<sup>24</sup>.

No fue este el único pleito en el que se vio inmerso el tesorero Santos durante su estancia en México. Por ciertos tratos que tuvo con el deán Alonso Chico de Molina, el fiscal de la Audiencia arzobispal le puso pleito y fue condenado por el juez de la causa a pagar 300 pesos de oro que depositó en el racionero de la catedral de México, el padre Fabián Jiménez, y en el clérigo Alonso Hernández de Segura. Mas, el obispo de Michoacán, como juez apostólico que siguió la causa, mandó que dicha cantidad le fuese devuelta. Dicho reintegro no se había producido en 1573, por lo que en su testamento ordenó que sus albaceas se ocupasen del cobro.

Su avanzada edad no fue un obstáculo para que siguiese desempeñando con normalidad sus obligaciones, así, durante la cuaresma del año 1565, fue comisionado por el arzobispo y la Audiencia como inquisidor. Misión no exenta de riesgo, pues en ella cayó de su mula y, a pesar de sus años, salió airoso del percance, pues él mismo escribió “al fin quedé bien sano”.

<sup>23</sup> ARChV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2. México, 8 de noviembre de 1565. Carta a Hernán Pinto.

<sup>24</sup> *Ibid.* México, 20 de marzo de 1566. Carta a Hernán Pinto.

Su envidiable estado de salud, del que hace gala en todas sus cartas, dejó de ser tal en el verano de 1572 hasta tal punto que escribió “ *El día de San Juan pasado yo estuve más en la otra vida que en esta, no fue Dios servido*”<sup>25</sup> y al año siguiente, cuando en noviembre otorgó su testamento declaró estar enfermo. Mas, antes de su fallecimiento, todavía ordenó dos codicilos, el primero el 25 de enero de 1574 y el segundo el 19 de febrero de ese mismo año<sup>26</sup>. Tras otorgar este último se produjo su muerte, como lo confirma, un mes más tarde, el texto de una carta que Pedro Moya de Contreras envió a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, y en la que le informaba: “*Habrà un mes que murió don Francisco Rodríguez Santos, tesorero desta sancta Iglesia dejándome patrón del colegio que fundó como tengo avisado a vuestra señoría ilustrísima*”<sup>27</sup>. Aunque en aquellos momentos no era posible, dispuso que su cuerpo descansase en “*la capilla que se hiciere en el Colegio que tengo hecho en las cassas que yo al presente vivo que se llama Santa María Obnium (sic) Santorum*”.

En lo declarado en esa última voluntad y en los dos codicilos que le siguieron, así como en el conjunto epistolar reunido de Rodríguez Santos, nos apoyaremos para ver sus preocupaciones por la realización de obras de carácter benéfico y para acercarnos a los primeros pasos del Colegio que fundó.

### **El colegio de Santa María de Todos los Santos.**

El Colegio de Santa María de Todos los Santos, el más antiguo de los establecido en la ciudad de México a imitación de los Mayores peninsulares, respondió a la fundación particular del tesorero de la catedral de México, antes canónigo, don Francisco Rodríguez Santos. La fundación se hacía volviendo los ojos a uno de los más sobresalientes centros que en la península servían para la formación y apoyo de aquellos que dotados de cualidades carecían de medios: el Colegio Mayor de Santa Cruz, cantera de cargos tanto para la

<sup>25</sup> ARChV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1. México, 31 de agosto de 1572. Carta a Hernán Pinto.

<sup>26</sup> ARChV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1. En el pleito entre Hernán Pinto y el regimiento de Villabragima se incorporó el traslado de ambos documentos.

<sup>27</sup> México, 24 de marzo de 1574. Carta del doctor D. Pedro Moya de Contreras al presidente del Consejo de Indias. Vid. F. del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1501-1818*. México, 1940, Tomo XI, p. 143.

administración peninsular y americana<sup>28</sup>.

Su preocupación por la formación de los jóvenes la proyectó directamente sobre la figura de Pedro Pinto, hijo de su sobrina Catalina Rodríguez Santos y de Hernán Pinto, que se había trasladado a Nueva España en 1561<sup>29</sup>. La poca inclinación del joven al estudio fue motivo de constante preocupación por parte del tesorero Santos pues, a pesar de sus muchas recomendaciones *“no estudia tanto cuanto yo quisiera, harto se lo riño, no puedo más”*. Aunque sus desvelos tuvieron recompensa, su labor de tutela fue continua pues *“tiene descuidos muchos que a mi me dan gran cuidado y mayor en eso no lo ha tomado de mi”*<sup>30</sup>. Su interés y dedicación por la formación de aquel joven, siendo realista en su apreciación, le hizo escribir: *“... lo que he sido obligado de hacer por él he hecho y hago más sin palabras, que no las vendo ni soy hombre dellas y por tal -creo- me conocen”*.

