

**HOMENAJE A
EUGENIO ASENSIO**



© Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid
EDAD DE ORO. Volumen VIII
I.S.B.N.: 84-7477-131-5
Depósito legal: M-4.158-1988
Fotocomposición: CADSA, S.A.
Imprime: S.S.A.G., S.A.
Lenguas, 4. Edif.: Lunes 3.ª planta
Villaverde Alto - 28021 Madrid



Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid

La VIII edición del SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE LITERATURA ESPAÑOLA Y EDAD DE ORO se celebró entre los días 7 y 11 de marzo de 1988 en el salón de actos de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid y en la iglesia de San Miguel, de Cuenca, sobre el tema *Iglesia y Literatura: La formación ideológica de España*. Se inscribieron 620 personas en Madrid, 127 en Cuenca. El seminario se desarrolló de acuerdo con el programa siguiente:

IGLESIA Y LITERATURA:
LA FORMACIÓN IDEOLÓGICA DE ESPAÑA

HOMENAJE A EUGENIO ASENSIO

PROGRAMA

I. GRANDES CORRIENTES ESPIRITUALES

(Lunes 7 a las 10,30 horas)

Ciriaco MORÓN ARROYO (Cornell Univ., EE. UU.)

Victor GARCÍA DE LA CONCHA (Univ. de Salamanca)

Presidente: José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS (Univ. Pont. de Salamanca)

Coloquio: Melquiades ANDRÉS (Univ. de Extremadura), Virgilio PINTO (UAM)

II. LOS CAUCES DE LA LITERATURA RELIGIOSA

(Martes 8 a las 10 horas)

Cristóbal CUEVAS (Univ. de Málaga)

José María BALCELLS (Univ. de Tarragona)

Presidente: Agustín REDONDO (Univ. de París, Sorbona)

Coloquio: Marc VITSE (Univ. de Toulouse-Le Mirail), John Trevor DADSON (Queens College, Belfast)

III. CONTRAFACTAS Y PARODIAS

(Martes 8 a las 12 horas)

Margit FRENK (Univ. Nac. Aut. de México)

Jaime CONTRERAS (UAM)

Preside: Victor García de la CONCHA (Univ. de Salamanca)

Coloquio: María Luisa CERRÓN (UAM), Lina RODRÍGUEZ CACHO (UAM)

IV. NÚCLEOS DE PROGRAMACIÓN DEL PENSAMIENTO ECLESIAÍSTICO

(Miércoles 9 a las 10 horas)

Melquiades ANDRÉS (Univ. de Extremadura)

José GARCÍA ORO (Univ. de Santiago de Compostela)

Preside: Domingo YNDURÁIN (UAM)

Coloquio: Luis VÁZQUEZ (Rev. Estudios), Jesús GÓMEZ (UAM)

V. ORACIONES, SERMONES Y OTROS GÉNEROS RELIGIOSOS

(Miércoles 9 a las 12 horas)

José JURADO (Carleton Univ., Ottawa)

Luis GIL (Univ. Complutense)

Preside: Cristóbal CUEVAS (Univ. de Málaga)

Coloquio: Antonio REY HAZAS (UAM), José María LÓPEZ (Carleton Univ.)

VI. LO RELIGIOSO Y LA LITERATURA PROFANA

(Jueves 10 a las 10 horas)

Lina RODRÍGUEZ CACHO (UAM)

Isaías LERNER (Graduate Center, New York)

Preside: Pablo JAURALDE POU (UAM)

Coloquio: Harry SIEBER (John Hopkins Univ., Baltimore), Roberto MANSBERGER (Univ. de Varsovia)

VII. ORTODOXIAS Y HETERODOXIAS EN LA FORMACIÓN IDEOLÓGICA DE ESPAÑA

(Jueves 10 a las 12 horas)

J. MARTÍNEZ MILLÁN (UAM)

M. Ángel de BUNES (CSIC)

Preside: Julio RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS (UAM)

Coloquio: Mercedes GARCÍA ARENAL (CSIC), Jacobo M. HASSÁN (CSIC)

VIII. CENSURA E INQUISICIÓN

(En Cuenca, viernes 11 a las 10 horas)

Virgilio PINTO (UAM)

Jaime MOLL (Univ. Complutense)

Preside: Ciriaco MORÓN ARROYO

Coloquio: Angelina COSTA PALACIOS (Univ. de Córdoba), J. M. BALCELLS (Univ. de Tarragona)

IX. CUENCA Y LAS CORRIENTES ESPIRITUALES DE LA EDAD DE ORO

(En Cuenca, viernes 11 a las 12 horas)

D. PÉREZ RAMÍREZ (Seminario Conciliar de Cuenca)

Miguel JIMÉNEZ MONTESERÍN (Archivo del Ayuntamiento)

Preside: Isaiás LERNER (Graduate Center, Nueva York)

X. SEMINARIOS DE INVESTIGACIÓN PARA DOCTORANDOS

(En Cuenca, viernes 11 a las 17 horas)

La investigación en archivos municipales

La investigación en el Seminario Conciliar de Cuenca

XI. SESIÓN DE CLAUSURA

(En Cuenca, viernes 11 a las 19,30 horas)

Conclusiones del Seminario

Concierto del Coro del Conservatorio de Cuenca

PRESENTACIÓN DE LA REVISTA EDAD DE ORO (VII)

(Lunes 7 a las 13,00 horas)

Francisco LÓPEZ ESTRADA (Univ. Complutense)

Mario HERNÁNDEZ (UAM)

Alicia REDONDO (Univ. Complutense)

PRESENTACIÓN DE LA REVISTA MANUSCRT. CAO (I)

(Lunes 7 a las 13,15 horas)

Manuel SÁNCHEZ MARIANA (Biblioteca Nacional)

P. JAURALDE (Director de la revista)

Clara GIMÉNEZ (Secretaria de la revista)

MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN*Núcleos de propagación del pensamiento eclesiástico* 9**JOSÉ MARÍA BALCELLS***El Símbolo, de Luis de Granada, como texto Hexaemeral* 27**MIGUEL ÁNGEL DE BUNES IBARRA***El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes* 41**CRISTÓBAL CUEVAS***Para la historia del "exemplum" en el Barroco español. (El "Itinerario" de Andrade)* 59**JOSÉ GARCÍA ORO***Los frailes del Santo Evangelio. El eremitismo franciscano en Extremadura* 77**JOSÉ JURADO***El "Fray Gerundio" y la oratoria sagrada barroca* 97**MARGIT FRENK***Lírica popular a lo divino* 107**JESÚS GÓMEZ***Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)* 117**GIUSEPPINA LEDDA***Predicar a los ojos* 129**ISAÍAS LERNER***Textos canónicos, textos apócrifos y textos patrísticos en la "Silva" de Pedro Mexía* 143**CIRIACO MORÓN ARROYO***Grandes corrientes espirituales* 155**DIMAS PÉREZ RAMÍREZ***El Doctor Fontano y su "Beatus vir"* 167**VIRGILIO PINTO***Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI y XVII* 181**LINA RODRÍGUEZ CACHO***Pecar en el vestir: del pulpito a la sátira* 193

RESEÑAS

De OSCAR BARRERO a JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *La Literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Taurus, 1986. 209

De CARMEN VALCÁRCEL a MARGIT FRENK, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica*. Madrid, Castalia, 1988. 215

De JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ a la edición de Quevedo, *El Buscón*, ed. de Edmon Cros. Madrid, Taurus, 1988. 221

NÚCLEOS DE PROPAGACIÓN DEL PENSAMIENTO ECLESIAÍSTICO

I. DELIMITACIÓN DEL TEMA

Entiendo por *núcleos* los centros, ejes, entraña, médula, alma de elaboración de pensamiento y de propagación del mismo.

Eclesiástico equivale, aquí, a de la Iglesia, o cristiano, o de la cristiandad concreta que se vivió oficial y realmente en los siglos XVI y XVII, dentro de la geografía de lo que entonces fueron Coronas de Castilla y Aragón, virreinos de América y Filipinas. En otros países, miembros de la Monarquía Hispánica, por no constituir un reino unitario sino estados integrados en una misma cabeza, los problemas fueron no menos complejos, pero de otra índole. Me refiero a algunas de las naciones que aparecen en el encabezamiento de los documentos reales de nuestros monarcas. El enfrentamiento de la concepción católica de la persona y de la sociedad con la luterana, calvinista, anglicana... no tuvo lugar sólo ni principalmente en el terreno de los principios, sino sobre todo en el político, económico y militar, y con frecuencia no reparó en la moralidad de los medios, al tratarse de guerras totales, en las que la propaganda constituía elemento de destacada trascendencia.

Dos opciones ofrecen los organizadores del simposio a los ponentes: un tema especializado en relación con el título, o una síntesis general del mismo. Elijo la segunda. Trato de los centros de elaboración y propagación del pensamiento eclesiástico, no de los contenidos del mismo. Esta segunda opción cabría hacerla desde arriba hacia abajo, o desde la religiosidad popular, ahora tan de moda, hacia arriba. El ideal sería pulsar ambas directrices. Pero ello alargaría en exceso este trabajo. Además, mi especialidad no se ha centrado en la religiosidad popular y ésta, en general, encuentro que es más guiada que guiadora.

Clasifico esos núcleos en dos clases: unos predominantemente *intelectuales* y otros fundamentalmente *vivenciales*. Unos más de ciencia o de saber y otros más de sapiencia o de sabor. Ambos tipos de centros se interinfluyen. En los primeros se elabora y enseña científicamente el pensamiento; en los otros se vive e irradia en forma de espiritualidad, de catequesis, de iniciación cristiana, de cristianización de nuevas gentes, de ordenación política cristiana de los pueblos.

A los primeros pertenecen las facultades de teología, de derecho canónico y civil en no pocos aspectos, y las de Artes, lo mismo en las universidades de fundación pontificia que en las de origen municipal o real. Asimismo los estudios universitarios generales, interprovinciales, provinciales y locales de las órdenes religiosas; los *studia latinitatis*, los colegios jesuíticos...

En los centros vivenciales florece la espiritualidad de cada orden religiosa, o la de movimientos más generales que afectan a la vez a varias de ellas, como la reforma y observancia entre franciscanos, agustinos, dominicos y benedictinos vallisoletanos; la espiritualidad de los descalzos, en sus múltiples concreciones; la de la Compañía de Jesús; la de las religiosas de clausura; la de los beaterios; la de los centros misioneros en América, Filipinas y Japón. Trato de ofrecer una sencilla iniciación a los centros intelectuales y vivenciales descritos, y al libro como vehículo de expansión de los mismos.

II. LOS CENTROS INTELECTUALES

I. LAS FACULTADES UNIVERSITARIAS DE TEOLOGÍA

Hablar de universidades en 1500 es hablar de ciencia latino-eclesiástica, no sólo porque la facultad de Teología es la reina, sino sobre todo porque las demás facultades: Derecho canónico y civil, Artes y Medicina, se desenvuelven generalmente en coordenadas cristianas. Derecho Civil y algo también Medicina son cultivadas por buen número de clérigos: escuela de medicina de Guadalupe, farmacias de monasterios y conventos. La matemática y física es cursada en la facultad de Artes y dirigida por clérigos, ordinariamente nominalistas o formados en esa escuela, como Pedro Sánchez Ciruelo, Silíceo, Domingo de Soto... En algunas facultades de Teología había cátedra de matemática, v. g. en Alcalá de Henares¹.

Resulta de alta significación la crítica negativa de los profesores universitarios de Artes a los proyectos de Colón desde sus postulados geográficos y cosmo-
gráficos. Después de cerciorarse que no se trataba de la antesala de China y Ja-

¹ M. Andrés, *La teología Española en el siglo XVI*, Madrid: 1977, 39.

pón, sino de un nuevo continente, los marineros siguen con su seguridad experiencial, mientras los geógrafos universitarios no tienen prisa en corregir sus antiguas opiniones. Ello forma parte del binomio ciencia-sapiencia, saber racional y saber experimental, escolástica-mística, ciencia de las ideas y de la experiencia, que se refleja de modo muy acusado en el campo del arte, de los oficios y de la espiritualidad, cuando los místicos afirman que, en su terreno, es posible amor sin conocimiento previo y concomitante, porque ellos así lo han experimentado. Dejan la explicación del hecho como un dardo clavado en lo más encendido de la Metafísica tradicional aristotélico-tomista del conocimiento, que lo juzga imposible y lo descalifica en las cátedras y ante el consejo de la Inquisición, cuando se les consulta sobre ello².

El principal centro de elaboración y propagación del pensamiento eclesiástico son las facultades universitarias de Teología. ¿Cuántas existen y cómo están organizadas?

En 1500 funcionan con normalidad las cuatro facultades clásicas de Artes, Teología, Medicina y Derecho civil y canónico en Valladolid, Salamanca y Lérida; de modo poco vivo en Sigüenza sólo algunas y en Huesca, redotada por el Obispo Antonio Espés, en 1470-1484. Dos siglos más tarde, en 1693, la metrópoli, junto con su prolongación en América y Filipinas, cuenta con 40 universidades, todas ellas con facultad de Teología, a lo que creo, salvo la de Oñate. La curva de crecimiento de facultades de Teología salta de no tener ninguna en 1390 a unas 30 en 1600 y unas 40 en 1700. Una docena de esas universidades son de erección real o municipal; las restantes de erección pontificia.

Podríamos hacer análisis similar sobre la fundación de colegios mayores y menores, como centros de especialización. La colegiatura dura 8 años: cuatro de formación pasiva y cuatro de activa, en la que se obtiene la licenciatura, o *licentia ubique docendi*, y el doctorado o magisterio. La mayoría de los colegios tenían algunas becas teológicas; algunos fueron fundados únicamente para teólogos seculares o para religiosos. Facultades de Teología y becas teológicas explican el florecimiento de la ciencia divina en España a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Las universidades se clasifican en mayores y menores, según la cuantía de privilegios pontificios y reales. Las segundas surgen casi siempre en o de un colegio o convento con facultad de otorgar grados académicos. Su orientación es por lo común hondamente humanista: lenguas sacras, (latín, griego, hebreo), artes y Teología. Algunas contaron además con derecho y medicina. Su multiplicación llena de orgullo a Alonso García Matamoros, en torno a 1550, y le recuerda la floración cultural de la Grecia clásica y de la Italia renacentista.³

² M. Andrés, *El método en teología moderna*, "Actas del I Symposium de teología histórica", Valencia: 1981, p. 201-233.

³ A. García Matamoros, *De adserenda hispanorum eruditione*, Madrid: 1943, p. 212.

Las universidades mayores siempre miraron a las menores con desapego y las acusaron de facilitar los grados. Ciertamente eran más baratos en Sigüenza y Sahagún, por poner un ejemplo, y por ello se doctoraron en ellas insignes especialistas como Luis de León y Juan de Santo Tomás. Constituyeron centros de saber, más o menos subido y constante, esparcidos por toda la geografía española, y cumplieron su cometido de elevar el nivel cultural de su entorno con resultados eficaces. El colegio-universidad de Sigüenza, por poner un ejemplo, tuvo 625 colegiales, entre los que se cuentan un cardenal, 57 obispos, y 16 Padres Conciliares en Trento. Algo similar podríamos decir de Baeza, Osuna y otras universidades menores, con su rica corona de colegios. Los índices del *Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae* de Hurte ofrecen en su elenco cronológico de teólogos este balance significativo: 80 teólogos españoles en los siglos XIII, XIV y XV; 336 en el siglo XVI y 623 en el siglo XVII. Clara interrelación entre institución y persona.

La formación humanista dada por la universidad de Alcalá produjo una pléyade insigne de teólogos humanistas, lo que se ha llamado bodas entre humanismo y teología, o hermandad entre "bonae litterae" y revelación, no poco discordes de modo permanente hasta entonces desde el siglo XII.

La ausencia de teólogos españoles en la ciencia divina europea de los siglos medievales quedó curada gracias a la preocupación por dotar a la monarquía de teólogos eminentes, que tuvieron a fines del siglo XV y principio del XVI Juan López de Medina, Francisco Ximénez de Cisneros, Rodríguez de Santaella, Diego de Deza, Hernando de Talavera, Diego de Muros, Alonso de Burgos, Ramírez de Villaescusa, y más entrado el siglo XVI, Gaspar de Ávalos, San Francisco de Borja, San Juan de Ávila, San Ignacio de Loyola, Pedro Guerrero... y otros fundadores de universidades y de Colegios mayores y menores.

Esa fecunda siembra de instituciones preparó a España para saberse situar científicamente en la ruptura luterana. Teólogos y predicadores empaparon de contenido revelado a la sociedad y dieron respaldo universitario a la reforma española que alcanzó a los religiosos, al episcopado (obispos virtuosos, sabios y nativos), al clero y pueblo, mediante la catequesis de adultos y de niños, mandada ya a principio del siglo XVI por Cisneros. Esa formación vacunó a la sociedad española de posibles desviaciones. Ella es el verdadero cordón sanitario, atribuido hasta ahora casi sólo a la Inquisición. Los universitarios clarificaron ideas y vivencias fluctuantes, que religiosos y clero transformaron en vida cristiana.

2. EXPANSIÓN DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO

Este pensamiento no se mantuvo encerrado en nuestra piel de toro. La numerosa colonia de españoles en Roma, el concilio de Trento, las ediciones de obras

de nuestros teólogos en Amberes, Roma, Venecia, París, Colonia, Lyon..., la vocación docente de los dominicos y su presencia en la universidad romana de la Sapienza, la de los jesuitas en el Colegio Romano, la expansión de la descalcez carmelitana, la vuelta de los observantes franciscanos al estudio universitario de la ciencia divina, llevaron la teología española a Roma, París, Lovaina, Praga, Ingolstadt... y a las universidades americanas.

No es posible hoy todavía un balance exhaustivo sobre la expansión del profesorado. Afortunadamente contamos con algunos estudios altamente orientadores sobre la universidad de Salamanca⁴. La base de partida son los libros de matrícula, que desgraciadamente no se conservan completos. Desde ellos Kagan calcula aproximadamente un total de 20.000 estudiantes al año, es decir, un 3,20% de varones comprendidos entre 15 y 24 años. Stone estima en un 2,50% los muchachos matriculados durante el siglo XVII en las universidades inglesas. Solamente Salamanca tenía 7.500 alumnos en 1550. Cuando se pregunta el porqué de la hegemonía española en el siglo de Oro, aquí está la respuesta: 20.000 matriculados anuales en las universidades desde 1550 a 1600.