Probablemente tuvo mucho que ver ese carácter decidido, más proclive a las obras que a las palabras, el que llevó a Rodríguez Santos a dar los primeros pasos para su fundación. Personalmente había contemplado la situación de los jóvenes en Nueva España, incluso lo reflejó en su correspondencia: *“... como han faltado todos los viejos, los mozos que han venido tienen sus pasiones y aficiones y ponen y procuran ponerlas por obra, lo cual no se puede dejar de sentir y recibir pena”*. Tal vez, por ello, su deseo era que aquel muchacho cuya formación se le había confiado regresase a la península, sobre todo después de la conjura del marqués del Valle, en su opinión injustamente enviado a España por envidias y calumnias. Sus palabras eran claras al respecto: *“Aunque yo me quede acá por mi vejez procuraré se vaya a su tiempo porque no quiero quede en esta tierra, que comienzan alborotos y revueltas y los mozos salen mal destes negocios”*<sup>31</sup>.

La fundación del tesorero Santos puede considerarse su última gran obra, aunque pensada bastantes años atrás. De hecho, las constituciones por las que se regiría el colegio, las mismas que el

<sup>28</sup> Vid. M<sup>a</sup> Angeles Sobaler, *Los colegiales de Santa Cruz una élite de poder*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987.

<sup>29</sup> M<sup>a</sup> C. Martínez Martínez, *La emigración castellana y leonesa al Nuevo Mundo (1517-1700)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993. Vol. II, p. 265. En la Casa de la Contratación fue registrado con destino a Nueva España para reunirse con su tío Francisco Rodríguez Santos.

<sup>30</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1. México, 1 de enero de 1571. Carta de Francisco Rodríguez Santos a Hernán Pinto.

<sup>31</sup>. ARCHV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2. México, 20 de marzo de 1567. Carta a Hernán Pinto.



cardenal don Pedro González de Mendoza dio al Mayor vallisoletano de Santa Cruz, las recibió a finales de agosto de 1564 como se lee en una de sus cartas<sup>32</sup> y confirma en otra del año siguiente: “... *En la flota que llegó a esta tierra en fin de setiembre deste año de sesenta y cinco recibí un envoltorio de vuestra merced en el cual venía una de vuestra merced y los capítulos y constituciones de molde del colegio de Valladolid, que ya los tenía acá de mano ...*”<sup>33</sup>.

Cuando el visitador Manuel del Campo y Rivas comprobó las dependencias del Colegio en 1815 anotó que en 1565 el tesorero Francisco Rodríguez Santos consiguió “licencia de este gobierno y del Ilmo. Sr. Arzobispo D. Pedro Moya de Contreras para su erección, dispuso a su costa la fábrica material en las mismas casas de su morada”<sup>34</sup>.

El deseo de Rodríguez Santos de fundar un colegio también fue reflejado por los jesuitas en su correspondencia a su llegada a México. El tesorero de la catedral, al igual que otros particulares que disponían de medios, ofreció su patrimonio, estimado en 30.000 pesos, a los padres de la Compañía para la fundación de un Colegio y así lo escribió su Provincial en marzo de 1573 cuando informó a su General del recibimiento que se les había hecho en la capital virreinal<sup>35</sup>.

En el verano de 1573 la actividad de los padres de la Compañía y de Francisco Rodríguez Santos debió de ser intensa en gestionar sus fundaciones. Los jesuitas trabajaban en la apertura de un colegio bajo la advocación de San Pedro y San Pablo y obtenían facultad para fundar, dotar y hacer las reglas del mismo el 12 de agosto de 1573<sup>36</sup>. Rodríguez Santos, por su parte, animado por los padres de la

<sup>32</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1. México, 12 de setiembre de 1564. Carta de Francisco Rodríguez Santos a Hernando Pinto.

<sup>33</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2. México, 8 de noviembre de 1565. Carta de Francisco Rodríguez Santos a Hernán Pinto.

<sup>34</sup> M. B. Trens, “Colegios y Universidades. El Colegio Insigne, Viejo y Mayor de Santa María de Todos Santos”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, (México) XXV:2 (1954) 230.

<sup>35</sup> México, 8 de marzo de 1573. Carta del provincial de los Jesuitas en México, padre Pedro Sánchez al General de la Compañía padre Everardo Mercuriano, en Roma. F. Zubillaga, S.I. (Edidit), *Monumenta Mexicana*. Vol. I (1570-1580), Romae, 1956, p. 69.