¿En qué facultades se encuadran? He aquí los datos de Kagan, para 1550: unos 3.500 en Derecho canónico; unos 800 en Derecho civil; Gramática, con unos 2.000 en 1550 (¿quién no piensa en el valor humanístico de Oxford y Cambridge?) descendiendo, en 1590, a unos 600; Teología sube desde unos 300, en 1550, a unos 600 en 1590; Medicina, de 170 a 225; Artes, de 600 al millar (Kagan, p. 241-268).

Cuando abundan las personas sabias, existe la posibilidad de exportar algunas. Trasplantar un sabio importa mucho más que exportar un libro. ¿Cabe cuantificar y cualificar el número de personas, formadas en Salamanca, y las responsabilidades y cargos desempeñados por ellas en las instituciones, evangelización, cultura y economía del Nuevo Mundo? ¿Hubo en algunos casos auténtica proyección institucional como en las universidades de México, Lima y otras? ¿Cuántos juristas y obispos trabajaron en la construcción de Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Granada... y en la de la Nueva Iglesia en el período de la conquista (1500-1560) y en el de la organización y penetración pacífica, después de liquidada la etapa de conquista por Carlos V (1556) y por Felipe II (1573)? Frente a la cuantificación de las remesas de oro y plata en orden al estudio de la economía y del mercantilismo, no hemos hecho el del número, aunque sólo sea aproximado, de universitarios trasplantados, ni contabilizado la aportación económica que supuso el envío de tantos técnicos especializados. Águeda María Ro-

⁴ R. L. Kagan, *Universidad y sociedad en la España Moderna*, Madrid: 1981; Águeda M. Rodríguez Cruz, *Salmantica docet. La proyección de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, 1977 y ss.; id. "Alumnos de la universidad de Salamanca, que realizaron el trasplante del pensamiento de la Ética de la conquista a América", en *La Ética de la conquista de América (1492-1573)*, Salamanca, 1984, p. 363-391. Luciano Pereña, *La escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, 1986; M. Andrés, *La teología Española en el siglo XVI*, II, p. 371-383.

dríguez recoge noticias históricamente comprobadas de 182 personajes que estudiaron en Salamanca desde 1534 a 1580, pasaron a Indias y las funciones que allí ejercieron. Es un adelanto del tomo III de su obra *Salmantica docet*. L. Pereña completa esos datos y los clasifica en autoridades civiles y altos funcionarios (40), obispos y autoridades eclesiásticas (90), catedráticos y profesores (39). Lo mismo habría que hacer en las demás universidades.

3. LOS COLEGIOS DE FORMACIÓN DE RELIGIOSOS

Las órdenes religiosas no son academias dedicadas exclusiva ni principalmente al saber, pero el estudio es termómetro claro de su situación interior. Observancia y amor al estudio marchan casi siempre paralelas. El movimiento de reforma del siglo XV llevó a la observancia de la regla primitiva y del Evangelio. Ello condujo a los dominicos al estudio de la teología y a los franciscanos a la vivencia de la humildad y pobreza. Todos reaccionaron, al menos a fines del siglo XV, contra los abusos de los profesores conventuales y de la teología nominalista. De ahí las afirmaciones de Villacreces, franciscano observante, que más aprendió en la celda llorando en tiniebla, que en Salamanca, Tolosa y París estudiando a la candela. Los benedictinos vallisoletanos dirían anteponer el estudio de la conciencia al de la ciencia. Los franciscanos observantes rechazaban al principio los grados académicos. Oponían París a Asís, sin los extremismos de los espirituales y fraticelos del sur de Francia. La ignorancia se cernió sobre ellos en algún momento, como sobre el clero secular.

Cuando desapareció la conventualidad, de la cual se alimentaban, se vieron en la precisión de formar científica y espiritualmente a sus jóvenes generaciones. Lo que en la Edad Media se hacía enviando a algunos a París y a los estudios generales o provinciales de la orden, se hace desde el principio del siglo XVI abriendo colegios universitarios en Salamanca, Alcalá, Lérida, Baeza, Osuna... y otras universidades. He aquí algunos datos indicativos:

Orden franciscana: a lo largo del siglo XV tiene estudio en los conventos de Barcelona, Salamanca, Lérida, Toledo, Lisboa y Palencia. En el siglo XVI abren, además, los de Sevilla (1502), Alcalá (1508), Jerez, Osuna, (1524), Oviedo, Cuenca, Mondragón, Vitoria, Plasencia y Valladolid. A partir de 1625 cada provincia debe tener un estudio general de humanidades, otro de Artes o Filosofía y otro de Teología. El número de provincias y custodias asciende, en 1600, a 44 en España y América. La "ratio studiorum", o plan de estudios, difería poco del de las universidades. En muchos casos estaba abierto a seglares. El florecimiento de muchos de estos centros fue alto. Ofrezco un ejemplo de mi tierra. El capítulo general franciscano de Burgos de 1505 incluyó la casa de Palencia entre las que tenían

lectores de SÚmulas (lógica) y Filosofía. La matrícula creció de modo desmesurado hasta alcanzar la cifra de 600 en el siglo XVII.

Algo similar acaece entre los dominicos. En 1500 tienen centros de formación en Barcelona y Valencia (donde habían florecido los célebres *Studium Hebraicum* en la primera y *Studium Arabicum* en la segunda), Salamanca, Tarragona, Murcia, Lérida, Palma, Játiva, Tortosa y Valladolid, (San Pablo), donde en 1499 fue fundado el Colegio de San Gregorio émulo del de San Esteban de Salamanca. Entre 1505 y 1570 fundan los de Huesca, Sevilla, Ávila, Granada, Córdoba, Zaragoza, Luchente, Santo Domingo (en La Española), Alcalá, Lima, Orihuela, Jerez y Jaén. En 1570 tienen estudios generales en Salamanca, Valladolid, Segovia, Triano, Barcelona, Valencia, Córdoba, Sevilla, Jaén, Santo Domingo y Lima, además de las universidades de Ávila, Orihuela y Almagro.

También los agustinos cuentan con centros en Salamanca y Valencia; los carmelitas calzados, en Barcelona, Perpignan y Salamanca; los descalzos, más tarde, en Alcalá, Baeza y Salamanca; los jesuitas en Gandía, Alcalá, Salamanca..., y en sus famosos colegios para formación de la juventud, que responden a una necesidad social y se extienden rapidísimamente. Entre 1546 y 1565 fundaron los de Gandía (Universidad), Alcalá, Valladolid, Valencia, Barcelona, Salamanca, Ávila, Cuenca, Plasencia, Zaragoza, Madrid, Palma, Trigueros y Cádiz.

Las órdenes religiosas, abiertas en muchos casos también a los seglares, expandían títulos válidos para el gobierno de las mismas, v. g. el de predicador, confesor, maestro en Artes, en Biblia, el de Maestro de las Sentencias, en Teología.

Al finalizar este apartado sobre facultades de Teología y centros de estudio de los religiosos, me veo en la precisión de constatar que España estuvo empapada de saber teológico expansivo⁵. No se trata sólo de un cordón sanitario defensivo, sino de un auténtico saber que pone fuera de juego lo heterodoxo y heteropráctico con las luces y sombras que eso comporta; de una ciencia teológica hecha con método científico en sus diversas ramas y con convicción, que es algo muy diverso de fanatismo. El humanismo se enmarca en esta realidad con sus vertientes hacia lo interior, lo humano personal y social, y lo económico, lo artístico y lo literario. Los conventos de San Esteban de Salamanca y de San Gregorio de Valladolid explican la actuación de los PP. Montesinos y Córdoba en La Española en 1511. Vitoria, Soto y sus discípulos, fundadores del Derecho internacional, están en comunicación constante con los misioneros de América, y pesan en las leyes de Indias en 1512, en las de Valladolid de 1542 y en otras.

⁵ M. Andrés, o. c., I, 120 ss.

III. LOS CENTROS DE VIVENCIA ESPIRITUAL

Me refiero a aquellos que no se quedan en el terreno de la especulación teológico-jurídica sino que alcanzan la vida espiritual personal y de grupo, la predicación sistemática, la evangelización en países cristianos, paganos o de herejes. ¿Cabe encuadrar estos lugares entre los núcleos de propagación del pensamiento eclesiástico? Diría que sí. No de todo el pensamiento eclesiástico, ni de siquiera de todas las ramas de saber teológico. Tampoco éstas resultan ajenas (dogma, exégesis bíblica, moral...) a la espiritualidad escrita y vivida por grandes teólogos, como Francisco de Osuna, fray Juan de los Ángeles, San Juan de la Cruz, Juan de Santo Tomás, Luis de León, Francisco Suárez, Luis de Granada, Eusebio Nieremberg... La mística española está enmarcada en el dogma, la exégesis y la moral.

1. SUS BASES

La reforma española es un esfuerzo incansable por juntar saber y sabor, ciencia y sapiencia, escolástica y mística, filología y amor. Sólo los alumbrados, los judíos, y algunos conversos y erasmistas se mostraron totalmente refractarios a la Teología escolástica. La reforma española y su espiritualidad integró cuerpo y alma, sensibilidad y racionalidad, fe y razón, ambas don de Dios. Sin la razón es imposible dar paso. Afirmación de Melchor Cano en *De locis theologicis*, que codifica la metodología de la escuela teológica de la escuela de Salamanca: "Stultitia erit hominem ex homine tollere... Sine ratione humanitas extirpatur..., nec fides sine doctrina et ratione tutari potest"⁶

Valla, Erasmo y algunos humanistas propusieron una Teología hecha únicamente desde la gramática, la crítica textual bíblica, la filología y el sentido literal. Erasmo aceptó, además, no sé realmente por qué, el sentido alegórico de los Santos Padres Alejandrinos. Lutero excluyó la Teología de la razón, o de la *gloria*, y no dejó más que la Teología de la *cruz*, o de la fe. Sería curiosísimo enfrentar en columnas paralelas los binomios o trinomios teológicos de Valla, Erasmo y Lutero, y los de los teólogos y autores espirituales españoles. Tres columnas, o cuatro o cinco, altamente sugestivas y casi necesarias para comprender la Teología y espiritualidad española, y la naturaleza de nuestro humanismos, y salir del marasmo de repeticiones en que estamos sumergidos.

2. GEOGRAFÍA DE ESTOS CENTROS

No coinciden casi nunca con los centros universitarios ni con los de estudio de las órdenes religiosas, si bien tampoco son del todo ajenos. La capital espiri-

⁶ Melchor Cano, *De locis theologicis*, 1.9, cap. 4.

tual de Castilla en el siglo XV acaso haya que ponerla en el Toledo de las tres religiones. Después de 1508 se entrecruzan en Alcalá, y no sin cierta acritud, la espiritualidad metódica de la devoción moderna con su oración metódica, la mística del recogimiento, la vía espiritual de los alumbrados, la del cristianismo evangélico y paulino de Erasmo, y los primeros reflejos de la de Lutero, tal como aparecen en *Diálogo de la doctrina cristiana*, de Juan de Valdés, que se inspira literalmente mucho más en Lutero que en Erasmo. A estas vías hay que añadir la espiritualidad recia de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Todo esto se refleja en el concepto de oración afectiva, propuesto por Juan de Medina, el reformador de la Teología en Alcalá, y por los místicos franciscanos, como acto de amor y amistad, abierto a todo fiel cristiano. Ello saca la perfección de los conventos, antes de la llegada de las obras de Erasmo a España, sin despreciar el valor de los votos religiosos, ni excluir la amistad de y con Dios, como expresión de la vida de fe y de gracia.

Esos centros son pequeñas comunidades, o círculos, o cenáculos, o casas de oración y penitencia, en que se practica la regla primitiva de la orden en toda su pureza, o se busca abiertamente la perfección cristiana entre los seglares. Por ese camino procedieron muchos conventos de la observancia franciscana, dominica y agustina en el siglo XV; y los primeros grupos de alumbrados de la Alcarria, a partir de 1510. En la reforma de Villacreces tenían seis y hasta doce horas diarias de oración, entretendidas con trabajo manual, para poder subsistir, y con el estudio para alimentar la piedad y preparar la predicación al pueblo. Ellos constituyen el humus en que se desarrolla la mística española de la Edad de Oro. En estos conventos pobres y pequeños (no podían pasar de doce frailes) florece la mística de la pobreza en torno a 1450 y más tarde, la del recogimiento, que es la mística española primera y fundamental, y la descalcez franciscana extremeña, en los últimos años del siglo XV y a lo largo del XVI. Ellos predicaron al pueblo un sentido muy profundo de la vida cristiana con su palabra y su ejemplo en el tiempo del gran despegue económico europeo del Renacimiento. Eran seres humanos con todas las impurezas, debilidades y abusos propios del hombre. Pero no hagamos regla de la excepción, ni de los cien mil procesos de la Inquisición, en los tres siglos y medio que perduró, queramos hacer la vida espiritual de los más de cien millones de españoles que poblaron nuestra piel de toro desde 1480 a 1830. A esos conventos de la observancia retornaban los religiosos predicadores cuando se sentían interiormente vacíos.

Cuando la observancia franciscana rebajó sus parámetros a fines del siglo XV, entonces su espíritu pervivió con no menor fuerza en la descalcez. Su nacimiento está lleno de dolor y persecución. Para hacer su existencia innecesaria, los observantes fundaron en 1502 las casas de oración y retiro (*domus orationis et recollectionis*) que obtuvieron nuevos estatutos en 1523 de Francisco de Quiñones, ministro general de la Orden y nieto de D. Álvaro de Luna. Todas las órdenes re-

ligiosas tuvieron casas recoletas, salvo los jesuitas. Todavía hoy recuerdan estas casas los desiertos carmelitanos. El crecimiento de los descalzos franciscanos (el más famoso de ellos es sin duda San Pedro de Alcántara), de los carmelitas y trinitarios, y el desarrollo de la descalcez en otras ocho órdenes religiosas constituye un fenómeno único en la historia de la reforma católica en Europa. Todos son focos de propagación de pensamiento y vida de perfección.

En la Salceda, uno de esos centros más dignos de recuerdo y de llanto por su actual estado, Francisco de Osuna distingue teología escolástica, “que enseña a Dios para que lo contemplemos como Suma Verdad, y mística, que, presuponiendo aquello de que no duda, pasa a amarlo como Sumo Bien. Lo que en sólo entendimiento fue ciencia... especulativa, se dice sabiduría, que es sabrosa ciencia y mística teología... El ideal, si hombre pudiera tener dos manos derechas, la primera de oro; la segunda, sobre ser de oro, tenerla también de ricas piedras adornada, porque cuando la inteligencia, que es la más alta fuerza, pasa en afeción o amor, casi es dicha levantarse sobre sí misma, y la tal obra se llama exceso de ánimo o levantarse sobre sí mismo...”⁷

El estilo de vida de estas casas franciscanas lo describe Villacreces (8); sus constituciones, Torrubia, y Meseguer⁸.

Quisiera llamar la atención sobre la crítica a esta espiritualidad, a la que algunos designan como imaginaciones y vanas contemplaciones. Así procede Juan de Valdés en *Diálogo de la doctrina cristiana*, en 1529. Lo mismo hacen los místicos ortodoxos más famosos cuando separan la verdadera espiritualidad de la falsa. Esas mismas palabras emplean los calvinistas, quienes la juzgarían así probablemente a través de los ex-jerónimos sevillanos huidos a Ginebra a mitad del siglo XVI. Teodoro Beza la llama “*vanísimas e hispanísimas contemplaciones*”, sitúa dentro de ellas a Alfonso de Valdés, a San Ignacio de Loyola y a Miguel Servet, y califica a estos dos últimos “*teterrima monstra nostro seculo nata*” en carta a Antonio del Corro⁹.

“*Vanísimas e hispanísimas contemplaciones*” designan en Beza una antropología y espiritualidad que tiene sus fundamentos teológicos, cristológicos y antropológicos, y unas manifestaciones concretas, modos, gustos y maneras de proceder hasta llegar a Dios a través de la negación de sí mismo y del seguimiento a Cristo en el pesebre y en la cruz.

“Este ejercicio —dice San Juan de la Cruz (*Subida*, 2,7,8; 7,5-8; I,8)— es el total y la raíz de las virtudes; todas esotras maneras es andar por las ramas y no aprovechar, aunque tengan tan altas consideraciones y comunicaciones como los ánge-

⁷ F. de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid: BAC, vol. 333, p. 237.

⁸ Lejarza-Urbe, “*Archivo Ibero Americano*”, 17 (1957); Torrubia, *Chronica Seraphica*, Roma, 1737, IX parte, p. 313-316.

⁹ T. Beza, *Epistolarum theologiarum... liber unus*, Genevae, 1573, p. 276.

les". Se trata de un lugar común en los autores de la época, si bien de contenido muy diverso en Juan de Valdés, Miguel de Servet, San Ignacio, San Juan de la Cruz, y los ataques de algunos jesuitas al P. Baltasar Álvarez. También el Índice de libros prohibidos de 1559 habla de cosas "vanas, curiosas y apócrifas" en ciertos libros espirituales. No resulta demasiado difícil el análisis y crítica de esos diversos contenidos.

Muchos de los recoletos, recogidos y descalzos fueron asiduos e insignes predicadores cuaresmeros, confesores y directores de almas. Su predicación era eminentemente bíblica y perfecta. Ellos empaparon a España de sentido cristiano y lo extendieron por América. Desde este ángulo resulta de subido interés historiográfico la antítesis entre la persona y obra de Martín de Valencia, superior de los Doce Apóstoles de México, y la de Martín Lutero, iniciada ya por Wadding en sus *Annales* en pleno siglo XVI, y repetidas por Lorenzo Zurio y los historiadores franciscanos de las diversas provincias de Nueva España.

IV. EL LIBRO RELIGIOSO COMO EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO Y VEHÍCULO DE EXPANSIÓN

Sólo una breve indicación sobre libros de espiritualidad en sentido estricto; es decir, sin atender a sermonarios, hagiografía, poesía, música, artes plásticas.

Uno de los medios más seguros de captar la realidad de una época y su idiosincrasia es el libro, como vehículo del pensamiento y de su posible expansión. Los editores lanzan al mercado las obras que mejor responden a las expectativas y gustos del lector medio, buscando favorable acogida. De ahí el valor del libro y su mercado como fuente histórica. ¿Qué extensión alcanzó el libro religioso español en la Península y en el resto de Europa? ¿Cabe cuantificarlo y compararlo con el de derecho, medicina, artes, novela, teatro, poesía...? Trabajo sencillo, paciente y de gran interés. Exigiría analizar los catálogos de las publicaciones de las imprentas españolas de la época. ¡Ojalá pronto den sus resultados los ordenadores! Entre tanto pueden ayudarnos los catálogos de libros del siglo XVI conservados en las bibliotecas españolas y los *Cuadernos Bibliográficos* de Simón Díaz¹⁰.

Ofrezco una indicación sobre el libro religioso en las imprentas de Valladolid y Sevilla, siguiendo a M. Fernández Álvarez y a B. Bennassar¹¹. Ambos coinciden en que los libros impresos en la Ciudad del Pisuerga hasta 1600 fueron 396. Según Fernández Álvarez son libros religiosos 170, es decir, el 42%, frente a 35 tí-

¹⁰ J. Simón Díaz, *Cuadernos Bibliográficos*, nº12, 14, 15, dedicados a *Poesía, Religión, Historia*; Mariano Alcocer Martínez, *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid*, Valladolid, 1926; F. Escudero y Pedroso, *Tipografía Hispalense*, Madrid, 1864.

tulos de literatura, (de ellos 13 novelas de caballerías); 55 de derecho, y 19 de medicina. Benassar habla de 87 libros teológicos, el 24,7%, pero no incluye entre ellos los de predicación, historia religiosa y algunos aspectos morales. De ahí la diferencia entre ambos.

La cata hecha en la tipografía hispalense entre 1500 y 1560 corrobora las conclusiones apuntadas sobre Valladolid, si bien algo rebajadas. De unos 273 títulos aproximadamente impresos en la ciudad del Betis, es libro religioso el 31%. El tema más editado es el de las novelas de caballerías que, entre 1510 y 1552 totalizan 76 libros de Amadises, Esplandianes y similares. En todo el siglo se imprimen 50 títulos de jurisprudencia; 13 de náutica; 19 sobre ultramar; 16 de ciencias; 5 de música y 58 de humanidades (sólo 16 de ellos editan autores clásicos). El siglo XVI se despide con la muerte del Rey Prudente (1597), la peste de 1598-1600, el dolor de la pérdida de la Invencible, y un bosque de obras religiosas que profundizan en la oración de propio conocimiento, de seguimiento de Cristo y de transformación en él. Su cima es *Subida y Noche* de San Juan de la Cruz.

En el Seminario HUMANISMO Y ESPIRITUALIDAD (Historia Moderna, Cáceres) estamos haciendo un índice cronológico y de autores de las obras de espiritualidad en castellano publicadas desde el establecimiento de la imprenta hasta 1750. Hemos excluido sermones, vidas de santos o tenidos por tales (salvo algunos de especial relieve), tratados de dogma, moral y exégesis. Es un primer intento, bastante incompleto, aún. Los más son libros de ascética; no faltan los de mística. El ordenador dirá el número. Pasan bastante del millar.

Como complemento habría que añadir unas palabras sobre el número de ediciones del libro religioso en España y el de traducciones a otras lenguas. Desde estos puntos de vista el libro religioso español se constituye, sin duda, en el vehículo expansivo principal del pensamiento y vivencia cristiana española, si exceptuamos el hecho casi épico de la cristianización de América y Filipinas.

Es clásico repetir que el autor español más leído es el P. Luis de Granada. Llana enumera 4.208 ediciones al terminar su *Bibliografía de Luis de Granada* en 4 vols. (Salamanca, 1926-1928), y calcula que le quedaría por registrar todavía una tercera parte de las ediciones hechas hasta 1904. Rousselot constata que el autor del *Libro de oración y meditación* tuvo no menos de once traductores en Francia entre 1574 y 1674.¹² Las ediciones españolas en Italia y en los Países Bajos pueden verse en Toda y Güel y en Pecters-Fontaines.¹³ Necesitaríamos catálogos similares sobre el libro español impreso en Francia, especialmente en Lyon, puerta librera hacia el corazón del Imperio.

¹¹ M. Fernández Álvarez, *La sociedad española del Renacimiento*, Salamanca, 1974, p. 41-44; B. Benassar, *Valladolid en el Siglo de Oro*, Valladolid, 1983.

¹² Rousselot, *Les mystiques Espagnols*, París, 1867; trad. española, Barcelona, 1907.

¹³ E. Toda y Güel, *Bibliografía española en Italia*, 4 vols., Escornalbou, 1927-1930; J. Peeters-Fontaines, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas*, Louvain, Anvers, 1933.

Ofrezco dos botones de muestra de esa proyección del libro español en Europa a principio del siglo XVII.

a) *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, del P. Alonso Rodríguez, jesuita, Sevilla, 1609; alcanzó unas cien ediciones en castellano de la obra completa o de resúmenes de la misma. Ha sido traducido a 23 idiomas en edición completa y en compendios, y alcanza un minimum de 474 ediciones: 39 en alemán, 182 en francés, (de ocho versiones distintas); 23 en inglés; 22 en latín; 10 en portugués; 59 en italiano; 4 en polaco; 2 en japonés; 2 en húngaro; una en ruso, tagalo, talmud...¹⁴

b) *Meditaciones de los misterios de nuestra fe*, Valladolid, 1605, es obra de Luis de la Puente, jesuita. Camilo María Abad contabilizó, hasta 1953, 381 ediciones completas o en compendios, con traducciones al alemán: 32 ediciones; árabe, dos; bohemio, tres; chino, una; flamenco, 28; francés, 108; inglés, 7; italiano, 62; latín, 40; polaco, 6; portugués, 6. Otros libros de Luis de la Puente totalizan 563 ediciones en castellano, latín, italiano, francés, inglés, alemán, flamenco, portugués, polaco...: 33, de *Guta Espiritual*; 42, de *De la perfección del cristiano*; 20, de *la Vida del P. Baltasar Álvarez*; 7, de *Vida de D^a Marina de Escobar*; 31, de *Sentimientos y avisos espirituales*; 28, de *Tesoro escondido*; 3, de *Jardín de Cristo*; 6, de *Obras completas*; 12, de otras obras¹⁵. No pocos hispanistas norteamericanos me preguntan la explicación del olvido de autores tan editados y de la importancia concedida a otros libros y autores que no pasaron de una o pocas más ediciones.

Algunos editores de Lyon enviaban agentes de Salamanca para hacerse con los dictados en clase de algunos profesores. Así salió a luz la primera edición de las *Relecciones* de Francisco de Vitoria en Lyon, 1557. A veces los vehículos de transmisión fueron personas, v. g., los Padres Conciliares y los Teólogos españoles en Trento, o los predicadores que buscaron editores para sus obras en París, Toulouse, Amberes... Tal es el caso de Francisco de Osuna. Recordemos un bello aforismo latino de corte centro-europeo: *Videre Pragam et audire Arriagam*, ver la bellísima ciudad de Praga y oír las lecciones del jesuita y profesor español Rodrigo de Arriaga.

El libro español estuvo de moda en Europa hasta principio del siglo XVIII. Una estadística sobre el libro religioso español editado en Europa y traducido a lenguas extranjeras, abrirá al conocimiento de aspectos de interés de la historia española y desvelará muchas valoraciones sobre el libro de los ilustrados españoles en Europa en el siglo XVIII, y el de nuestros literatos, científicos y sabios de cualquier ideología en los siglos XIX y XX. Será comparar la riqueza con la miseria. Sin contar con que el censo demográfico de españoles en los siglos XVI y XVII osciló entre los siete y los nueve millones de habitantes. Como universita-

¹⁴ C. M. Abad, *El Venerable P. Luis de la Puente*, Comillas, 1954, p. 88.

¹⁵ C. M. Abad, O. C., p. 577-600.

rio, busco ante todo la verdad, no el tópico; la explicación radical, no la repetida. Muchas repeticiones pueden engañar, pero no convertir en verdad lo que no lo es.

Este apartado se podría completar estudiando la enseñanza primaria en iglesias, studia latinitatis, colegios de jesuitas, predicación dominical y catequesis de niños y adultos, mandada ya por el Cardenal Cisneros en el sínodo de Talavera; los promotores de reformas y observancias, que se convirtieron en promotores de irradiación del pensamiento y vida interior; los fundadores españoles de órdenes religiosas, las escuelas teológicas, las vías de espiritualidad... ¿Quién conoce al sacerdote madrileño Antonio de Rojas y su obra *Vida del espíritu*, Madrid, 1628? Mientras en España es diversamente calificado por los teólogos, en Francia es citado con grande estima en la disputa entre Bossuet y Fenelón, y entra de lleno en la mística inglesa a través del benedictino Agustín Baker ¹⁶.

No enumero doctrinas propagadas desde España en aquel tiempo: derecho internacional, probabilismo como sistema moral, molinismo y bañecianismo como teologías de la libertad del hombre ante Dios, teología de la sangre o rechazo del racismo con ocasión de los conversos judíos, metodologías de teología, exégesis y espiritualidad; tratados *De iustitia et iure* y *De legibus*, sobre cambios, comercio, banca... Tampoco estudio los libros llevados a América, Filipinas y Japón... ¹⁷.

REFLEXIÓN FINAL

No ofrezco conclusiones sino un inicio de reflexión en torno a dos temas relacionados de algún modo con esta comunicación. En realidad la desbordan, pero invitan al diálogo.

Lo dicho sobre centros intelectuales y vivenciales explica, o parecería indicar, que aquella sociedad constituía un cuerpo sano, sin grandes fisuras intelectuales, morales, y espirituales. En realidad no faltaron ni variedad de opiniones, ni crítica de sistemas, ni aspectos enfermizos, ni caminos desviados, ni manifestaciones de oposición, lo mismo en tiempo de los últimos Trastámaras que en la dinastía de los Habsburgo.

¹⁶ Parece existir una edición anterior en Lisboa, 1627. Fue traducida al francés y al portugués; Eulogio Pacho, "San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás en el proceso contra Antonio de Rojas", *Ephemerides Carmeliticæ*, 22, (1971), 349-390; Salvin-S. Cressy, *The Life of Father Baker*, London, 1933; M. Andrés, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, p. 730-747; Pietro Zovatto, *La polemica Bossuet-Fenelon. Introduzione critico-bibliografica*, Padova, 1968.

¹⁷ López Gay, *Las corrientes espirituales de la misión del Japón en la segunda mitad del siglo XVI*, Madrid, 1972.

La oposición toma forma de comunidades, germanías, alumbradismo, erasmismo, protestantismo, valoración de la conquista, evangelización y gobierno en América y de diversos aspectos en la metrópolis. Tiene unos linderos aún no del todo perfilados, y se puede considerar como manifestación de salud, o como pequeñas enfermedades de un cuerpo social, lleno de vida. El cisma protestante, con sus derivaciones políticas y sus principios cargados de exclusividad, abocó a toda Europa a la intolerancia desde el ángulo de la integridad de la fe. ¿Qué nación o qué cuerpo religioso o social fue el primero en llegar a la intolerancia? ¿Cuál más duro en mantenerla?

Es clara la evolución en España desde *Carro de dos vidas*, en 1500, hasta los autos de fe de 1559. Gómez García propone como virtudes fundamentales del caballero en la lucha contra los pecados capitales, y para alcanzar la unión de Dios, la estrenuidad, severidad y benignidad. Los políticos españoles de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII buscan alejar del suelo peninsular las guerras que ensangrentaban Francia, los Países Bajos, el Imperio e Inglaterra. Y lo consiguieron hasta 1640, guerras de Cataluña y Portugal, consagración decisiva de nuestra decadencia.

A la luz de todo esto cabe analizar la afortunada afirmación de M. Bataillon, convertida casi en axioma indiscutible, y tan intencionadamente matizada por él: "Se diría que España entera se congrega tras una especie de cordón sanitario para salvarse de alguna terrible epidemia"¹⁸. ¿Se trata de un cuerpo sano, con todos los problemas que conllevan recios tiempos, al cual se ayuda con medicinas acertadas o desacertadas? ¿O más bien de una fachada externa, que encierra un ser mortecino? ¿Es el cordón el que salva al cuerpo, o se trata de un cuerpo sano que se defiende con fuerza interior de las toxinas que le invaden? ¿Consiste principalmente ese cordón en el índice de libros prohibidos, en los autos de fe, en la prohibición de salir al extranjero a estudiar, o también y sobre todo en la vida intelectual de las universidades y colegios, en la fuerza espiritual de los centros de vivencia religiosa, en los libros, en la formación cristiana del pueblo? ¿La epopeya de la cristianización de América es obra de unos cuantos frailes o de todo un pueblo? ¿Qué sentido tiene la antítesis entre Martín de Valencia y Martín Lutero?

La segunda observación se refiere a la intersección entre escolástica y humanismo. Escolástica no es un sistema de doctrinas sino un método de abordarlas a través de un lenguaje sencillo, un procedimiento constante de división y una estructura de razonamiento siguiendo unas leyes fundamentales de valor de la gramática, lógica, autoridad y razón, aplicadas de modo cambiante según las culturas y los tiempos. También el humanismo es una actitud y un método basado en

¹⁸ M. Bataillon, *Erasmus y España*, México, 1950, II, 335.

el análisis filológico y en el valor del sentido literal. Valla, Erasmo y Lutero marchan por el mismo camino antiescolástico.

La escolástica española del siglo XVI renueva el método, aborda problemas nuevos, con estilo literario más cuidado y menos impersonal, con más atención a la historia y con no pocas referencias a la vida. No es el escotismo, ni el nominalismo ni el tomismo del siglo XV, sino algo distinto, bautizado con el nombre de segunda escolástica. Muchos teólogos y autores espirituales son grandes exégetas; casi todos los exégetas son insignes teólogos; muchos teólogos son buenos humanistas; muchos autores espirituales son destacados teólogos y escrituristas y humanistas; no pocos literatos y artistas conocen a fondo el depósito de la fe y lo proponen brillantemente en sus obras. Esa novedad nace del encuentro y superación de las tres escuelas teológicas tradicionales y de su armonización con el humanismo.

Humanismo es término equívoco, o al menos análogo, que responde a realidades diversas en los diversos autores. El humanismo español no coincide con el de Valla, Erasmo, Hutten o Budé. Estos atacan a la escolástica que en su tiempo florece en París, Colonia, Nápoles, Estrasburgo...; no conocen la escolástica española, renovada en sus métodos y temas desde la crisis de Pedro de Martínez de Osma en Salamanca en torno a 1470, y sobre todo desde la fundación de Alcalá y la llegada a Salamanca de Francisco de Vitoria.

Los grandes humanistas españoles son filólogos, pero en ellos cabe la poesía cristiana junto a la clásica; los exegetas se basan en el sentido liberal y filológico, pero no excluyen el contenido teológico de los otros sentidos, como tesoro de la Iglesia; incluso alguno de ellos fue catedrático de teología escolástica, como Luis de León; los místicos, como Osuna, Granada, Juan de Ávila ponen el ideal en poseer a la vez teología escolástica y mística; los teólogos aceptan muchos postulados del humanismo en lo referente al estilo, incorporación de la Biblia y Santos Padres, atención a los problemas del hombre; teólogos y místicos tienen agudo sentido de las grandezas y miserias de la condición humana y de sus inmensas capacidades; la postura de los místicos en los binomios Creador-criatura, hombre viejo-hombre nuevo, fe y obras, esperanza y posesión es más exigente que el Dios sólo, Cristo sólo, fe sola, gracia sola, de Lutero y Calvino. Realmente el humanismo y renacimiento español constituye una cima peculiar.

Los teólogos se consideran como algo nuevo. Distinguen *antiguos* (Santo Tomás, Pedro Lombardo, Escoto,...) *modernos* (nominalistas y humanistas) y *nosotros*. ¿Fueron algo distinto? ¿Fueron un *tertium quid*, una tercera fuerza? He ahí el problema. Personalmente creo que sí. Ellos aceptan y subsumen muchos valores de los antiguos y modernos, y los amasan en algo distinto: no rechazan a Erasmo por su método teológico, aunque no lo aceptan en su totalidad, sino por sus frases confusas en puntos de fe, que desdican del progreso a que se ha llegado en el siglo XVI, según parecer de Vitoria y de Sánchez Ciruelo, en Valladolid en 1527: "Es

fácil que las frases que se reprochan a Erasmo sean entendidas por él en el sentido más católico, y esto es creíble. Pero de ello no es de esperar nada bueno para la consolidación de la fe, y pueden perjudicar a la fe de los flacos, de los irreflexivos o de los jóvenes”¹⁹. Lo mismo dice autor tan poco conocido y tan desnotado como Luis de Maluenda, en 1537: “Y no se dice aquí esto para decir que los *Coloquios* (de Erasmo) son libros heréticos, ni de hereje..., siendo el autor tan gran cristiano... y siendo ya difunto y siendo posible que esté en gloria... por su santa intención y trabajosos estudios, mas para dar a sentir que los libros que tienen algunos resabios peligrosos son brasas para los simples y para los de vidas viciosas... Como lo hemos experimentado en estos reinos”²⁰.

¿Cómo llamar esa realidad de modo idóneo? ¿Humanismo teológico? No importa el nombre sino su realidad y el estudio de la misma, como fusión de humanismo y escolasticismo. Tenemos impresas sus fuentes; plasmadas en lienzos, piedra, madera, poesía y arte dramático sus repercusiones. Sólo falta estudiarlo a fondo. No apliquemos esquemas genéricos, de entrada, ni las teorías clásicas sobre el renacimiento y humanismo, sino estudiémoslo desde dentro, en sus ideas y realizaciones. Conocida esa realidad, resultará rica la comparación y constatación de coincidencias y diferencias.

MELQUÍADES ANDRÉS
Universidad de Extremadura

¹⁹ M. Andrés, *La teología Española en el s. XVI*, II, 278.

²⁰ M. Andrés, *O. C.*, II, 278.

EL SÍMBOLO, DE LUIS DE GRANADA COMO TEXTO HEXAEMERAL

TRATADO CATEQUÉTICO

Introducción del Símbolo de la Fe apareció en Salamanca, editada por los Herederos de M. Gast, en 1583, el mismo año en que se publicaba uno de los más importantes índices inquisitoriales del XVI¹. Tanto este índice como el que salió el año siguiente fueron ordenados por el Inquisidor General Gaspar de Quiroga, a quien precisamente va dedicada la obra de Fray Luis, cuya *Gula de Pecadores* en su versión primitiva, o no reelaborada, es decir, la que reproduce el texto de 1556, aún va a figurar en el índice de 1584. De este modo, la legislación valdesiana de 1559 seguía actuando en la censura de 1584, y la sombra inquisitorial de ayer continuaba pesando en el ánimo del dominico², que había podido comprobar cómo

¹ Los primeros trabajos para la elaboración del catálogo de 1583 se iniciaron con el comienzo de la década de 1570. El repertorio, por tanto, iba a tardar más de una docena de años en ver la luz pública. Sobre la estructura y sentido, así como la cronología interna, de este documento, cf. Virgilio Pinto Crespo. "El proceso de configuración y elaboración del Índice Expurgatorio de 1583-84 en relación con otros índices del XVI", en *Hispania Sacra*, XXX (1977), 201-54. Otras observaciones, de índole comparativa, entre los índices de 1583 y 1584, y entre éstos y los anteriores, en Mariano y José Luis Peset Reig, "El aislamiento científico español a través de los índices del inquisidor Gaspar de Quiroga, de 1583 y 1584", *Anthologica Annua*, XVI (1968), 25-41.