<sup>36</sup> México, 12 de agosto de 1573. Licencia del virrey Enriquez al provincial de los jesuitas para que pueda tratar con las personas que le pareciere sobre la dotación del colegio que desean hacer y hacer las reglas y constituciones que para su gobierno convengan. *Vid.* F. Zubillaga, S.I. (Edidit), *Op. cit.* p. 77

Compañía, puso en marcha su fundación con sus medios. Las dependencias que había comenzado a habilitar para el Colegio se encontraban en las casas en las que vivía en el momento de testar y que habían pertenecido al primer deán de la Catedral de México. A finales de noviembre de 1573, como figura en su testamento, tenía ya “.. *labrado en ella dos quartos e otras ofiçinas e tengo receuidos nueue colegiales e dos familiares, los quales oyen cánones e artes e salieron con su auito a treze de otubre deste año de quinientos e setenta e tres. Es mi uoluntad e mando que el dicho colegio se yntitule e nombre Santa María Obniun(sic)[Omnium] Santorum e que los colegiales que en él están e de aquí adelante entraren, guarden e tengan las constituciones e ordenanzas e capítulos que guardan e tienen los colegiales del colegio de Valladolid que fundó el reberendísimo cardenal don Pedro González de Mendoza, las quales ordenanzas e capítulos están en my poder e las tienen ya ellos*”.

Tradicionalmente, siguiendo a Arechederreta, se admite como fecha de fundación del Colegio el 15 de agosto de 1573, aunque no todos los investigadores coinciden en ella<sup>37</sup>. La lectura de la cláusula del testamento anteriormente citada permite decir que, en función del tiempo verbal empleado, es ahora cuando decide el nombre por el que se conocerá su fundación: “*Es mi uoluntad e mando que el dicho colegio se yntitule e nombre Santa María Obniun(sic)[Omnium] Santorum*”. Para él, probablemente tenía mayor importancia el día que los colegiales “salieron con su auito”, el 13 de noviembre de ese mismo año, pocos días después de haberse efectuado la elección del rector en el Estudio mexicano.

Los colegiales de Todos los Santos, de la misma manera que los de Santa Cruz en Valladolid, eran fácilmente reconocidos en la ciudad por su capa y beca. El virrey Enríquez, en una carta al monarca Felipe II en 1579 escribía al respecto: “... *y otro colesio que fundó el tesorero Santos, donde traen ropas moradas y becas coloradas*”<sup>38</sup>. Fundación cuyo patronazgo y protección encomendó Rodríguez Santos al prelado de México, en aquellos momentos sede vacante, al tiempo que señaló que una dignidad o canónigo graduado en cánones realizase la visita del Colegio.

<sup>37</sup> A. M<sup>a</sup>. Rodríguez Cruz, O.P., *Historia de las Universidades Hispanoamericanas. Período Hispánico*. Tomo I. Bogotá, 1973, p. 325, sitúa la fundación en 1564. M. Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (Siglos XVI-XVII)*. Barcelona, 2000, p. 175, lo hace en 1580, fecha en la que el fundador ya había fallecido.

<sup>38</sup> F. Zubillaga, S.I. (Edidit), *op. cit.* p. 452. En el Santa Cruz la capa era de “paño de buriel de Aragón” y la beca de rojo cochinilla., *vid.* M<sup>a</sup> A. Sobaler Seco, *op. cit.*, p. 68.

El carácter de nueva fundación no hacía posible el cumplimiento de todas las constituciones establecidas, tal como él mismo reconocía al ordenar “ *que se cumplan aquellas que buenamente se pudieren cumplir*”. Aquellas fueron aprobadas y confirmadas por el virrey Martín Enríquez de Almansa, con parecer del oidor Dr. Farfán, y por el electo arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, el 12 y 16 de enero de 1574, respectivamente<sup>39</sup>.

En las constituciones se establecía en diez el número de becas, distribuidas en tres legalistas, tres canonistas y cuatro teólogos. Los aspirantes tenían que cumplir con los requisitos de limpieza de sangre, pobreza y no tener parentesco con colegial cercano. Para ser admitido a oposición era requisito ser criollo, mayor de veinte años y bachiller en la Facultad correspondiente a su beca.

Tradicionalmente se ha mantenido que ingresaron en el colegio 8 bachilleres elegidos por el fundador entre los más brillantes de las Facultades de Teología, Leyes y Cánones, pero en su testamento Rodríguez Santos declaró que tenía recibidos 9 colegiales y dos familiares, y que aquellos estudiaban Cánones y Artes. El número de becas se completó meses más tarde, pues en enero de 1573, tal como se constata en el primer codicilo, ya se encontraban en el Colegio diez colegiales.

La vida en el colegio de Todos los Santos era similar a la de otros centros de estas características en las más conocidas ciudades universitarias de la península. El fundador nombró como rector a Diosdado Treviño y como consiliarios a Alonso Tirado y Rodrigo Maldonado. Cargos que se elegirían anualmente “...conforme a las constituciones del Colegio del cardenal don Pedro González de Mendoza de la villa de Valladolid en Castilla”. Sin embargo, meses más tarde, en el primer codicilo, Rodríguez Santos introdujo algunas modificaciones sobre la duración del cargo del primer rector, cuyo mandato concluía el día de Todos los Santos de 1574, y decidió que se prorrogase durante otro año más, pues “*tengo entendido que conuiene y es nescesario para el buen gobierno deste colegio*”<sup>40</sup>. Cumplido el “año extra” del rector,

<sup>39</sup> M. B. Stern, *art. cit.* pp. 224-225.