² No dejaría, desde luego, de apesadumbrar un tanto a Luis de Granada el hecho de seguir constando en el Índice, aunque al frente del mismo pudieran leerse las siguientes puntualizaciones: "Cuando se hallaren en este catálogo prohibidos algunos libros de personas de grande cristiandad... no es porque los tales autores se hayan desviado de la Sancta Iglesia Romana..., sino porque, o son libros que falsamente se les han atribuido..., o por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que, aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente y en el sano católico sentido que reciben, la malicia de los tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer a propósito de su dañada intención".

las prohibiciones de libros se iban haciendo más severas y estrechas con el tiempo.

A tenor de estas circunstancias, la dedicatoria del *Símbolo* a Gaspar de Quiroga no era meramente protocolaria, sino que constituye un gesto coherente con los propósitos y contenido de la obra. Luis de Granada, en efecto, se sumaba con esta voluminosa y densa aportación al combate en defensa de la ortodoxia católica, apremiado por la necesidad de los tiempos heréticos que corrían³, y lo hacía mediante un escrito acerca de los fundamentos de la fe. La práctica militante en el dominico va a intensificar la que es más característica en él, o sea la de la afirmación ideológica positiva, renunciando al polemismo⁴ y al dicitario contra desviaciones, excentricidades y herejías. Luis de Granada, en fin, utiliza ahía la estrategia de explicar el credo ortodoxo, y cubre con el silencio la posición de aquellos que sustentaban argumentos que la Inquisición tenía por "erróneos". Tanto es así que se niega a mencionar por su nombre a ninguna tendencia herética y a ningún heresiarca de su tiempo.

Más arriba se dijo que la dedicatoria al Inquisidor General no respondía a un convencionalismo, sino que corroboraba un "compromiso" con la reforma en aquella hora de la Iglesia española. Cabe añadir que el comienzo de la citada dedicatoria ("Algunas personas virtuosas me han pedido, por veces... escribiese un catecismo") tampoco debió tener carácter de tópico renacentista, antes bien traducía el interés, de personas muy conscientes, y del propio Gaspar de Quiroga, de que en aquella encrucijada la pluma de Fray Luis se moviese al compás de la jerarquía. Nadie más idóneo, desde luego, dada su reconocida capacidad catequética, demostrada en buen número de obras; dado su arraigo y su difusión popular como autor de libros piadosos, y por ende su alto grado de representatividad religiosa en el pueblo español de la época.

La petición era para que escribiese un tratado *ad hoc*, esto es una explicación de cuanto el cristianismo debe saber⁵, en forma de manual⁶, y a través de la dialéctica de preguntas y respuestas. Pero de libros de este tenor se habían com-

³ Así lo expresaba Fray Luis a San Carlos Borromeo, en carta del 9 de septiembre de 1582, en la que se lee que "el Cardenal Inquisidor General de España dice que este libro era necesario para este reino, como él me lo significó por sus letras". Cf. *Obras*, BAE, XIV, p. 481.

⁴ Podría haber terciado, por ejemplo, siquiera alusivamente, en cuestiones tales como la polémica en torno al libre albedrío que enfrentó por entonces a Báñez y a Molina, y sin que les reprendiera, por ello, el Santo Oficio. A Luis de Granada, por lo demás, no le resultaba impropio referirse a sucesos y problemas contemporáneos, y así el cap. XXII de la Quinta Parte lo constituye una "Relación de siete sacerdotes que padecieron por la fe de la Iglesia romana el año de 1582 en Inglaterra".

⁵ En puridad, de cuanto el cristiano debe saber *básicamente* o, como explica Fray Luis en el epígrafe III del prólogo "Al cristiano lector", de "los artículos y misterios de nuestra fe (que es en lo que principalmente se ocupan los catecismos)".

⁶ En principio, un catecismo consiste en un compendio susceptible de ser recordado sin mayor dificultad. Pero era de recibo que Luis de Granada iba a aportar, al género, una obra diferenciada, por lo intensa y extensa.

puesto ya muchos en aquella centuria, y Fray Luis no quiso realizar un título más de este signo⁷. Muy al contrario, su pretensión fue singularizarse, dentro de tan nutrida serie, valiéndose de distintas innovaciones, a la cabeza de las cuales está el empeño en escribir una *Introducción* a los catecismos tradicionales, una dilatada introducción que fuese metodológicamente útil para contribuir a un mejor entendimiento de los puntos centrales de la doctrina cristiana, cifrados por él mismo en la Creación del mundo y la Redención.

Una introducción a los catecismos no deja de ser igualmente un catecismo, y en consecuencia no extraña que la obra llegara a editarse en latín, en vida del autor, con el significativo título de *Catechismus in Symbolum Fidei*. Es más: una introducción así concebida puede calificarse como el más fundamental de los catecismos, pues se centra en los asuntos centrales que han de conocer los catequizados, los lectores. En el título mismo de este texto cimero se halla implícita la idea de ayuda sustancial para iniciarse, y para confirmarse, en materia de fe, de ahí el vocablo *Introducción*, equivalente entre los latinos del término *Isagoge*, y en el que también resuena, probablemente, la idea de explicación contenida en el frontispicio *Explanatio Symboli*, de San Ambrosio, es decir confirmación argumental del "Símbolo", del Credo⁸. "Símbolo" vale tanto, pues, como señal diferenciadora de una militancia, en este caso la del seguidor de Cristo⁹, y esta señal o enseña no es sino el Credo, el "abc" del cristiano, su riqueza común.

⁷ Acerca de las modalidades catequéticas de la época, cf. J. R. Guerrero, *Catecismos españoles del s. XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente* (Madrid, 1969).

⁸ Toca señalar que los términos con que se expresaba el texto ambrosiano del Credo no son idénticos a los del Breviario Romano, pues donde este proclama *Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae*, Ambrosio preceptuaba *Credo in Deum Patrem omnipotentem*, por lo que en la catequesis ambrosiana, a diferencia del *Símbolo*, de Fray Luis, es secundaria la escala de las criaturas a Dios. Cf. O. Faller, *Sancti Ambrosii Opera Pars Septima*, CSEL, LXXIII (Vindobonae, 1955) p. 13. Y asimismo San Ambrosio, *La iniciación cristiana* (Madrid, Rialp, 1977) p. 30. También San Agustín escribió un *Sermo de Symbolo*, texto brevísimo en el que se declara y comenta el Credo. Más significativo es que lo hiciera asimismo Santo Tomás, en su opúsculo *Expositio super Symbolo Apostolorum, scilicet credo in Deum*. Y por supuesto que lo comentarán Erasmo y Carranza. Recuérdese, del holandés, su *Catechismus, id est, Symboli Apostolorum* (Coloniae: Typis Joannis, Bathenij, anno, 1533) una de las ediciones más difundidas, y del segundo, de Carranza, no se olvide que, en la primera de las cuatro partes de los *Comentarios... sobre el Catechismo Christiano* (Anvers: Martín Nucio, 1558) se hacen diversas consideraciones sobre el Credo y se colocan, al frente de la obra, tres versiones distintas del "Símbolo": el "Símbolo de los Apóstoles en latín", que empieza "Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae..."; el "Símbolo Niceno", que comienza "Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae", y finalmente el "Símbolo en romance" ("Creo en Dios padre todo poderoso, criador del cielo y de la tierra...") Cf. p. 6 de esta edición.

⁹ Al explicar Juan Díaz Rengifo, en el cap. CXV de su *Arte poética española* (1592), qué había que entender por "Símbolo", escribía que "se tomava algún tiempo en la guerra por una señal, que aora dezimos *Dar el nombre*: y por cualquiera seña, en que se diferenciava un Exercito de otro. De aqui vino, que con mucha propiedad la Doctrina de los Santos Apóstoles sumada en la profession de la Fe, se llama *Symbolo*, porque en ella se diferencia el Catholico, del que no lo es" (p. 180). *Addenda*: F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* (Leipzig, 1900) II, 501-54; I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno* (Madrid, 1947) 64-98; y AAVV, *II Símbolo*, Assisi, I, 1961, 77-204.

En corolario: uno de los dos polos doctrinales del Cristianismo es, según recordaba el autor, la Creación del mundo, y el otro, tanto más trascendental, la Redención, obras que Luis de Granada compara, en el preliminar dirigido a los lectores, a “dos grandes libros en que podemos leer y estudiar toda la vida, para venir por ellos al conocimiento de él y de la grandeza y hermosura de sus perfecciones”. La Creación del mundo se designa en la *Introducción* como “libro de las criaturas” y se corresponde con el principio del “Símbolo”, o por expresarlo en palabras del dominico, con “la primera parte del Credo, que pertenece a la persona del Padre, que es, Creo en Dios Padre todo poderoso, criador del cielo y de la tierra”¹⁰. Profesada la creencia en el Creador, manifiesta en la apertura del Credo, el “libro de las criaturas”¹¹ demuestra, por la razón, la existencia de Dios, y acerca al hombre al conocimiento de su grandeza y perfecciones.

DE LAS PARTES Y ESTRUCTURA

Respecto a su estructura¹², el texto se divide en cinco Partes, la Primera de las cuales se ha juzgado tradicionalmente como más notable: es el libro sobre la Creación. En la Segunda, glosa Fray Luis las excelencias de la fe cristiana, y las ilustra con el martirologio, culminando con la victoria de Cristo sobre la paganía. La Tercera y Cuarta Partes versan acerca de la Redención, aunque de modo distinto, porque en la una se explican veinte beneficios derivados de la Cruz, a los que siguen cinco espléndidos diálogos entre un maestro y un discípulo, y en la otra se intenta probar cómo el Mesías profetizado es Cristo, y se añaden once diálogos —del mismo carácter de los anteriores— para rebatir a quienes dudan en

¹⁰ Para la identificación entre “Símbolo de la Fe” y “Credo”, en Luis de Granada, se remite a la Primera Parte de su *Compendio y Explicación de la Doctrina Cristiana*, esp. caps. II y III.

¹¹ Declarar los argumentos del “libro de las criaturas” suponía, indirectamente, una contestación al luteranismo, que obvia este itinerario hacia Dios para concentrarse en el cristológico: “No merece ser llamado teólogo quien trata de entender las perfecciones invisibles de Dios por la contemplación de las criaturas, sino el que conoce las huellas y lo interior de Dios mediante los sufrimientos de la Cruz”. Cf. Lutero, *Obras* (ed. Weimar), I, 354-63. Citado por Melquiades Andrés Martín, en su estudio *Reforma española y reforma luterana* (Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles, 1517-1536), (Madrid: FUE, 1975) p. 30.

¹² La materia del catecismo podía repartirse de acuerdo con dos métodos, el cíclico, y el lineal. Por el primero, se desarrollaba la temática enteramente, y luego se acostumbraba a volver a ella con más detenimiento. Por el segundo, la materia se despliega conforme a un orden lógico, y no se la recupera después. El Concilio de Trento, que había promovido la confección de catecismos ante la necesidad de instruir al pueblo, aconsejaba que se expusiese la doctrina cristiana según el orden secuencial, pero permitía organizar la estructura atendiendo a la peculiaridad de las circunstancias. En cualquier caso, el catecismo debía ajustarse a una partición cuatripartita, iniciada con el comentario del Credo. Y de hecho cuatripartita es la fórmula de Luis de Granada, aunque añada una Quinta Parte. Con anterioridad a Trento, cuando no se habían dado las orientaciones de referencia, era distinto, y así, por ejemplo, Constantino Ponce de la Fuente señalaba que lo propio era dividir el “Símbolo de la Fe” en tres partes, en correlato con las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

esa creencia. Además, en la Cuarta se incluye un opúsculo que no es sino un breviario para instrucción de los infieles, breviario más que oportuno en una obra que, en su conjunto, también cabe interpretar como un tratado de aplicación misional¹³. La Quinta, por último, escrita dos años después del *Símbolo*, recapitula y redistribuye el sumario de las anteriores, no sin algunas ampliaciones¹⁴.

La Tercera es la Parte más importante del *Símbolo*¹⁵, lo que subraya incluso la estructura quintuple, cuyo epicentro está conformado por el misterio de la Redención. Desde este punto de vista, la Primera Parte actuaría como invitación sugestiva para aproximarse y adentrarse al árbol de la Cruz, y así conocer sus frutos. De otro modo: por medio del mundo de la naturaleza (Primera Parte) se puede alcanzar el mundo sobrenatural, presidido por Cristo y el Espíritu Santo, y flanqueado por la Iglesia Católica, la Sagrada Escritura, y los ejemplos de santos y de mártires.

La estructura del *Símbolo* responde, desde luego, a un plan muy pensado, de ahí que sean rechazables algunas críticas en sentido contrario vertidas sobre la obra, por cierto en extremo medida y meditada, tanto si se hace referencia al conjunto de sus Partes como a cada una de ellas en concreto, y en particular a la Pri-

¹³ A la Cuarta Parte se añade, en efecto, "un tratado de la manera de enseñar los misterios de nuestra fe a los que se convierten de los infieles" (Cf. *Obras*, BAE, VI, p. 601) Tema del momento, recuérdese que, justamente en 1583, se publicaba en Los Reyes, por Antonio Ricardo, la *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los indios*, del P. José de Acosta, opúsculo de 32 pp.

¹⁴ Cf. estas ajustadas apreciaciones de Moore en torno a la Parte Quinta: "In four large volumes, Granada has covered the subject of Christian faith. He decided to summarize each book in a treatise. Presumably this compendium serves the dual purpose of providing a short form for those who lack the time or patience to read the four volumes as well as a review for those who have read the first four. The first of these treatises is a true compendium of the first volume", en *Fray Luis de Granada* (Boston: Twayne, 1977) p. 113. La Parte Quinta es compendio, realmente, pero no el enteco tipo de resumen que se deduciría de ser cierta la opinión, que no compartimos, de Lain en su, por lo demás, admirable monografía sobre el dominico: "no pasa de ser-dice-un compendio de las cuatro que la preceden" (Cf. *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada* (Madrid: CSIC, 1946) p. 268. Muy al contrario, sin negar el carácter de epitome, procede subrayar en la Parte Quinta la nueva reelaboración de la materia, su despliegue de otro modo, y a menudo a base de aumentos. Lo decía el propio dominico al frente de la ed. de Salamanca de 1585: "Mas aquí advierto que este summario de tal manera es summario de las cuatro partes de nuestra *Introducción*, que a veces añade otras nuevas consideraciones y sentencias que después acá se han ofrecido" (de la dedicatoria "Al cristiano lector"), en *Obras*, BAE, VI, p. 601. Nada más cierto: Luis de Granada amplifica, acumulando historias martiriales, entre las que cobran especial significación las acaecidas en Inglaterra. Igualmente añade muchos ejemplos de animalística a los ya consignados en la Primera Parte, tal vez a vueltas de la relectura de algún opúsculo más, y con seguridad al aumento de observaciones personales no escritas antes, y sin duda a nuevos datos obtenidos por comunicaciones verbales.

¹⁵ José Luis Abellán ha estudiado con atención la estructura y sentido de la Tercera Parte, que se subdivide en tres tratados, el primero de ellos en torno a "los frutos del árbol de la Santa Cruz", el segundo sobre "las figuras del misterio de Cristo", mientras en el último, en forma dialogada, se responde a las cuestiones planteadas a propósito de dichos asuntos. Para Abellán, "La cristología que de esta forma desarrolla fray Luis se expresa en un gran conjunto simbólico, cuyo eje es lo que él llama 'el árbol de la Cruz y sus frutos' (...). De hecho, se produce aquí una derivación de la materia del cuerpo místico hacia el simbolismo del árbol; se pasa así de la imagen de 'la cabeza y los miembros' a la de 'el árbol y las ramas (o frutos)' (...)" Cf. *El erasmismo español* (Madrid: El Espejo, 1976) pp. 217 y ss.

mera, ajustada a la pauta hexaemeral, como más adelante se mostrará, y de modo subsidiario ajustada a la guía estructurante del "orden" y "escala" perfectiva de los seres. Pero si la *dispositio* del *Símbolo* puede explicarse, de manera suficiente, con las razones intrínsecas que se acaban de apuntar, no es menos cierto que la cuestión aún se redondea cuando se recuerda el papel decisivo que juegan Cicerón y Santo Tomás en Fray Luis. En efecto: tanto el ciceronianismo como la escolástica coinciden en el encuadre de sus argumentos dentro de una sistemática muy estructurada, en cuyo seno destaca una notoria preocupación por los grandes ámbitos temáticos, las divisiones y subdivisiones, etc. En cualquier caso, la arquitectura del *Símbolo* es impecable, y singularmente lo es la de la Primera Parte, tal como pone en evidencia un mero vistazo al índice de las materias desarrolladas, y confirma el despliegue de las mismas.

TEXTO HEXAEMERAL: PARADIGMAS

La Primera Parte del *Símbolo*, en la que se comenta y se pondera la Creación del mundo, se configura de acuerdo con el diseño y el contenido hexaemeral¹⁶, y aquí importa declarar que proponemos que se designe como hexaemeral, al menos en la plena acepción del vocablo, aquella clase de textos que se inspiran en el capítulo I del Primer libro del *Génesis*, de guisa que no sería de aplicación la palabra a todas las obras en las que lo hexaemeral es complemento, no materia básica, ni aquellas otras cuyo asunto no es la Creación del mundo (cap. I), sino la situación del hombre en el Paraíso (II), su tentación y caída (III), y la historia de Caín y Abel (IV), ya que entonces lo que prima no es propiamente la Creación, sino la Redención¹⁷. Lo hexaemeral implica Creación, implica equilibrio y compañía, en el cosmos, de las criaturas todas. Pero el sector culminante de lo hexaemeral, que ya no es hexaemeral *sensu strictu*, implica rupturas: ruptura con el entorno, con el eco-sistema, si cabe decirlo, y rupturas entre los hombres, y con Dios: implica Redención¹⁸.

¹⁶ El término *hexaemeron*, del que deriva *hexaemeral*, fue empleado por vez primera por Filón de Alejandría, y luego por Teófilo de Antioquía.