<sup>40</sup> En este codicilo dice que está nombrado como rector Diosdado Treviño y como consiliarios Rodrigo Maldonado y Agustín del Ospetal. Este último no se mencionaba en el testamento, pues en él declaró que los consiliarios eran Rodrigo Maldonado y Alonso Tirado.

la renovación sería anual, tal como se establecía en las constituciones del Colegio juradas por los colegiales<sup>41</sup>, que no serían removidos en el plazo establecido en las constituciones -siete años- salvo por “algunos delitos o deméritos que hagan”.

Para el sostenimiento del Colegio, al que señaló como universal heredero de todos sus bienes, contaba el fundador con diferentes propiedades en la ciudad de México. Entre los que declaró y anexó para mantenimiento del centro se encontraban las casas y Colegio en que vivía y estaban los colegiales y varios inmuebles próximos a aquellas, algunos ocupados por diferentes profesionales, entre ellos un sastre, un herrador y varias tiendas. Relación a la que se sumaba la casa y tiendas que en su día donó a Pedro Rodríguez Pinto para su ordenación sacerdotal aunque éste, en atención a los desvelos del tesorero por su familia, viendo el bien que se hacía al Colegio, donó aquellas y la renta que producían.

Para servicio de la casa y colegio disponía de un carro y un caballo, utilizados para acarrear agua y tierra para las obras del colegio, además de dos mulas para los desplazamientos. Llama la atención que en el inventario de sus bienes, entre los que se mencionan cincuenta marcos de plata labrada en platos, escudillas, candeleros, pichelos y otras vasijas, así como una serie de prendas de vestir, no se enumere ningún libro, aunque sí dejó constancia de una librería muy buena que para servicio del Colegio le había dado el canónigo Juan González y que había causado asombro a los padres de la Compañía que la calificaron de “*molto bona*”. Conocemos algunos de los títulos que se incorporaron a la misma y que a su nombre se embarcaron en 1561 en Sevilla, tras pasar el correspondiente examen del Santo Oficio, entre ellos “dos derechos canónicos, unos abades de los más nuevos, un *Vocabulario* de Antonio, dos *Artes de comento* de Antonio y otros dos chiquitos”<sup>42</sup>.

Pocos meses después de testar en presencia de algunos de los miembros de la recién fundada comunidad colegial<sup>43</sup>, Rodríguez

<sup>41</sup> *Vid.* Gutiérrez Rodríguez, p. 25. Para el estudio de la institución se cuenta con las constituciones originales, redactadas por su fundador en 1573 a las que se agregaron varios estatutos recopilados por los colegiales en 1644. Ambos en latín fueron dados a la imprenta en 1646.

<sup>42</sup> ARCHV. Pleitos Civiles Taboada, Fenecidos. Caja 2673-1. Pieza 4, fol. 57

<sup>43</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos, 2371-1, fol. 15, 2<sup>a</sup> pieza. Firmaron como testigos: Alonso Maldonado, clérigo presbítero; Diosdado Treviño, rector del  
(cont.)

Santos puntualizó sus últimas voluntades con lo expresado en el codicilo de 25 de enero de 1574. Al igual que en el testamento, encontramos aquí alusión a algunas de sus pertenencias personales distribuidas entre familiares y allegados. Entre ellas llama la atención la presencia de un clavicordio que legó a Francisco Carrión, mozo de coro. Sin duda alguna, otros muchos objetos tenía para el uso de su casa y Colegio, aunque no los menciona pues, lejos de ser prolijo en la enumeración, se limita a remitirnos al inventario que sus albaceas realizarían después de su fallecimiento.

Para el servicio de su casa contó Rodríguez Santos, además de con la presencia de su sobrina Andrea Rodríguez Santos, con varios esclavos negros y un indio chichimeco. Tan solo a uno de ellos, al que llamaba Martín, le concedió la libertad aunque, antes de alcanzar esta condición, durante seis años tendría que servir al colegio y al rector.

Para descargo de su conciencia y bien de su alma, el tesorero Santos otorgó un segundo codicilo el 19 de febrero de 1574. En el dio instrucciones a sus albaceas para que atendiesen algunos asuntos pendientes, entre ellos el pago del viaje de su sobrina o el cobro de lo que se le debía de su prebenda de los años 1573 y 1574. De aquella cantidad se destinarían hasta 400 pesos para adquirir una pieza de plata para el culto en la catedral, de la forma y manera que le pareciere a su albacea el canónigo Gonzalo Hernández. No podía faltar en este texto alusión al Colegio, al que para su sustento tenía aplicadas ciertas casas y rentas. Mas, si por algún motivo la fundación no se pudiese mantener todos sus bienes y propiedades pasarían a la catedral.

### **Obras pías: memorias para casar huérfanas.**

Rodríguez Santos se preocupó por el bienestar de sus familiares y allegados y procuró, en la medida que estuvo a su alcance, hacer extensivo su espíritu generoso a los habitantes de su localidad natal, todo ello en consonancia con las prácticas piadosas de la época y una mentalidad cristiana. En este sentido hay que entender las memorias que fundó en Villabrágima para casar doncellas huérfanas y la creación de un pósito para la distribución de trigo en tiempos de

escasez.

El tesorero Santos, además de remitir a la península dinero en diferentes momentos para la fundación de obras pías y otros fines también tuvo en cuenta en sus mandas a algunas instituciones mexicanas, entre ellas varias iglesias para las que dispuso la entrega de limosnas o al Hospital de Perote, cuya fundación incluso algunos le han llegado a atribuir. Debíó de conocer sus primeros pasos y la importante labor que desarrollaba, de ahí que en su testamento dispusiese la entrega de cierta cantidad para “... *el sustento de los pobres que por allí pasan, pues están enfermos*”.

Rodríguez Santos fundó dos Memorias para casar huérfanas en su localidad de origen. La primera, para la que otorgó poder en México en el verano de 1559<sup>44</sup>, fue puesta en marcha por su primo el bachiller Turrado “el Viejo” y el sobrino de este, el bachiller Turrado “el Mozo”, beneficiados de preste de las iglesias de Nuestra Señora y San Ginés de Villabrágima. A sus manos llegaron los 1.000 ducados que, con tal fin, su pariente había enviado a España con el mercader Andrés Loba y que fueron entregados en Sevilla a Gaspar y Gonzalo Jorge, quienes se ocuparon de encaminarlos a la localidad castellana. Dicha cantidad, por voluntad de Rodríguez Santos, se emplearía en la compra de alguna heredad y lo que aquella rentase se destinaría para casar doncellas huérfanas. Así lo hicieron los Turrado cuando compraron 26.000 maravedís de renta y censo al quitar (24.857 maravedís de don Rodrigo de Ulloa, señor de San Cebrián y la Mota y el resto - 1.143 maravedís- de Juan de Balderas, clérigo estudiante).

Aunque fueron ellos los que recibieron, compraron y pagaron los maravedís de los mencionados censos con la cantidad remitida, cedieron y renunciaron sus derechos en los beneficiados de preste de las iglesias de Villabrágima, como patronos de la memoria, para que todos ellos pudieran tener y cobrar las escrituras de censo, los réditos de los mismos y el cobro del principal si aquellos fueran redimidos<sup>45</sup>.

Los capítulos para el funcionamiento de la Memoria fueron acordados por los seis beneficiados de preste de las iglesias de Villabrá-

<sup>44</sup> Francisco Rodríguez Santos, entonces canónigo, otorgó poder a favor del bachiller Turrado en México el 23 de agosto de 1559, ante el escribano Pedro Sánchez.

<sup>45</sup> ADV. Villabrágima. Santa María. En aquellos momentos los beneficiados de preste eran: Don Francisco García, abad de Peñalba, dignidad en la Iglesia de Astorga; don García de Campos, cura de Sant Ginés; el bachiller Alonso de Jaén; el bachiller Gómez; el bachiller Turrado “Viejo” y bachiller Turrado “el Mozo”.

gima. El fundador los recibió pocos meses después y mostró su satisfacción por la manera en que se había procedido<sup>46</sup>. Un traslado de estos se encuentra incorporado en el libro que sobre esta obra pía se conserva en el Archivo Diocesano de Valladolid. Aunque el contenido de este se refiere al siglo XVIII, en las primeras páginas se hace mención al libro antiguo de la obra pía en el que se encontraban las constituciones y forma que se guardaba en la elección, adjudicación y pago de las dotes y que, un tanto olvidadas en 1703, se incorporaron, por orden del visitador de las Iglesias de Villabrágima, en este libro<sup>47</sup>.

En la escritura de fundación de la obra pía se acordó la manera de elegir las doncellas, la cuantía que recibirían, el orden en la cobranza de la renta, el pago de las dotes o las penas de los transgresores. Además, si en algún momento se redimieran o quitaran los censos, o alguno de ellos, los beneficiados se obligaban a emplearlos nuevamente en otros censos o heredades que rentasen para el efecto dispuesto.

a) Orden y forma de elección de las huérfanas.

La obra pía se publicaría el día de Año Nuevo en la misa mayor y se seguiría anunciando durante las fiestas y los cinco domingos siguientes para que todos los vecinos de Villabrágima conociesen la voluntad de su paisano. Publicidad de las dotes que también se haría colocando cédulas en la puerta de la iglesia, de manera que todas aquellas jóvenes que quisieran optar a ellas podrían presentarse ante los beneficiados de preste o, en su nombre, sus padres, madres, familiares o curadores.