¹⁷ La precisión no me parece excusable, ni una licencia para recortar la amplitud del asunto, sino un pertinente criterio deslindador. Valgo como ejemplo que en los índices de la Patrología de Migne figura el capítulo *In Hexaemeron* diferenciado del que se titula *In Adam*, *In Cain*, y subsiguientes. Los comentarios *In Hexaemeron* son comentarios al *Génesis*, pero éstos no tienen por qué afectar a la creación en seis días, sino que incluso pueden prescindir del tema y centrarse en Noé o en Abraham, por citar tan sólo dos posibilidades.

¹⁸Cf. André Dumas, "Crise écologique et doctrine de la Création", *Recherches de Science Religieuse*, LXII (1974), 563-78.

Efectuado el distingo entre lo hexaemeral y lo que no es, en puridad, hexaemeral, procede advertir que Luis de Granada tuvo distintas opciones a la hora de glosar la Creación del mundo. Pero descartadas las cosmogonías clásicas, y las semíticas no hexaemerales¹⁹, y amén de acudir directamente al relato bíblico, al dominico se le ofrecían como presunto modelo algunos textos literarios de Occidente y los patristicos relativos al *Génesis*²⁰.

Tocante a obras literarias, la elección debía ceñirse prácticamente a la poesía épica, en la que sí ha habido una serie de textos hexaemerales, a diferencia de la poesía dramática, que se decantó con preferencia por la figura de Adán y el mito del Paraíso²¹, como lo confirman los monumentos teatrales heleno-eclesiásticos y litúrgico-latinos, y algunos misterios medievales vernáculos, y aun no pocos autos del siglo XVI. En efecto: en el *Símbolo* pudo haber, pero no los hubo, estímulos de distintas composiciones épicas que se crearon en los siglos IV y V, tales como la cosmogonía del hispano Juvenco, o la del cartaginés Draconcio, y singularmente la del presbítero de Braga Avito, que también cantó el principio del mundo en metro heroico. Y tampoco se da influjo alguno de los versos de otro Avito, pero este Santo (455-519), autor del *Poematum de Mosaicae Historiae Gestis*, cuyo libro primero, *De initio mundi*, repercutió en Milton²².

Si es que supo de su existencia, igualmente iba a dejar de servirse de otros textos en verso, ya más próximos en el tiempo, como el de la segunda mitad del XV que escribió Mossen Azam de Tárrega, al que se debe la obra latina titulada *De Hexaemeron, seu de opere sex dierum*, que él mismo vertió en dodecasílabos caste-

¹⁹ Realizar una obra de tipo hexaemeral supone cumplir con un canon de estructura que, de por sí, ya descarta otros parámetros formales diferentes. Piénsese en el *Sefer Yesirah*, o *Libro de la Creación*, compuesto en la Palestina del siglo VIII, y en el que la Creación del mundo se narra de conformidad con "diez sefirot o emanaciones y las 22 letras del alfabeto hebreo. Cf. Fernando Díaz Esteban, "La lengua del Paraíso", *Anuario de Filología*, VIII (1982), p. 124.

²⁰ Para los textos, literarios y no literarios, inspirados en el *Génesis* en la tradición cristiana, cf. F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A study of the Greek and Latin commentaries on Genesis* (Chicago University Press: 1912) Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: Seuil, 1961) pp. 89-249; Y. Congar, "Le thème de Dieu-créateur et les explications de l'hexaéméron dans la tradition chrétienne", en *L'homme devant Dieu* (Mélanges offerts au Père H. de Lubac), (Paris: Aubier, 1963) A. Hamman, "L'enseignement patristique sur la création", *Questions liturgiques et paroissiales*, 42 (1968), pp. 1 y ss; J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis tradition* (Oxford, Clarendon Press: 1968). Textos europeos no hispánicos, total o parcialmente hexaemerales, se citan en el estudio de Micheline Hugues, "Le sommeil d'Adam et la création d'Eve dans la littérature hexaémérale des XVIe et XVIIe siècles", *Revue de Littérature Comparée*, Abril-Juin, 1975, 179-203.

²¹ Para el mito de Adán y el Paraíso, véase Elisabeth Frenzel, "Adán y Eva", en su *Diccionario de argumentos de la literatura universal* (Madrid: Gredos, 1976) pp. 3-6.

²² La parte que dedica Juvenco a la creación del mundo, en su obra, atribuida, *Liber in Genesis*, consta tan sólo de unos pocos versos, y por tanto pasa muy por encima de lo hexaemeral. Cf. Migne, *SL*, XIX, p. 346 y ss; sobre el *De Opere sex dierum*, de Draconcio, texto conocido también como *Dracontii Hexaemeron*, cf. Migne, *LX*, pp. 599 y ss; en cuanto al *De initio mundi*, de San Avito, es un texto tan sumario que la temática hexaemeral resulta irrelevante. Véase el *De mosaicae historiae gestis libri quinque* en *SL*, LIX, p. 323 y ss.

llanos²³. Y todavía en el radio de la literatura hexaemeral, hay que recordar que, en los años inmediatamente anteriores no sólo a la salida, sino a la redacción, del *Símbolo*, en concreto en 1578, el protestante francés Guillaume Salluste Du Bartas (1544-1587) dio a luz el poema *Semaine, ou Création*, de enorme resonancia europea. Empero, Luis de Granada creó la Primera Parte de la *Introducción...* con absoluta independencia de la *Semaine*, aunque cabe no descartar la posibilidad de que la noticia —e incluso un hipotético conocimiento directo— de aquel texto galo supusiera alguna activación en la escritura del dominico.

En corolario, no es en el contexto, diacrónico o sincrónico, de las obras literarias de índole hexaemeral donde hay que buscar pretextos para el tema de la Creación del mundo en el *Símbolo*. Es más: parece razonable convenir que Luis de Granada prescindió de entrada de poema hexaemerales, dado que a él le interesaba la teología, por cima de la literatura, sobre aquel mito. En cualquier caso, como texto poético ya tenía la palabra de Dios, en tantos supuestos poética por sí, ya tenía el *Génesis*. Otra de las razones del dominico para preterir los textos literarios ante el relato bíblico y los escritos de los Santos Padres, pudiera estribar en que en aquellos se está a veces rozando el peligro de error doctrinal, y Luis de Granada evitó sobremanera no caer —no recaer— en connotación alguna de este signo, máxime en los recios tiempos que corrían.

La Parte Primera del *Símbolo* se basa, en suma, en la narración bíblica y en la rica y variada tradición textual patristica. No obstante, conviene anticipar que no todos los tratamientos del tema de la Creación del mundo resultaban idóneos para la clase de discurso que pretendía el dominico. No le eran útiles, por ejemplo, los comentarios generales al *Génesis*, pues el espacio concedido a lo hexaemeral propiamente dicho es excesivamente escueto, como ocurre en Orígenes, con XVII homilias *ad hoc*, en la primera de las cuales ya explica y comenta la Creación en seis días. Otro tanto puede decirse de San Agustín, que guardó la pauta de la Creación en *De Genesi contra manichaeos libri duo*, pero se trata de una obra que, como indica su título, está concebida como réplica a las objeciones de los maniqueos respecto a lo que se narra en el capítulo I del primer libro del *Génesis*. De la escasa densidad de lo hexaemeral en este tratado puede dar indicio el que sólo el primero de los dos libros se ocupa del cap. I, ya que el segundo se centra en los ca-

²³ El traslado en castellano se encuentra en la Biblioteca del monasterio de El Escorial. Sobre este escritor, cf. Antonio M. Parramon Doll, *Presencia de las tierras de Lérida en las letras españolas* (Lérida, 1962) pp. 18-9. En otro orden de discursos, no mucho hubiera podido usar Luis de Granada como pretexto en el caso de haber querido servirse de comentarios españoles a propósito del *Génesis*, toda vez que en el XVI no se editaron apenas, contra lo que pudiera sospecharse (otra cosa es que no se escribieran). Hay que esperar a Antonio de Honcala (1484-1565) para ver editado el primero de dichos comentarios: es el *Commentaria in Genesim* (Compluti: in officina Ioannis Brocarii, 1555). Sobre este teólogo, cf. E. Llamas Martínez, "Antonio de Honcala, eminente bibliista (1484-1565). Datos inéditos para su bibliografía", *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez* (Madrid, 1986) III, pp. 445-56.

pitulos II y III. Con todo, San Agustín escribió asimismo una interpretación literal del *Génesis*, comentada punto por punto, en su *De Genesi ad litteram libri duodecim*, cuyos tres libros iniciales son hexaemerales, y ciertamente propiciaron más de una cita del *Símbolo*.²⁴

San Gregorio Niseno es autor de *In Hexaemeron explicatio apologetica*, pero se trata de un opúsculo seco y sin apenas imaginación y colorido, y en el que el tema de la creación del hombre se toca por encima, acaso por haber dedicado al mismo un tratadito específico, *De hominis opificio*, con diversas curiosidades de carácter anatómico. A tenor de estos rasgos, unidos al de que apenas si concede demora alguna a la animalística, sino meras referencias, no sorprende que la obra, una obra que se ocupa más de la creación del cosmos que de la de los seres vivos, no fuera usada por Luis de Granada en el *Símbolo*.²⁵

Los comentarios bíblicos de carácter alegórico no se adecuaban al proyecto del dominico, cuyos propósitos no incluían tampoco la convergencia con textos discursivos como los de San Buenaventura, de quien se había editado, en la Venecia de 1546, la tercera edición de sus *Illuminationes Ecclesiae in Hexaemeron*. Dicho título, perteneciente al género de conferencias denominado *collationes*, toma lo hexaemeral como referencia comparativa para explicitar sucesivas iluminaciones o visiones espirituales gradualmente ascendentes que se corresponderían con los días de la Creación, hexaemeralismo que es accidente, y no sustancia, en el transcurso del tratado.²⁶

La diversa tipología de discursos patrísticos sobre el *Génesis* que se ha mencionado no se ajustaba al modelo ideal albergado por Luis de Granada para la Primera Parte del *Símbolo*, esto es a la idea de abundar, de manera tan concreta como dilatada, en la consideración de las virtualidades providenciales de la obra divina de los seis días, no sin defender simultáneamente el pensamiento ortodoxo sobre la génesis del mundo, el aristotelismo y la tesis geocéntrica.

Estos requisitos concurrían en el *Hexaemeron* de San Ambrosio y en el de San Basilio, recuperados respectivamente en 1527 y en 1532, en sendas ediciones de Erasmo, en cuyos prólogos reivindicaba la importancia teológica, cosmogónica y artística de los dos textos. Esta recuperación no fue nada casual, sino todo lo contrario, en un momento histórico en el que las controversias religiosas y las tendencias heréticas eran tanto o más características como en el siglo IV, centu-

²⁴ Además de los tratados referidos, Agustín meditó sobre la Creación en los libros XI-XIII de sus *Confesiones*. Acerca de este tema, cf. Marie-Anne Vannier, "Le rôle de l'*Hexaemeron* dans l'interprétation augustiniennne de la Création", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, LXXI (1987), 537-47.

²⁵ Cf. Abel F. Villemain, *La elocuencia cristiana en el siglo IV* (Madrid: Atlas, 1943) vol. I, p. 58.

²⁶ Cf. el estudio preliminar a las *Colaciones sobre el Hexaemeron*, en *Obras de San Buenaventura* (Madrid: La Editorial Católica, 1972) pp. 139 y ss.

ria de numerosas herejías y de la conformación inaugural del género del *Hexaameron* por San Basilio²⁷.

Así pues, el dominico encontró en San Basilio y en San Ambrosio la guía pertinente, aunque el canon prioritario fue el de San Ambrosio, tal como se señala con donosura en el capítulo XIII del *Símbolo*: “Advierto al cristiano lector que ninguna cosa escribiré en esta materia que no sea tomada de graves autores, mayormente del *Hexaameron* de San Ambrosio, de quien saqué la mayor parte de lo que aquí escribo. Y no es de maravillar que yo hurtase tanta parte, pues él también hurtó, todo lo que escribió, del *Hexaameron* de San Basilio, poniendo en elegantísimo latino lo que Basilio escribió en griego”.²⁸ Una segunda cita, ahora del cap. III,V, informa que, amén del grueso de los materiales, el *Símbolo* se sirvió igualmente de las pautas arquitectónicas de San Basilio y de San Ambrosio, como atestiguan estas palabras: “Imitando a aquellos dos sanctos doctores que dijimos, S. Ambrosio y San Basilio, trataremos primero del mundo y de las principales partes, que son cielos y elementos, y después descenderemos a tratar en particular de todos los cuerpos que tienen vida, como son las plantas y los animales, y al cabo trataremos del hombre, que en el sexto y postrero día fue criado”.

Estas citas ilustran perfectamente la procedencia primordial de estructura y contenidos de la Primera Parte del *Símbolo*, contenidos cuyos rasgos providencialistas acentuó Luis de Granada con ayuda de trozos hexaemerales selectos de Teodoreto²⁹, como cerciora esta cita con la que se remata el cap. I: “Teodoreto, también autor griego no menos docto y elocuente, [que San Basilio y San Ambrosio] trató buena parte de este argumento en los *Sermones* que escribió de la divina Providencia, de los cuales tomé los mejores bocados que hallé para presentar en este convite espiritual al piadoso lector”.

²⁷ Es de sentido común interrogarse acerca del por qué, en dos épocas históricas tan distantes, pero tal vez no tan distintas, como son los siglos IV-V, y el XVI, los *Hexaameron* alcanzaron tanto cultivo. Esta cuestión, estudiada por M. Thibaut de Maisières (*Les poèmes inspirés du début de la Genèse à l'époque de la Renaissance* (Louvain: Librairie Universitaire, 1931) pp. 13-21, ha sido resumido de este modo por José Lara Garrido: “La ortodoxia católica había aumentado sus fuentes de referencia sobre la Creación al redescubrir, a comienzos del XVI, los *Hexaameron*. En la antigüedad cristiana, la necesidad de explicitar las escuetas noticias bíblicas para polemizar con opuestas concepciones cosmogónicas hizo nacer un género de comentario en prosa de carácter didáctico y doctrinal. Esta profusa literatura, cuyo auge se alcanzó entre los siglos IV y VIII, fue rescatada fragmentariamente por los humanistas, que actualizaron su función y su sentido, en especial tras las ediciones prologadas por Erasmo de los *Hexaameron* de San Ambrosio (1527) y San Basilio (1532)”. Cf. “La Creación del mundo en la poesía barroca: de la tradición neoplatónica a la ortodoxia contrarreformista”, *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz* (Universidad de Granada, 1979) II, p. 246.

²⁸ Las citas del *Símbolo*, en su Primera Parte, se toman de mi ed. en (Bruguera: Barcelona) 1984.

²⁹ Las cinco primeras *Orationes*, de Teodoreto, coinciden en el tema, ya que no en la estructuración, hexaemeral, y versan sobre la Providencia divina a partir de la Creación del cosmos (Oratio I), de la tierra y el mar (Oratio II) y del hombre (Oratio III, IV y V).

REESTRUCTURACION HEXAEMERAL

Las antecitadas manifestaciones del dominico sólo son precisas en lo concerniente a contenidos, pero no tocante a la *dispositio* de su texto. Luis de Granada, en verdad, y como más adelante se explicará con detalle, basa la materia de la Primera Parte en Ambrosio y en Basilio, y secundariamente en Teodoro. Pero reestructura de modo muy peculiar dicha materia hexaemeral.

El *Hexaemeron* de San Ambrosio, ciertamente, secunda la secuencia bíblica hasta el punto de que esta se articula en sus libros, cada uno de ellos en correlato con cada día de la Creación. Pero no reúne en un mismo haz, como hará Luis de Granada, lo que toca a primero y a cuarto días. Y también diversamente de lo que se lee en el *Símbolo*, Ambrosio mantiene hasta el término de su obra el paralelismo entre días de la Creación y las creaciones de Dios, paralelismo desarbolado por Fray Luis al dar nueva estructuración al comento de las criaturas del par de días finales, a las que otorga un espacio textual significativamente desproporcionado si se lo confronta con el de Ambrosio, quien guarda similares proporciones para cada día de la Creación. Y hay que señalar que, si bien Ambrosio sigue a Basilio, por contra no distribuye los contenidos hexaemerales de manera coincidente, sino con divergencias estructurales notables, ya que Basilio glosó y amplió el cap. I del primer libro del *Génesis* en IX *Homilias*. Al narrar, así pues, cómo se creó el universo, el mismo material bíblico recibe una disposición original en Basilio, Ambrosio y Luis de Granada.

Tal como se acaba de exponer, la *dispositio* de Granada diverge de la ambrosiana en algunos aspectos, entre los cuales sobresale el planteamiento muy diferenciado con que se plasma el reino animal y el mundo menor, el hombre. Veamos: como es bien sabido, la creación de los animales se reparte en el *Génesis* en dos días: en el quinto creó Dios los acuáticos y las aves, y en el sexto las diferentes especies de la tierra³⁰. Pues bien: el dominico deja a un lado el esquema distributivo del quinto y sexto días, y organiza la materia en doce capítulos, del XI al XXII. De otro modo: a las creaciones de los cuatro primeros días destina desde los capítulos IV al X³¹, siete en total, cinco menos que a la creación de los anima-

³⁰ En el día quinto el *Génesis* sitúa la creación de animales domésticos de cualquier especie, así como la de todas las clases de aves. En el sexto, Dios creó cuantas especies hay de ganados, es decir de animales domésticos; de bestias de tierra, o animales salvajes, y de reptiles. Respecto a estos últimos, pesa el calificativo de *abominaciones* (cf. *Levítico*, XI, 42) y se los considera impuros, al igual que "los seres vivientes de las aguas que carecen de aletas natatorias (se mueven, no nadan, en el medio), los animales y las aves que comen carne o pescado". Cf. *idem*, XI, 46 y la interpretación *ad hoc* de E. R. Leach, en "El *Génesis* como mito", en *Semótica narrativa, Relatos bíblicos* (Madrid, Narcea, 1975) p. 37.

³¹ Interesa aquí precisar que el tema hexaemeral comparece en el *Símbolo* con tres tratamientos: lo hexaemeral como tema concreto que se comenta en uno de los capítulos —el último, el XXXVIII— de la Primera Parte, y lo hexaemeral como contenido y estructura de casi toda esta Parte del principio, la cual se redacta de nuevo, en formato más reducido, en el Tratado Primero de la Parte Quinta. Con res-

les, prueba fehaciente de la gran importancia que reviste en el *Símbolo* la noticia animal, pues se acerca cuantitativamente a un tercio del contenido de la Primera Parte. Dada su extensión, el dominico ordena los datos sobre animalística de acuerdo con subdivisiones, y así empieza refiriéndose a las propiedades que son comunes a los animales, y sigue con las privativas de algunas especies determinadas (abejas, gusanos de seda, por ejemplo) para acabar glosando las singularidades de ciertos animales extraordinarios.

Es verosímil pensar que en la confección de esta monografía sobre los animales haya podido influir, de algún modo, el género de los bestiarios, de forma que los capítulos en cuestión constituyen una suerte de bestiario, si se quiere, dentro del tratado sobre la Creación. Y evidentemente los rasgos de los bestiarios se dan cita en el texto del *Símbolo*, toda vez que se hermanan ahí los datos de historia natural con alguna que otra leyenda fabulística, y determinadas descripciones científicas del comportamiento de los animales con las imprescindibles consideraciones morales y teológicas.

Catorce son los capítulos que comprende el tema de la creación del hombre, esto es del microcosmos, en cuya descripción opera con el esperable orden metódico: preámbulo a la fábrica y partes del mundo menor, y caracteres del cuerpo y de su contextura, y del alma y de sus facultades (sensitiva, afectiva e intelectiva), más dos capítulos de colofón, uno sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios, y otro acerca de la especial Providencia divina en relación a las cosas humanas. Y tampoco es inverosímil, sino apropiado, pensar aquí que los numerosos capítulos en torno al ser humano adquieren caracteres de tratado específico

pecto al contenido hexaemeral del cap. XXXVIII, ha escrito Lain: "Fray Luis termina la Primera Parte de la *Introducción* recapitulando su exposición cosmográfica y ordenándola según el relato del *Génesis*, al modo de las viejas homilias *peri-hexaemeron*". Cf. *La antropología...*, p. 27. Por lo que hace a lo hexaemeral de toda la Primera Parte, esta se ajusta al diseño bíblico de la Creación, pero no sin algún reajuste dispositivo. En efecto: de acuerdo con su explicación, en el capítulo XXXVIII y final, de la narración del *Génesis*, "... en el primer día se dice que crió el cielo y la tierra: por lo cual entendemos los cielos junto con los cuatro elementos que están debajo de ellos: tierra, agua, aire y fuego". Pues bien: en vez de limitarse a ampliar lo criado ese día inaugural, lo une, seguramente por afinidad temática, a lo que se creó en el cuarto día, "donde dijo Dios 'Háganse lumbreras en el cielo, para que alumbren la tierra'". A la Creación obrada en el segundo día, en el que, según narra el dominico, "mandó el Criador a las aguas que dejasen este su puesto y lugar natural, y se recogiesen a otro seno, y dejasen la tierra descubierta", dedica un único capítulo, el IX, al igual que a la Creación hecha en el tercer día, la cual consume textualmente tan sólo el capítulo X, pese a que, con palabras del autor, "tiene más diferenciaciones de cosas que considerar que el segundo, que es cuando mandó el Criador a la tierra que produjese todo género de plantas y arboledas".

³² Recuérdese que este género, pero en forma dialogada, fue cultivado por Fernán Pérez de Oliva en el *Diálogo de la dignidad del hombre*, impreso por vez primera en Alcalá, en edición de Francisco Cervantes de Salazar, en 1546. La idea de fondo, que traduce la admiración por el hombre, fue popularizada, sin embargo, por Luis Vives, en cuya *Fábula de homine* se acuña el conocido *nilhil esse homini admirabilis*. Véase dicha fábula en *Opera Omnia*, ed. por G. y J. A. Mayans (Valencia, 1782-1790) vol. IV, pp. 3-8, o en la admirable versión castellana de Juan Francisco Alcina, en su edición *Diálogos y otros escritos*, de Vives (Barcelona: Planeta, 1988) pp. 155-62.

dentro del tratado que los contiene, la Primera Parte del *Símbolo*. Tratado que recuerda el género de la *Oración acerca de la dignidad del hombre* (1496), de Giovanni Pico de la Mirándola³², pero que recuerda también, y con mayor justeza sin duda, la Oratio III, la IV y la V del *De Providentia*, de Teodoreto, reflexiones en torno a la Providencia de Dios demostrada en la fábrica del hombre, y en las posibilidades humanas³³.

Las criaturas —animales y hombre— de los días quinto y sexto suman veintiséis capítulos, más de dos tercios del primer libro, frente a los siete de los días primero a cuarto. Y además, según se ha propuesto, en el tratamiento de la materia animal pudo gravitar el género de los bestiarios, en tanto que, paralelamente, en el tema del hombre pudo hacerlo el género discursivo en torno a la dignidad humana. Puede aseverarse, por tanto, que a Fray Luis le interesó primordialmente detenerse y ponderar el significado de aquellos extremos de la Creación que fuesen más susceptibles, acaso, de reflejar más condignamente las perfecciones de Dios, y de modo más inmediato y testimonial. Complementando esta idea, puede aseverarse asimismo que la clave máxima del *Símbolo* es la descripción de aquellas características de la naturaleza animal que mejor certifican el poder y la Providencia de Dios, y también lo es el subrayado de la vertiente de servicio de uso y posesión, así como de adoctrinamiento y regalo, que la diversidad tipológica de los animales presta al hombre, epicentro y culminación de un universo fastuoso puesto a sus pies, noción cristiana que la cultura del Renacimiento contribuyó a peraltar.

En suma, el tema y la estructura hexaemerales son contenido y forma básicos de la Primera Parte del *Símbolo*, a excepción de los tres capítulos del principio y de los tres del final, extensión de hasta treinta y dos capítulos que, en sí, ya denota una especificidad del texto de Luis de Granada en las letras occidentales, en las que es recurrente lo hexaemeral, pero no tanto su utilización a la vez como argumento y arquitectura de un libro entero, y menos aún de un libro —la Primera Parte— de gran aliento en virtud del extenso espacio concedido a tanta descripción y a tantas consideraciones. Cabe añadir, en conclusión, que también singulariza al dominico la amplia, enriquecida e innovadora escritura del mito de la Creación del mundo, una escritura que seguramente se proyectó con la pretensión de culminar un punto de referencia obligado al respecto, una obra cimeria hexaemeral.

JOSÉ MARÍA BALCELLS
Universidad de Tarragona

³³ El tema de la creación del hombre, así como el de las características de la fábrica del cuerpo y las virtualidades del alma, constituía un módulo de discurso nada inusual en la Patristica, que cuenta con no pocos escritos de esta índole, por ejemplo *De opificio Dei, vel formatione hominis liber*, de Lactancio.

EL ENFRENTAMIENTO CON EL ISLAM EN EL SIGLO DE ORO: LOS ANTIALCORANES

En la España del Siglo de Oro, por los acontecimientos externos e internos que en ella se desarrollan, aún tiene vigencia un tipo de escritos con un origen y una estructura completamente medieval. Éste es el caso de los tratados de polémica “Cristianismo versus Islam”, que suele intitularse en los siglos XVI y XVII “confutaciones del Alfurcari” o “Antialcoranes”. La disputa teológica entre los miembros de las dos religiones, a la que hay que añadir la de origen hebreo, nace en el mismo momento en que entran en conflicto sus intereses materiales y territoriales¹. El enfrentamiento, por lo tanto, se plantea desde dos campos de acción bien distintos: el del mundo de las ideas y el de los hechos de armas. Según los cuerpos de ejército árabes se van expandiendo por ambos lados del Mediterráneo los ataques de orden moral y por el distinto concepto de la revelación los van antecediendo. Para poderlos ejecutar era imprescindible el conocimiento de las ideas y de los textos en los que se fundamenta el credo del enemigo, hecho que se generaliza a partir del siglo XI en las zonas fronterizas entre ambos².

En los dos primeros siglos de la Edad Moderna los ataques y acusaciones a las predicaciones de Mahoma y a la doctrina de el Corán estaban perfectamente

¹ Para ampliar las bases de la polémica del bando cristiano durante la época medieval es imprescindible la consulta del libro de N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*. Edimburgo, 1958.

² Este sería el caso de la ciudad de Toledo después de la conquista por los cristianos, auspiciado por el arzobispo Raimundo. A. González Palencia, “Noticias sobre don Raimundo, arzobispo de Toledo (1125-1152)”. *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* (Münster, 1937).

constituidos. El gran número de autores que se habían esforzado en desmontar las bases doctrinales y teológicas del Islam durante las centurias del medioevo son reasumidas como propias de una tradición cultural y unas líneas de pensamiento que constituían la misma esencia del nombre cristiano. De otro lado, la victoria definitiva sobre los antiguos ocupantes de los territorios que “perteneían por derecho” a la Monarquía Hispánica, como es la conquista del reino nazarí, representaba un punto de censura casi obligatorio a partir del cual crear un nuevo ámbito de preocupaciones. Aunque todos estos hechos son innegables (encontrarnos ante un tema casi agotado, la pertenencia de estas ideas al subconsciente de la colectividad y la desaparición del último ente político musulmán de Europa) hay en estas dos décadas otros nuevos que impiden que este tipo de escritos desaparezcan. La Península Ibérica se convierte en una excepción como consecuencia de su propia evolución histórica y por el papel que pretende desempeñar dentro del nuevo orden de la Cristiandad.

Estas dos cuestiones pueden servir perfectamente para explicar algunos de los acontecimientos materiales del Siglo de Oro y los problemas específicos con los que se encuentran los dirigentes y la sociedad en general con respecto a los musulmanes, de los que los tratados de polémica son una de sus consecuencias secundarias. El primero de ellos es el adoctrinamiento de un gran contingente de población de origen y cultura islámica que viven en la Península, el segundo el mantenimiento de la lucha contra el “infel”, esta vez representado en el turco, en el Mediterráneo, Centroeuropa y el Norte de África, y el tercero se produce por el influjo del nuevo orden religioso que nace en el Viejo Mundo con el Humanismo y, años más tarde, con el Concilio de Trento. Estos tres problemas, reseñados aquí como independientes, están íntimamente relacionados entre sí, por lo menos en momentos específicos, por lo que los escritos de controversia religiosa y la propia literatura responde ante ellos de una forma unisona³.

El enfrentamiento con los musulmanes siempre ha estado revestido por el “ideal de Cruzada”. Aunque los dos primeros siglos de la Edad Moderna, sobre todo después que se verifica el nacimiento del Estado Moderno, se podría suponer que este tipo de ideas se habían quedado olvidadas y en desuso, en la España del siglo XVI afloran nuevamente con relativa fuerza. Dejando a un lado la Guerra de Granada, las conquistas de las plazas fuertes norteafricanas están inmersas en el mismo, así como alguno de los combates contra turcos y berberiscos.

³ La visión del musulmán, tanto del morisco como del turco, en los textos literarios va a fluctuar dependiendo de los diferentes momentos históricos. En el siglo XVI las referencias a los miembros de la minoría en las obras literarias es menor y con unos caracteres menos críticos que en el XVII. Para una aproximación a esta cuestión resultan interesantes los trabajos de A. Mas, *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*. Paris, 1967. S. Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*. Madrid, 1956, y H. Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid, 1929, en especial el capítulo dedicado a los moriscos.

Además del significativo motivo que impulsa a Juan I de Portugal a organizar una gran armada para conquistar Ceuta, empresa en la que sus hijos (Duarte, Pedro y Enrique) adquieren el rango de caballeros enfrentándose con “los moros”⁴, hecho que se podría explicar por la fecha temprana de estos acontecimientos (1415), las expediciones comandadas por el duque de Medina Sidonia (Melilla-1495), el conde Pedro Navarro (Peñón de Vélez, Peñón de Argel, Bugía... 1507) y, sobre todo, la del cardenal Cisneros (Orán, 1509) están presididas por esta idea, además de por los intereses defensivos y comerciales de la Corona. La Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII queda completamente marcada por la recomendación que realiza Isabel la Católica en su testamento⁵, en la que encarece a sus sucesores que perseveren en la lucha contra el musulmán. La vida y muchos de los hechos protagonizados por el Arzobispo de Toledo están influidos por esta recomendación⁶, aunque ésta no es la única figura en la que se puede encontrar las huellas de tal impronta.

Uno de los contrasentidos que se dan en esta época es que la nación que levanta la bandera de la cristiandad tiene dentro de su seno a un gran número de población de origen, cultura y formas de vida islámicas⁷. Al mismo tiempo que se configura la lucha contra el infiel y contra el protestante, ejecutada con las embarcaciones y los tercios, se está poniendo las bases de una nueva cruzada, en este caso de orden espiritual, como es el adoctrinamiento de los moriscos en “la verdadera fe”.

La conversión al cristianismo de los hombres y mujeres de origen musulmán

⁴ La conquista de la ciudad de Ceuta por los portugueses supone el cambio de orientación de la guerra entre el cristianismo y el Islam. Hasta ese momento los ejércitos peninsulares luchaban por recuperar un territorio que pensaban que se les había usurpado ilegítimamente. Organizar una gran armada, que sembró el miedo en los estados europeos por la potencia de la misma y por el secretismo con el que se preparó, era llevar la guerra a un espacio diferente del que hasta ese momento era usual. La misma idea de que los príncipes se convierten en caballeros si se enfrentan con los musulmanes es la demostración de la pervivencia de unas ideas que suelen identificarse con periodos históricos anteriores.

⁵ Aunque se ha recuperado el reino de Granada, en la España de finales del siglo XV y XVI la idea de que pudiera venir una nueva invasión de África seguía viva en la conciencia de muchas personas. Además del celo religioso de Isabel I de Castilla, el mantenimiento de la guerra con el musulmán que propone en su testamento hay que explicarlo por esta razón: “E ruego e mando a la Princesa, mi hija, y al Príncipe, su marido, que sean muy obedientes a los mandamientos de la Santa Madre la Iglesia, e protectores e defensores della como son obligados; e que no cesen de la conquista de África e de puñas por la fe contra los infieles...”. Texto sacado de T. García Figueras, *África en la acción española*. Madrid, 1949, p. 71.

⁶ La expedición que comanda para la conquista de la ciudad de Orán en 1509 está presidida por el espíritu del texto anotado en la cita anterior. Junto a ello hay que añadir la influencia de la corriente erasmista del momento y la importancia que dan estos círculos de pensamiento a la lucha contra el Islam. Para ampliar este tema y las consecuencias de la conquista de la ciudad magrebí en la Europa de principios del XVI, véase M. Bataillon, *Erasmus y España*. Madrid, 1959, pp. 51-61.

⁷ Dentro de la gran abundancia de estudios sobre los moriscos el que mejor resume las vicisitudes de la minoría es el trabajo de A. Domínguez Ortiz, *Historia de los moriscos. Vida y Tragedia de una minoría*. Madrid, 1978.

que residían en la Península había sido un hecho traumático, tanto para los nuevos como para los viejos bautizados⁸. De otra parte, que se obligara a pasar a grandes capas de población por delante de las pilas bautismales no había solucionado ninguno de los problemas que pendían de esta colectividad. La conversión había sido un hecho sin relevancia⁹ y de una dudosa legalidad, al haberse consumado por la fuerza, que no había cambiado nada el panorama de los moriscos. La Corona y amplios sectores del clero se planteaban, aun con anterioridad al bautismo obligatorio, la necesidad de hacer de ellos verdaderos cristianos. Pero para poder realizar estos planes eran necesarios una serie de pasos previos que la sociedad del momento aún no había afrontado. El primero de ellos es enseñar a los religiosos encargados de ejecutarla unos conocimientos de la lengua y la cultura musulmana. Este hecho era más importante de lo que puede parecer en un primer momento ya que en algunas localidades granadinas el único cristiano viejo que vivía en ellas era el encargado de la iglesia. Esto se suple, además de por la experiencia vital de cada una de estas personas, por *El Arte* y el *Vocabulario árabe* de Fray Pedro de Alcalá¹⁰. Otro de los problemas era hacer asequible a los elementos de esta comunidad, de una cultura bastante reducida, la liturgia y los rudimentos de la fe cristiana. En esta línea destacan los esfuerzos de Hernando de Talavera¹¹, y las doctrinas que se imprimen en la época, algunas de ellas en caracteres bilingües¹². Y en último término, dar guías en las que se establezcan los principales errores del Corán. Dentro de ellas, los

⁸ La conversión, tanto en el reino de Granada como en el de Valencia, tuvo unos caracteres violentos. En el reino nazarí supuso la ruptura unilateral de las capitulaciones firmadas por los Reyes Católicos pocos años antes. De una política de tolerancia en la que se respetaba a la comunidad vencida se pasó a otra presidida por la imposición de un credo religioso bajo la pena del exilio. En Valencia el bautismo de los moriscos lo comenzaron a realizar de forma masiva los agermanados, que agrupaban en grandes espacios a estos musulmanes y con escobas y baldes de agua los bautizaban. Tanto un hecho como el otro estaban inspirados en una legalidad más que dudosa, que fue aceptada por los religiosos de la época como válida al solventar un problema que tenía difícil solución dentro del marco jurídico del momento.

⁹ El bautismo de la minoría lo único que supuso fue el cambio del nombre con que se les conoce. Ya no eran musulmanes o mudéjares sino "cristianos nuevos de moros". La validez de su conversión, de la que se hablaba en la cita anterior, era más que cuestionable porque no habían sido adoctrinados en los misterios de su hipotético nuevo credo religioso. De derecho eran cristianos pero de hecho eran musulmanes, cuestión que en la práctica dejaba la situación como antes de su conversión. Es por ello por lo que los tribunales inquisitoriales no arremetieron contra los moriscos en los primeros años del siglo XVI.

¹⁰ *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*. Granada, 1505, y *Vocabulario árabe en lengua castellana*. Granada, 1505.

¹¹ Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, es el prelado que más celo mostró en la labor evangelizadora de los recién sometidos. Mandó realizar las dos obras mencionadas en la cita anterior y repartió un ejemplar de cada una de ellas a todos los sacerdotes de su diócesis para que pudieran entenderse con los musulmanes en su propia lengua y organizó una escuela en la sede del arzobispado para enseñarles árabe, a la que solía asistir con regularidad. Además de esto, cambió los responsos de sus misas por cánticos devotos para hacer más atractiva la liturgia a sus feligreses.

¹² Arzobispo Martín de Ayala, *Doctrina cristiana en lengua árabe y castellana*. Valencia, 1566.

antialcoranes y confutaciones son los prototipos de este tipo de impresos, donde se aglutinan los elementos de polémica con los sistemas para facilitar las verdaderas conversiones.