Entre las candidatas se elegirían 3 doncellas huérfanas y pobres. Cada una recibiría una dote de 10.000 maravedís, aunque los beneficiados de preste, dado que en la villa había otras memorias con la misma finalidad, decidieron rebajar la cantidad establecida por el

<sup>46</sup> Así se lo escribía a Hernando Pinto desde México el 12 de setiembre de 1564: "*En fin de agosto de sesenta y cuatro recibí un enbultorio ... también viene en este enbultorio el asiento y capitulaciones de los mil ducados para las doncellas huérfanas, arto bien hecho como de mano de quien lo hizo*". ARCHV. Pleitos Civiles. Taboada. Fenecidos. Caja 2673-1.

<sup>47</sup> ADV. Villabrágima. Obra Pía de Francisco Rodríguez Santos. Sobre las obras fundadas por Rodríguez Santos también se encuentra información en el Archivo Capitular de Palencia. Cf. S. Francia Lorenzo, *Vallisoletanos en América. Estudio desde el Archivo Capitular de Palencia*. Valladolid, Diputación, 1991, pp. 15-18.

fundador y establecer aquella en 8.000. Al final, el número de jóvenes que se beneficiaría de la memoria sería solo de 2, recibiendo cada una de ellas 12.000 maravedís de dote, pues así lo estableció el obispo Cristóbal Baltodano cuando le fueron presentados los capítulos de la memoria para su aprobación pues “ese es el fin que se pretende y desea”. En caso de discrepancia, la elección se haría con el voto favorable de la mayor parte de los beneficiados y, en caso de igualdad en la votación, la suerte determinaría en quien recaería la designación.

En la elección de las doncellas siempre tendrían preferencia las que fueran parientas o del linaje del fundador, siendo tenidas estas por pobres aunque tuviesen 20.000 maravedís de hacienda. Incluso, si las parientas fuesen pequeñas y quisiesen probar su pertenencia al linaje del fundador podrían hacerlo ante los beneficiados para ser tenidas como tales en el momento en el que concurriesen a la oposición de la dote. Las huérfanas que aspirasen a la dote y no fuesen del linaje del fundador serían tenidas por pobres aunque tuviesen 10.000 maravedís de hacienda.

Todas aquellas que optasen a la dote tenían que ser honestas y huérfanas, al menos de una parte. Mas, si después de haberse publicado en dos ocasiones no hubiese doncellas de esta condición se podrían admitir aquellas que, siendo pobres y reuniendo las calidades exigidas, tuviesen padre y madre.

Aquellas que reuniesen los requisitos mencionados tendrían que aspirar a la dote en el plazo establecido: desde el día de Año Nuevo hasta el de Pascua Florida con sus octavas incluidas, aunque no tuviesen marido, pues tendrían aquel plazo para encontrarlo y, concluido este, hasta el día de San Juan. El plazo podía ampliarse con licencia de los beneficiados hasta la fecha de publicación de las dotes del año siguiente, pero siempre que la joven estuviese “desposada, casada y velada” antes del día de Año Nuevo. Podía darse la circunstancia de que un año no hubiese candidatas, o que las elegidas no se hubiesen casado, por ello se acordó que se publicasen con las correspondientes al año siguiente para evitar que la cuantía de aquellas estuviese detenida.

El deseo del fundador de beneficiar a las jóvenes de Villabrágima se reflejaba claramente en la cláusula que establecía que la dote no podría asignarse a ninguna “extranjera” y que en la elección tendrían preferencia aquellas que contrajesen matrimonio con vecinos y naturales de la villa. Mas, si las elegidas se casaban con gentes de otros



lugares tendrían que dar fianza de “hacer vecindad en al villa” durante un tiempo determinado (al menos 10 años), so pena de perder la dote.

Si se descubriese que la joven elegida estaba desposada en el momento de la oposición a la dote reintegraría la cantidad recibida, circunstancia que, para evitar equívocos, debería figurar en la escritura de dote. Aunque si la doncella o los que se oponían por ella solicitaban licencia para desposarse antes del día de Pascua o de San Juan serían consideradas como si hubiesen sido elegidas ese día.

En las capítulos que ordenaban el funcionamiento de la memoria también se recogía que si la doncella elegida muriese sin hijos, circunstancia bastante frecuente, el marido estaba obligado a devolver la cantidad recibida para que con ella se pudiese beneficiar otra joven. Mas, si parte de aquella cantidad se había gastado en su enfermedad el marido no estaba obligado a pagarlo de su propia hacienda, aunque si tendría que entregar al mayordomo de la obra pía el ajuar adquirido con el dinero de la dote. Se preveía también que si la fallecida carecía de medios para enterrarse, de la dote podrían destinarse hasta 3.000 maravedís para aquel fin, aunque el marido tendría que reintegrar resto de la cantidad recibida como dote.

b) Cobranza de los censos y pago de las dotes.