Junto a la acción misional, que a la postre es el verdadero motor de la publicación de este género de escritos, hay que añadir un elemento nuevo en el panorama cultural y político del momento, como es la amenaza turca en el Mediterráneo y Europa. La lucha por el control del Magreb y por el dominio de las rutas de navegación del "Mare Nostrum" coloca frente a frente a los dos imperios más poderosos de los primeros siglos de la Edad Moderna. Como todo proceso bélico, este también desempolva las ideas justificativas y los marcos de legalidad necesarios para que una guerra pueda ser denominada justa y memorable. Dentro de ellos, y como una pieza esencial, están las acusaciones de orden moral y religioso. Los berberiscos y los turcos son ahora el centro de las críticas que en los años del medievo ostentaban los árabes, hasta llegar al punto de convertirse en arquetipos descriptivos y literarios, como es fácil de detectar en toda la dramaturgia y poesía del Siglo de Oro. Los soldados y los cautivos que pasan varios años de su vida en el otro lado del mar y que cuentan sus experiencias suelen referirse a la fe de sus antagonistas o captores, así como a la vida de Mahoma y sus predicaciones.

El resultado final de todos estos hechos y de otros no reseñados aquí es que en los siglos XVI y XVII se imprimen un gran número de obras que tienen como objeto específico o como una de sus partes esenciales el ataque al credo religioso de los musulmanes. El objetivo de la mayor parte de las mismas es convencer a los lectores de origen y cultura islámica de los errores que practican, así como facilitarles unas vías para darles a conocer la verdadera revelación¹³. El esquema de las mismas, como consecuencia de sus semejanzas en el tema y en los modelos en los que se basan, en análogo, variando sólo la toma de posición de cada uno de los autores ante los hechos reseñados. La crítica a Mahoma y al Islam se convierte en un recurso cotidiano en ciertos sectores de la sociedad del momento, tanto en las obras históricas como literarias. El mundo musulmán, entendiéndolo desde una perspectiva amplia, sigue siendo una de las mayores preocupaciones de los lectores de estas décadas, como lo demuestra el gran número de impresos que lo describen¹⁴.

¹³ Es sin duda alguna el carácter distintivo de los escritos de polémica españoles de los siglos XVI y XVII con respecto al grueso de impresos sobre esta misma materia que se confeccionan en Europa y en la propia Península en otras épocas, que han sido recogidos en el libro de N. Daniel citado anteriormente.

¹⁴ Los temas musulmanes, tanto africanos como turcos, y religiosos, tienen una gran aceptación en esa época. En Francia, por ejemplo, se publican más obras sobre estas materias que sobre la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Esto se mantendrá durante todo el siglo XVI, y continuará, aunque en un grado un poco menor, en el XVII.

Desde mediados del siglo XV se establecen dos maneras diferentes de entender el Islam dentro del pensamiento español. De un lado están aquellos autores que llegan a conocerlo, por medio del estudio de sus textos y por el trato con algunos miembros de esta comunidad¹⁵. Su preocupación y celo se ve reflejado en sus escritos al demostrar una mayor comprensión por el objeto de su materia. Aunque en los años del Siglo de Oro no aparece una figura como Juan de Segovia¹⁶, sí es posible detectar la influencia de su método y de algunas de sus posiciones. Éste sería el caso de los hombres en los que prima más el espíritu reflexivo que el simplemente polemístico. Dentro de la dinámica de la conversión de la minoría morisca intentan convencer a sus lectores por medio de la razón y de la lógica. Éste sería el caso de Martín García¹⁷ y de Bernardo Pérez de Chinchón¹⁸. En el otro extremo se localizarían los que desde las primeras páginas de sus impresos ponen de manifiesto su extrema beligerancia, con la defensa de unos postulados más iracundos y unas posiciones más tajantes que los anteriores, como es el caso de Jaime Bleda¹⁹, Alfonso de Espina²⁰ o Pedro Aznar Cardona²¹. Entre estos dos planteamientos es posible encontrar situaciones intermedias, tal sería el caso de Juan Andrés²², Manuel Sanz²³ o Francisco Navarro²⁴.

Muy variadas son las razones que explican la gran cantidad de posturas que se dan en la España de los siglos XVI y XVII sobre un mismo tema. La primera de ellas sería la época en la que se redactan las obras. Aunque los moriscos y el enfrentamiento con los turcos y magrebíes son problemas de las dos centurias, existen variaciones muy apreciables de unas décadas a otras. En los primeros años del siglo XVI, en los que hace poco que se ha sometido al reino de Granada y está en plena vigencia el problema de la expulsión de los judíos y el tema de los conversos, la cuestión islámica ocupa un lugar secundario. Dejando a un lado el panorama intelectual del momento, presidido por las corrientes erasmistas, el cristianismo se encuentra en un periodo de marcado optimismo. Los soldados españoles han logrado conquistar varias plazas en el Norte de África como con-

¹⁵ Esta tendencia seguiría las directrices marcadas por los eclesiásticos desde el siglo XII, véase U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islám in Europa nel XII e nel XIII secolo*. Ciudad del Vaticano, 1944.

¹⁶ D. Cabanelas, *Juan de Segovia y el problema islámico*. Madrid, 1951.

¹⁷ M. García, *Sermones eminentissimi totiusque Barchinonensis gregis tutoris acerrimi: necnon immarcessibilis sacre teologie palidamento insigniti Martini Garcie*. Zaragoza, 1517.

¹⁸ B. Pérez de Chinchón, *Libro llamado Antialcorán*. Valencia, 1532.

¹⁹ J. Bleda, *Crónica de los moros de España*. Valencia, 1618.

²⁰ A. de Espina, *Fortalicium fidei contra fidei christianae hostes*. Nurenberg, 1494.

²¹ P. Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las exelencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero deste nombre*. Huesca, 1612.

²² J. Andrés, *Libro nuevamente imprimido que se llama confusión de la secta mahomática y del alcorán*. Valencia, 1515.

²³ M. Sanz, *Tratado breve contra la secta Mahometana*. Sevilla, 1693.

²⁴ F. Navarro, *Discurso sobre la coniunción máxima que fue en Diciembre del Año 1603*. Valencia, 1604.

secuencia de la dinámica expansionista inherente a la toma del reino nazarí. En este contexto, la visión que se tiene sobre el Islam es menos crítica por el concepto de superioridad, tanto en el campo material como en el espiritual, lo que se traduce en posturas más laxas y abiertas. Por las necesidades concretas del momento, se escriben los primeros tratados de polémica que están enmarcados en este contexto.

A mediados del siglo XVI este panorama cambia paulatinamente. La lucha por el control del Mediterráneo comienza a cambiar de signo. La república berberisca de Argel amenaza con sus embarcaciones las costas peninsulares por las frecuentes incursiones corsarias, los portugueses han abandonado parte de las posesiones que tenían en el Atlántico marroquí y algunas de las ciudades del Magreb controladas por los españoles cambian de poseedor²⁵. La asimilación de la minoría no lleva el ritmo que desean las personas encargadas de la misma. Las escuadras turcas cada vez amenazan más las rutas de comercio y sus ejércitos siguen siendo los que vencen en la mayor parte de las batallas de Centroeuropa. La cuestión que siembra el sentimiento de peligro es la sublevación de los moriscos de las Alpujarras granadinas, que después de dos largos años de guerra son vencidos y deportados a Castilla. Aunque la batalla de Lepanto eleva el ánimo de los españoles, la situación general sigue siendo lo suficientemente preocupante. De otra parte, el avecindamiento de los sublevados en la Meseta extiende un problema que con anterioridad se localizaba en unos espacios muy concretos, lo que renueva una polémica e intensifica los miedos. La expulsión de la minoría morisca y el aumento del número de españoles cautivos en Argel y otros puertos del Magreb y Turquía genera un tipo de impresos, tanto literarios como de polémica e históricos, mucho más críticos y virulentos.

La firma de la tregua con los otomanos, los ataques de las escuadras francesas a la ciudad de Argel²⁶, el surgimiento de nuevos problemas interiores y exteriores,

²⁵ Después de un período presidido por el optimismo, consecuencia de los rápidos progresos que habían hecho, tanto españoles como portugueses, y por el cambio de la situación en África, se empiezan a producir los primeros reveses. Esto se muestra claramente hacia mediados del siglo XVI y se mantiene durante todo el resto del siglo. Para una visión general sobre el panorama mediterráneo en estas décadas véase F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid, 1976.

²⁶ El bombardeo de la ciudad berberisca por las escuadras francesas puede ser interpretado desde diferentes puntos de vista. De un lado supone la ruina del corso como una actividad económica, hecho que había caracterizado la historia de este ámbito geográfico desde principio del Quinientos. De otro, quizá más adecuado para los temas que analizamos aquí, representa que un Estado que anteriormente no había tenido una intervención decisiva en los problemas magrebíes entre ahora en escena. Los anteriores ataques a las ciudades norteafricanas siempre se habían realizado desde las cubiertas de las naves españolas, italianas y portuguesas. La decadencia en la que se encuentran estos estados en este momento imposibilita que presidan acciones de fuerza de este tipo, equiparables en el tiempo al intento de conquista de Túnez por Carlos V. El Islam y los musulmanes son más una preocupación teórica de la España del momento que una realidad. Son más personajes literarios que los adversarios con los cuales se lucha en los campos de batalla o en los enfrentamientos navales.

ajenos al ámbito musulmán, en la Monarquía Hispánica, el fracaso de la política en el Norte de África y el final de la presencia morisca en el suelo peninsular crean escritos de otra orientación. El primero de los caracteres de este período es el escaso número de tratados de polémica que se realizan. El único que se puede encuadrar completamente en este apartado es el de Manuel Sanz, que está inspirado en los cautivos turcos que están en la isla de Malta.

Además del contexto histórico de los años en los que se publican cada uno de estos impresos, otro de los elementos que va a marcar la distinción entre los diferentes escritores es el tipo de información que manejan y las fuentes que consultan. En principio, ninguno de los autores de los siglos XVI y XVII está exento del sentimiento de revanchismo contra los musulmanes, difícilmente apreciable en la obra de Juan de Segovia. La divergente situación del equilibrio de fuerzas militares entre los dos contendientes puede dar algunas explicaciones para entender este hecho. La superioridad con respecto al adversario es ahora un hecho tangible y manifiesto, lo que les ratifica el mismo sentimiento desde la perspectiva moral e intelectual. De otra parte, si los antialcoranes medievales estaban escritos desde una posición de polémica religiosa, los de los dos primeros siglos de la Edad Moderna se confeccionan desde una óptica puramente misional, aunque no exenta de polemicismo, demostración del sentimiento de primacía con respecto a los sometidos. A esto hay que añadir que la mayor parte de ellos están encaminados a un grupo humano que ha perdido algunas de sus señas de identidad y toda su organización política. Los moriscos ocupaban uno de los escalafones más bajos del entramado social de la España del momento, lo que trae consigo una intensificación de las posturas de fuerza en la mayoría dominante.

Por todo ello la crítica a su credo religioso se plantea desde posturas más sencillas, alejadas de las grandes ideas y los complejos razonamientos de las escuelas teológicas. Aquellos que saben árabe y, por lo tanto, pueden leer el Corán y otros textos musulmanes, introducen en sus escritos azoras y hadices para ratificar sus juicios y demostrar más feacientemente sus opiniones. Aunque no es una regla general, estos autores suelen representar la crítica más moderada al Islam. Ninguno de ellos está exento del empleo de las fuentes medievales cristianas, que para otros son la única vía de acercamiento al tema. Los tratados de polémica constituyen un género bastante monótono y repetitivo en el que las visiones, postulados e informaciones de unos pasan rápidamente a los párrafos y razonamientos de los otros. Así, en la mayor parte de los impresos de estos dos siglos se reiteran las profecías de San Isidoro, los escritos de Pedro el Venerable o los de Ramón Llull, entre otros muchos escritos de épocas pasadas.

La propia estructura de los relatos, que en sus posibles variantes no es casi nunca novedosa de los precedentes medievales, es una consecuencia, y en ocasiones una causa, de la intencionalidad de los autores que los escriben. Aquellos

que se organizan con unos criterios historicistas, iniciando la redacción con la explicación de los hechos y la vida de Mahoma, suelen ser más críticos que los que se centran únicamente en desmontar los dogmas del Islam. La creación de un arquetipo, como es el que ejecutan con el Profeta, posibilita un único centro donde verter las iras e inquinas, cuestión más difícil de realizar cuando se cotejan sus opiniones con los pasajes bíblicos.

La importancia que tiene la acción misional con los miembros de la minoría morisca queda avalada por la publicación del *Improbatio Alcorani* de Riccoldo de Monte di Croce²⁷. La edición de Sevilla de 1500 hecha en latín no satisface completamente las necesidades de un clero que necesita textos en castellano para poder conocer mejor el objeto de su atención. Al año siguiente un monje franciscano la traduce añadiendo en la primera página un grabado en el que se ve a un religioso subido en un púlpito predicando a un grupo de musulmanes. Un tratado de polémica, uno de los más famosos de la Europa del momento, se ha convertido en una guía para el adoctrinamiento de la minoría, lo que no deja de ser una demostración de las necesidades de la sociedad española de principios del siglo XVI. La persistencia de las mismas en los años siguientes se aprecia en la publicación de la obra de Juan Andrés²⁸ en 1515. Este texto es el que va a tener más trascendencia de todos los que se imprimen en este momento, como se puede colegir del gran número de ediciones y traducciones que de él se hacen²⁹. Aunque los argumentos y las vías de crítica son completamente conocidos, al seguir fielmente el esquema y los juicios expuestos por Pedro el Venerable, no atacando el dogma del Islam y conformándose con una crítica formal, es aceptado por sus contemporáneos y generaciones venideras como una autoridad en el tema. La razón de ello es su antiguo origen musulmán. Juan Andrés era hijo de un alfaquí de Játiva³⁰ que, según cuenta él mismo, al escuchar un sermón en la

²⁷ R. Monte di Croce, *Reprobación del alcorán*. Sevilla, 1501. El religioso italiano escribe uno de los antialcoranes más afamados de los últimos siglos del medievo. Su importancia en los círculos teológicos y culturales del siglo XVI está fuera de toda duda, como se demuestra por el gran número de ediciones que de él se realizan, tanto en España como en otros países europeos. Es sin duda alguna el polemista que ha recibido un mayor número de estudios de carácter monográfico, tales como los del U. Monneret de Villard, *Il libro della Peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*. Roma, 1944. P. F. Mandonnet, "Fra Ricoldo de Monte Croce" *Revue Biblique*, 1893.

²⁸ La suerte que corrieron las ediciones en castellano de este impreso fue bastante adversa por cuestiones similares a las de Bernardo Pérez de Chinchón. Los moriscos recurrieron a ellos como fuentes de información para documentar unas creencias que exclusivamente conservaban entre sus recuerdos, lo que llevó a las autoridades a considerarlos perniciosos, por lo que hicieron desaparecer tales textos.

²⁹ Además de la edición citada, existen en castellano dos más, una en Sevilla, de 1537, y otra de Granada de 1560. Se traduce al alemán (Hamburgo, 1568 y 1598), francés (París, 1574), inglés (Londres, 1652), latín (1646) e italiano (Sevilla, 1537 y 1540; Venecia, 1545 y 1597). Todas las referencias que se hacen a este autor siempre afirman que fue un buen conocedor de la materia por su antiguo origen musulmán. Es por ello por lo que se le puede considerar como una autoridad.

³⁰ Cuando en su prólogo se refiere a la profesión de su padre no hay que pensar que era un hombre de religión sino de ciencia. En la Valencia de principios del siglo XVI con esta palabra también se co-

catedral de Valencia en 1487 decide abandonar la fe en la que había sido educado. Una vez que toma los hábitos religiosos, es mandado por los Reyes Católico a predicar a Granada y Aragón, con la misión específica de que se encargue de la conversión de los moriscos de estos reinos. Por esta misma inspiración escribe su pequeño impreso: "Acorde de componer la presente obra por collegir en ella algunas de las fabulosas ficciones, trufas, engaños, ninerías, bestialidades, locuras, suziedades, inconveniencias, impossibilidades, mentiras y contradicciones que passo en passo quel perverso y malvado Mahoma para decebir los simples pueblos ha dexadas sembradas por los libros de su secta y principalmente en el alcoran... E fue mi intencion componerla porque aun los mas simples juyzios alcançen como en la ley de mahoma no ay fundamento ni razon para que pueda ser verdadera. Y porque los ignorantes moros convencidos por testigos de su nacion conozcan el error en que estan y en que su falso mahoma los ha puesto."³¹ Su tendencia didáctica se aprecia, además de en las palabras reseñadas anteriormente, en los grabados con los que se adorna la obra, por ejemplo un Cristo con todos los atributos del poder y una ilustración que aclara el orden sacerdotal. Aporta a los escritores posteriores una nueva versión sobre la ascensión al cielo de Mahoma³², un buen número de citas del Corán, con su transcripción en árabe, así como gran cantidad de datos sobre la Sunna, que serán utilizados rápidamente.

En este mismo contexto se encuadra la recopilación de sermones del Inquisidor General de Aragón y futuro Obispo de Barcelona, Martín García³³. Este hombre coincide en Granada con Juan Andrés, del que obtiene un gran número de informaciones que serán utilizadas posteriormente en sus predicaciones. En su estancia en la antigua capital nazarí aprende árabe y emprende su labor misional con contactos directos con los moriscos. Por las indicaciones de éste escribe Juan Andrés la obra anteriormente mencionada. Está convencido de que sólo logrando poner los dogmas de la religión cristiana a la altura de conoci-

nocia a los musulmanes que se dedicaban al ejercicio de la medicina, como sería el caso del progenitor del futuro canónigo de la catedral de Granada.

³¹ *Ibidem*, prólogo sin numerar.

³² Para ampliar conocimientos sobre la ascensión de Mahoma al cielo, tanto de la leyenda que incluye Juan Andrés como la de otros autores, véase H. Asín Palacios, *Escatología musulmana en la Divina Comedia*. Última edición de Madrid, 1984; E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonte arabo-spagnole della Divina Commedia*. Ciudad del Vaticano, 1949; y del mismo autor, *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la Conozcenza dell'Islam in Occidente*. Ciudad del Vaticano, 1972.

³³ Aunque como se ve la convivencia entre los dos autores es bastante intensa, en sus obras parten de planteamientos un poco divergentes. Aunque Juan Andrés ha pasado a ser considerado como una autoridad en la materia, su planteamiento de la cuestión es similar al de Pedro el Venerable, estudiado por P. F. Mandonnet, "Pierre le Vénéable et son activité littéraire contre l'Islam", *Revue Thomiste*, 1893. Martín García, por el contrario, está más próximo a Juan de Segovia y a Ramón Lull, véase S. M. Zwermer, *Raymund Lull, First Missionary to the Muslim*. Londres, 1902. Sobre Juan de Segovia remito al libro de Dario Cabanelas ya citado.

mientos y necesidades de los nuevos bautizados se logrará su auténtica conversión.