Por lo que se refiere a la cobranza de la renta y pago de las dotes, anualmente uno de los seis beneficiados de preste actuaría como mayordomo y se ocuparía de su cobro en los plazos estipulados en las escrituras de los censos: en el del señor de San Cebrián y la Mota en Navidad y San Juan; en el del licenciado Balderas en Santa María de agosto. El clérigo que se ocupase de tal tarea recibiría 2.000 maravedís. Los beneficiados de la Memoria comenzaron a cobrar su salario en 1563 pues, desde la compra de los censos, el bachiller Turrado, que se había ocupado de las gestiones, no había percibido ninguna cantidad. A partir del año siguiente se sortearía entre los seis beneficiados el orden de la mayordomía y cobranza, hasta “.. ser acabada la buelta de los dichos seis benefiziados y por aquella orden y turno irá y andará siempre el orden de la dicha mayordomía y cobranza”.

Cobrada la renta, su distribución entre las elegidas se haría en función de la fecha de la boda. Si aquella tenía lugar antes de Pascua o de San Juan, quince días después recibiría la casada su dote ante escribano público, con todas las condiciones insertas, pues en esas

fechas el mayordomo ya habría cobrado la primera paga de las rentas impuestas (12.428 maravedís). Si el número de las que contrajese matrimonio antes de esta fecha fuera de dos o tres, a la primera se le pagaría de lo que restara de la primera y tendría que aguardar hasta San Juan a la paga del segundo plazo, del que también cobraría su salario el clérigo que ese año actuara como mayordomo. La tercera que se casase tendría que esperar al 15 de agosto para recibir su dote con las rentas procedentes del censo de Balderas.

Si las doncellas no se casasen hasta San Juan o hasta Navidad, el mayordomo guardaría el dinero durante todo su año cumplido hasta la boda. Transcurrido el año de su actuación como mayordomo, después de dar cuenta a los otros beneficiados, tendría que entregar todos los maravedís que estuviesen en su poder a quien le sucediese en la mayordomía. Si no cumplía con este capítulo durante el mes de enero perdía la mitad de su salario y si persistía en su actitud durante el mes siguiente, la totalidad de aquel e incluso se podría proceder contra él.

El pago de la dote se haría en metálico en presencia de escribano. Si treinta días después de la boda no hubiese librado la cantidad estipulada el mayordomo de la memoria perdería *ipso facto* la mitad de su salario y si la demora se incrementaba quince días más no percibiría cantidad alguna. Los salarios de los mayordomos que no cumplieren lo dispuesto se aplicarían a partes iguales a las iglesias de Villabrágima (Santa María y San Ginés) para adorno y servicio de su altar mayor.

En la gestión del clérigo que actuase como mayordomo se buscaba, para bien de la obra pía, todo tipo de garantías. Por ello, si alguno de los beneficiados tardase en pagar y no fuese lo suficientemente abonado para que de él se pudiese cobrar lo que tuviese cobrado, cuando se le diere poder para cobrar tendría que dar fianzas para la cobranza. El regimiento de la villa podría demandar a los clérigos cuando se advirtiese negligencia en su gestión. Además, para verificación y cumplimiento de lo ordenado, las cuentas y cartas de dote serían examinadas por el visitador que anualmente visitase la iglesia.

Los seis beneficiados de preste de las Iglesias de Villabrágima sometieron las constituciones a la consideración del obispo de Palencia quien, tras el examen de las escrituras presentadas, confirmó y aprobó, el 28 de marzo de 1564, los capítulos por los que se instituía la obra pía para casar huérfanas.

La gestión satisfizo a Rodríguez Santos que nuevamente envió dinero a Castilla, en esta ocasión 2000 ducados, para una nueva memoria con el mismo fin. Como patronos perpetuos fueron nombrados el pariente del fundador que atendiese la capellanía instituida por Juan Machón, su tío, en la Iglesia de Santa María de Villabrágima y el alcalde ordinario más antiguo de dicha villa quienes conjuntamente entenderían en lo dispuesto.

Al igual que en la ocasión anterior, el dinero se impondría sobre posesiones o heredades seguras, de manera que siempre sirviese para el fin de casar doncellas huérfanas y pobres de la villa de Villabrágima. Con tal finalidad, en 1561 se impuso el censo sobre los bienes de Hernando de Mucientes y María de Villasante, vecinos de Valladolid.

Esta nueva memoria se regiría por los capítulos, ordenanzas y constituciones que su primo, el bachiller Turrado el Viejo, había asentado con los beneficiados de preste de las Iglesias de Villabrágima en otra memoria que con la misma intención de casar doncellas huérfanas y pobres había ordenado Rodríguez Santos siendo canónigo<sup>48</sup> y cuyos capítulos hemos comentado anteriormente.

Interesado en el cumplimiento de lo dispuesto, tanto en la distribución de trigo entre los pobres en años de necesidad como en lo ordenado en las dos memorias para casar huérfanas, Rodríguez Santos dispuso que el visitador que inspeccionase las iglesias de Villabrágima percibiese por la visita dos ducados.

Las cantidades remitidas a la península no fueron administradas todo lo bien que al tesorero Santos le hubiera gustado. Su sobrino Hernán Pinto, que se ocupó de la administración de la segunda de las obras pías para casar huérfanas, se vio inmerso en una disputa con el regimiento de Villabrágima por el cobro de los réditos del censo de Hernando de Mucientes, pues no se le consideraba abonado por la disminución de sus bienes. Premonitorias fueron las palabras que Rodríguez Santos escribió sobre su comportamiento: *“Como vuestra merced sabe no ha quedado por mi de aconsejarle que trabajase y ganase de comer y se allanase como lo suelen hacer los hijos de los buenos en esa nuestra tierra. Si lo que yo le he escrito, y lo mucho que vuestra merced le habrá avisado, él no lo ha*

<sup>48</sup> Un traslado de las mencionadas constituciones se encuentra en el Archivo Diocesano de Valladolid. Villabrágima. Obra Pía de Francisco Rodríguez Santos Machón.

*querido tomar sibi inputet*<sup>49</sup>.

En noviembre de 1566, a instancias del regimiento de Villabrágima, se hizo una probanza con el fin de demostrar cómo había cobrado los réditos del censo durante cinco años, desde su otorgamiento a la Navidad de 1565, y los había gastado y consumido contra la voluntad del tesorero Santos<sup>50</sup>. En aquella probanza, Alonso García, el boticario de la villa declaró que *“a sido hombre desbaratado en guardar su hacienda y de su muger”* y otro vecino, Pedro de Jaén, declaró que era *“... ombre que a puesto en su hacienda y de su muger mala administración y guarda, lo a consumido de tal manera que no está para que del se pueda fiar cossa alguna e que lo que tiene hes de su muger”*. Mateo Téllez se reafirmaba en lo declarado por los otros testigos y aún decía más: *“... es hombre de que no se puede fiar del bienes ningunos para que hel los aya de pagar... a puesto mal recaudo en sus vienes e los a desipado y aún los que no heran suyos”*. En la probanza hecha por Hernán Pinto las declaraciones de los testigos dibujan una imagen bien diferente: *“onbre onrrado y avil”*. Discrepancia de opiniones que llevaron a ambas partes a litigar en la Real Chancillería de Valladolid<sup>51</sup>.

En el siglo XVIII las obras pías fundadas por Francisco Rodríguez Santos seguían cumpliendo la misión para la que habían sido instituidas. Así se comprueba en una visita realizada por el prelado a la diócesis<sup>52</sup>. En ella, en el apartado de las capellanías se alude a la agregada por Rodríguez Santos a la fundada por su tío Juan Machón y en las obras pías se mencionan las dos memorias para casar huérfanas y el Montepío de granos que tenía como patronos a un familiar del fundador y al alcalde más antiguo de la localidad.

Su nombre seguía vivo en Villabrágima y algo similar ocurría en México con el Colegio de Santa María de Todos los Santos, donde su fundación adquiría la condición de Mayor en 1700 cuando por una

<sup>49</sup> México, 1 de noviembre de 1565. Carta al Bachiller Juan Turrado el Viejo y, en su ausencia, al mozo, en Villabrágima. ARCHV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2.

<sup>50</sup> ARCHV. Pleitos Civiles. Fernando Alonso. Fenecidos. Caja 496-2. Probanza del Concejo de Villabrágima sobre la quiebra y disminución de Pinto.

<sup>51</sup> *Ibid.*, Valladolid, 18 de julio de 1566. Petición de Diego Núñez de Benavente, en nombre del concejo y regimiento de Villabrágima y del tesorero Francisco Rodríguez Santos para que Hernando Pinto no cobre, por revocación de poderes, a Hernando de Mucientes y a su mujer, María de Villasante, como principales, y a Carlos de Abaunza y Diego de Villacid, como fiadores, los réditos del censo de 2.000 ducados.

<sup>52</sup> ADV. Libro de visitas de 1736. Vega de Valdestrón.

real cédula se le concedía esa calidad “*guardándole y haciéndole guardar todas las honras, privilegios y prerrogativas que tengo concedidas, y se guarden y deban guardarle al Colegio de San Felipe de Lima, con que por este despacho lo iguale sin diferencia alguna*”<sup>53</sup>. Por aquellas fechas habían lucido la beca del colegio un nutrido grupo de criollos que ocuparon cargos destacados en la iglesia, la administración y la Universidad cumpliéndose con ello la voluntad del fundador<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Vid. M. Trens, *art. cit.* San Lorenzo el Real, 15 de abril de 1700, pp. 226-229.

<sup>54</sup> Vid. V. García Rodríguez, *art. cit.* pp. 28-29.