Tanto Juan Andrés como Martín García son, junto a Hernando de Talavera, partidarios de la opinión de que para poder exigir a los moriscos hay que facilitarles todos los medios posibles para su educación. Sólo cuando ésta se halla realizado de una manera intensa la responsabilidad de los errores que cometan serán imputables a sus personas. Estos hombres fueron algunos de los pilares básicos de la reacción de los Reyes Católicos contra el Islam desde el campo de las ideas y figuras que enmarcan perfectamente esta primera década de la España del Siglo de Oro.

En esta misma línea, aunque con un mayor criticismo en algunos aspectos, se encuentra el *Antialcorán* de Bernardo Pérez de Chinchón³⁴. Este texto, que sufrió la censura inquisitorial al ser usado por los moriscos como una fuente para conocer los fundamentos religiosos que les prohibían los cristianos³⁵, se basa en las obras de Juan Andrés y, sobre todo, en la de Martín García. De nuevo nos encontramos ante un escrito y un escritor que toma la pluma ante los problemas reales que se le plantean por su convivencia con los cristianos nuevos. Es por ello por lo que confecciona un tratado de polémica sencillo y asequible a la mayor parte de los lectores del momento. Su redacción está encaminada a facilitar un método y unos argumentos lo suficientemente razonables y lógicos para que cualquier persona se dé cuenta de la falsedad de las afirmaciones del Islam y su concepto de la revelación: "...ya que me han concedido muchas verdades de nuestra ley: entonces me aprovecho de las autoridades que se fundan en aquello que concedieron, porque ya no lo pueden negar: y desta manera passo por todas las cosas de su ley, confutándolas y mostrando ser falsas, feas, baxas, imposibles, nescias, fabulosas y contra razon natural y divina, y assi de cada una segun es."³⁶ Desde el principio parte de la idea de que su hipotético oyente se encuentra a su mismo nivel, pero esto es un recurso que sólo se mantiene en la parte expositiva de sus tesis. Cuando él cree que sus argumentos son lo suficientemente convincentes, como siempre lo son, promete las penas del infierno y de la condenación eterna a aquellos que no las tomen. Es pues una forma más del método coercitivo que, a la postre, aunque usado en sus diferentes gradaciones por los distintos autores, es la norma usual en este tipo de escritos. Para confirmar que sus opiniones y juicios están concordando los dogmas del cristianismo con los que el Islam

³⁵ En el ejemplar que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid, sig. R-6875, hay escrita una nota a mano en la primera página con letra del siglo XVI que dice: "Antialcorán de perez. Prohibido por estar en Lengua bulgar."

³⁴ Ello es como consecuencia de que amplía el número de cuestiones que desarrolla a lo largo de sus páginas. Aunque se le puede considerar como más crítico, este escrito se encuadra perfectamente dentro de la primera época de la evangelización y de comportamiento de los cristianos viejos con la minoría recientemente bautizada.

³⁶ *Ibidem*, prólogo sin numerar.

asegura que se ha informado de autores graves: "...alfaquíes y personas doctas de su ley, quales fueron Moscayre alcadi de Gandia, y Maugay y el alfaquí Zumilla y otros..."³⁷, por lo que no son rebatibles las conclusiones a las que llega.

Cuando el tema comienza a teñirse de los auténticos tintes de polémica, entendiéndola ésta como beligerancia, es en la obra de Lope de Obregón³⁸. Mientras que hasta el año de edición de este impreso la mayor parte de las obras se habían decantado por un sentimiento de comprensión, más o menos matizado, por el objeto de su materia, Obregón entra directamente en el ataque sistemático al centrarse casi exclusivamente a ejemplarizar en la vida de Mahoma, llena de vicios y horrores según su visión, todos los preceptos del Islam. Se está alineando a las tesis propuestas por Alfonso de Espina, uno de los críticos más duros de los musulmanes, y está siendo el antecedente inmediato de los escritos que nacen al calor de la expulsión de los moriscos.

En todo este cambio está influyendo decisivamente, junto a los procesos históricos descritos con anterioridad, el espíritu que nace con el Concilio de Trento. El cristianismo deja a un lado los conceptos optimistas e individuales para transformarse en una religión combativa y aglutinante. En este proceso los moriscos representaban un paradigma y un obstáculo. De otro lado, la Monarquía está comenzando su camino hacia el absolutismo. La minoría, por el simple hecho de serlo, era sospechosa, tanto desde un punto de vista político como religioso. Ya han pasado bastantes años desde el bautismo de estos hombres para que se empiecen a ver los frutos de los esfuerzos y el trabajo de los evangelizadores. Los tratados de polémica se van olvidando de su paternalismo hasta llegar a considerar a los cristianos nuevos como auténticos musulmanes. En este proceso, en el que tiene una gran importancia la calificación de los convertidos como enemigos militares, no se tiene en cuenta el estado real de la minoría en la segunda mitad del siglo XVI y primeros años del XVII³⁹. La sociedad del momento se contagia por entero de la hostilidad hacia ellos y empieza a ser normal encontrarnos personajes grotescos en las obras de teatro. Ellos no son en sí mismos representacio-

³⁷ *Ibidem*, prólogo sin numerar. Mientras que los escritos de Juan Andrés y Martín García tienen una orientación y, por sus experiencias personales, aglutinan en su vida los diferentes ámbitos geográficos donde reside la minoría, Bernardo Pérez de Chinchón se circunscribe más a la zona valenciana, que es de donde saca todos sus datos.

³⁸ L. Obregón, *Confutación del Alcorán y secta Mahometana, sacado de sus propios libros; y de la vida del mesmo Mahoma*. Granada, 1555.

³⁹ Este hecho es una consecuencia directa de los intentos justificadores de la expulsión de los moriscos de la Península. La completa totalidad de las obras que se escriben al calor de los acontecimientos, comenzando por las del Patriarca Ribera, los acusan de ser auténticos musulmanes, tanto desde el punto de vista religioso como del de sus simpatías políticas y militares. La realidad en la que se encontraban se puede afirmar que era divergente. Después de más de un siglo de convivencia de las dos comunidades y de una intensa acción evangelizadora, el estado en que se encontraban sus creencias religiosas y sus simpatías políticas no es tan claro como lo que afirman estos impresos. Para un acercamiento a la cuestión véase M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid, 1978.

nes de seres reales sino idealizaciones y extrapolaciones de muchos de los prejuicios que se tienen sobre el adversario⁴⁰. El género y la descripción de los individuos pierde parte de sus caracteres distintivos para transformarse en unas maneras y unos arquetipos que se pueden sacar a la luz cuando la ocasión lo requiera.

El pensamiento español reacciona de una manera unísona, aunque no exenta de algunas particularidades, ante este viejo tema. Los escritos de finales del siglo XVI y principios del XVII son monótonos porque en todos ellos se encuentran los mismos argumentos y juicios. Aun dentro de ellos es posible establecer grados, marcados más por la irracionalidad de algunas de sus opiniones que por la profundidad o la oportunidad de sus ideas. La expulsión de la minoría trae consigo una ola de patriotismo y de búsqueda de los caracteres distintivos de la nación hispana con los que demostrar feacientemente la conveniencia de la medida dictada desde el poder. A la cabeza de este tipo de obras habría que colocar a la de Jaime Bleda, a la que seguirían otros autores en esta misma línea, aunque no con tan marcadas convicciones. El problema es que algunos de los personajes que optan por esta vía carecen del rigor y la meticulosidad del prelado valenciano, lo que aumenta la sensación de encontrarnos ante escritos confeccionados más por los acontecimientos inmediatos que por una preocupación anterior por el tema narrado⁴¹.

Justo en estos años sale a la luz una obra que aborda el problema desde una posición completamente contraria. Es la del escritor reformado Cipriano Valera que confecciona un manual para enseñar el comportamiento que deben mantener los cautivos protestantes con los judíos, moros y católicos en las ciudades del Norte de África. Este exiliado ya había escrito con anterioridad sobre el Islam⁴², aunque es ahora cuando crea unos modelos más simples, parecidos al resto de los tratados de polémica. Al igual que los autores peninsulares habían equiparado al credo religioso de los habitantes del otro lado del Estrecho como iguales a los luteranos y calvinistas: "por que aquel Philisteo era Symbolo de el Demonio, cuyos hijos son los Mahometanos, Hereges, Cismaticos y Judios..."⁴³, Valera va a hacer una cosa similar aunque de un signo contrario. Utiliza a los musulmanes para criticar también a los católicos, aunque parte de unos razonamientos simi-

⁴⁰ Este sería el caso de los personajes de origen musulmán que aparecen en las obras de Lope de Vega, Cervantes y Calderón de la Barca van a tener un mayor respeto por lo descrito, aunque varía mucho su posición ante ellos de unas obras a otras.

⁴¹ Una buena demostración la encontramos en la obra de A. Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasia y traición dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*. Roma, 1612.

⁴² C. de Valera, *Tratado para confirmar en la fe Cristiana a los cautivos de Berbería*. Madrid, 1872. *Los dos tratados del Papa y de la Misa por..., y por él publicado*, edición de Luis Usoz, en *Reformistas antiguos españoles*, Madrid, 1851, Tomo VI.

⁴³ M. Sanz, *Ibidem*, p. 194.

lares a los de los demás autores desvía, cuando se le ofrece la ocasión, sus juicios hacia otros frentes.

El ciclo de escritos de polémica que he establecido se cerraría con el *Tratado breve contra la secta de Mahoma* de Manuel Sanz⁴⁴. Por el año de redacción de la misma, 1693, y el ámbito geográfico y humano al que se refiere nos encontramos ante una problemática completamente diferente. Los moriscos han desaparecido completamente y el jesuita está dando un método para convertir a los turcos cautivos en la isla de Malta. Sus fuentes son similares a las de los escritores anteriores, utilizando a Juan Andrés como el principal elemento para el conocimiento de la tradición islámica. Sin embargo va a romper los esquemas esbozados en estas páginas al basar sus argumentos en disputas de orden teológico. Aunque su fin es dar un sistema para que los dueños de estos cautivos puedan reducir a la “verdadera fe” a los osmanlies, en realidad se trata más de una defensa sobre las acusaciones que hacen los musulmanes de la religión cristiana. Reseña extensamente los conceptos de la Trinidad, la virginidad de María, la veracidad de la Biblia y una larga explicación sobre moral católica.

Un tema colateral a los tratados de polémica es el de las profecías y leyendas basadas en prodigios o astrología que pronostican la caída del Islam. Este tipo de escritos se generalizan en el siglo XVII, tanto en la primera como en la segunda mitad, y suelen introducir entre sus páginas ataques a Mahoma y al Corán. El valor de los mismos no es tanto los elementos de antagonismo como la visión que realizan de los musulmanes. En ellos se compendian las ideas más al uso sobre el fundador y los dogmas de la religión que se practica al otro lado del Mediterráneo. Lo más significativo de este tipo de impresos es que se difunden cuando ya no existe un enfrentamiento real con el Islam, fenómeno similar al que se desarrolla en la literatura del Siglo de oro. Suelen contraponer las virtudes de los cristianos, en especial de la nación española, con los defectos de los sarracenos, terminando todos ellos en la pronta recuperación para la cruz de los Santos Lugares⁴⁵.

La diferencia esencial entre el Cristianismo y el Islam es la cuestión de la revelación⁴⁶. Dejando a un lado la historia específica de la polémica, en los siglos

⁴⁴ El título de la obra es bien demostrativo de las intenciones del autor y del contexto en el que escribe: *Tratado breve contra la secta de Mahoma en el qual por razones demostrativas se les convence manifestamente a los Turcos, sin que lo puedan negar en manera alguna, ser falsa la ley de Mahometo, y verdadera la de los Christianos. Con otros dos diálogos, que demuestran con la misma certeza, y evidencia la verdad de nuestra Santa Fe Católica, contra qualesquiera Sectas de Infieles, y particularmente contra la de los Judios y Hereges.*

⁴⁵ Además del de Francisco Navarro citado con anterioridad se puede mencionar a Joachin Mandez, *Pronóstico que escribió un docto moro en lengua árábica, el año de mil duzientos.* Lisboa, 1688.

⁴⁶ “For Christians the prophetic preparation of the Jews leads to a single, event, the Incarnation, which is the inauguration the Messianic Kingdom; for Catholics this Kingdom in the sacramental life of the Church... For Muslims too there is just one Revelation, of the only religion, Islam, or submission

XVI y XVII ya están perfectamente constituidos los esquemas que pueden ser definidos como clichés interpretativos y se repiten constantemente. El eje vertebrador de la polemística cristiana se sitúa en la consideración de que Mahoma es un hombre indigno y no adecuado para arrogarse con el título de profeta y que no puede ser verdadera una religión que se extiende por el uso de las armas y no por la fuerza de la razón. Junto a la defensa de estos postulados, la otra gran preocupación de estos escritores es desmontar las bases críticas del otro bando con respecto a su religión, como son: la consideración de su fe como politeísta al reconocer a varios dioses (Trinidad) y, en relación a esto, el carácter divino de Jesucristo.

Aunque todas estas cuestiones se encuentran en la mayor parte de las obras reseñadas, las formas de abordarlas hay que relacionarlas obligatoriamente con el público al que van dirigidas. De un lado deben ser lo suficientemente sencillas para que sean entendidas por los cristianos nuevos y por el bajo clero que convive con ellos, y de otro, mantener la fidelidad y la coherencia que obliga a un texto de carácter religioso. Otra cuestión muy diferente es el rigor que mantienen con las fuentes islámicas. El conocimiento de los textos del Islam es fácilmente demostrable en algunos autores, al traducir sus pasajes y anotarlos en sus escritos, pero esto no representa más que una minoría dentro del panorama general. Junto a las experiencias personales, la fuente de información primordial es la copia de los impresos anteriores. Es por ello por lo que los argumentos que se barajan son siempre los mismos. En cuanto a los pasajes que más emplean también se aprecia unas limitaciones evidentes. Por lo general no buscan tanto los textos concretos del Corán como las creencias más extendidas en la comunidad que desean adoctrinar. La vida de Mahoma y la visión del paraíso musulmán van a ser los pasajes más difundidos y sobre los que se cargan las tintas. En el primero de los casos las cuestiones que les animan son completamente evidentes. Si logran difamar y presentar a Mahoma con un hombre vil, sanguinario y lujurioso acaban de dar un sentido muy definido a la religión del adversario. El segundo de los temas claves en los tratados de polémica, el cielo musulmán, les posibilita entrar en los dogmas de la religión y definir el distinto fin que tiene el hombre en ambos credos: "Al Mahometano, para que dexando ya de ser bruto, viva vida racional, y se disponga para conseguir el fin, para que Dios le ha criado por medio del Baptismo, y de otras de verdadero Católico, entrando, y permaneciendo en la Fe de la Catholica Iglesia Romana, donde seguramente ay salvación eterna."⁴⁷

to God; but it was made again and again through successive prophets. Muhammad's was the final prophecy, but his was not more "Muslim" than that of Jesus or Moses, or Abraham, who was neither a Jew nor a Christian". N. Daniel, *Ibidem*, p. 17.

⁴⁷ M. Sanz, *Ibidem*, prólogo sin numerar.

Partiendo siempre del concepto de la superioridad de una religión sobre otra, actitud más o menos velada en cada uno de los autores, intentan poner de manifiesto, recurriendo al sentido común y a todos los elementos a su alcance, y por medio de la razón natural, lo absurdo de las creencias de sus evangelizados: "...y es saber que todas las hezes e suciedades que el diablo sembró e derramó sobre los coraçones de todos los herejes passados todas las tornó a gomitare e lançar en el coraçon de mahoma"⁴⁸. El plan que siguen suele ser muy similar, factible de ser ordenado en una tipología. El primero de los pasos es describir el origen de Mahoma, antecedentes familiares, retrato psicológico y principales hechos que protagonizó. Es aquí donde se encuentran las interpretaciones más dispares y las críticas más fuertes. Las acusaciones que realizan van desde la consideración de adúltero, sodomita, violento, sanguinario, cruel y ladrón hasta especular con un posible origen judío⁴⁹. Las predicaciones están inspiradas en la influencia del demonio o por los desvaríos de su razón como consecuencia de la epilepsia que padece⁵⁰. El fin último de Mahoma no fue tanto la creación de un sistema religioso como lograr llevar al mayor número de personas a su obediencia para hacerse con el poder político. Para los autores españoles de los dos primeros siglos de la Edad Moderna el Islam es la historia de una ambición, localizable tanto en el Profeta como en sus seguidores. El éxito de su doctrina se explica por varias razones, todas ellas de orden material. Predicó entre unas gentes muy aficionadas a creer en fábulas y cosas banas, confeccionó un credo que potenciaba los bajos instintos de la condición humana y obligó a que sus dogmas fueran inculcados por medio de la sangre y el fuego⁵¹. Como él mismo sabía que su fe era falsa, como se demuestra al cambiar a su conveniencia los supuestos mensajes que le manda el ángel⁵² y porque nunca logró realizar un milagro, prohibió a sus

⁴⁸ Monte di Croce, *Ibidem*, p. 4.

⁴⁹ "...y los que dizen que Mahoma fue esclavo, no han visto ni leydo el dicho libro, ni el libro de la Suna, adonde se dize y declara el estado de Abdalla Motalib padre de Mahoma, y el de sus hermanos: y que todos ellos fueron hombres ricos, y de los principales de Meca: y el mesmo Mahoma declara en su alcoran en las disputas que tuvo en Almedina con Abdía judío, como su padre Abdalla fue juez de Meca." L. Obregón, *Ibidem*. fol. 6r. Se podían dar un gran número de referencias sobre el origen que atribuyen a Mahoma estos escritores. La que tiene un mayor peso es la que ratifica la condición de idólatra, aunque en otros textos se llega a afirmar del Profeta las ideas más peregrinas.

⁵⁰ También suelen referirse a que perdió la razón por los largos ayunos que practicó en sus penitencias. Independientemente de ello, la influencia satánica la recogen todos los textos: "E atrevese a afirmar que si dios toviese hijo todo el mundo estaria en peligro: Onde dize que luego avria entre el padre y el hijo scina y division y en aquesta mala heregia conuerda con cerdonio seguidor e ayuda del demonio, a assi mismo con los judios que son por boca del señor dichos hijos del demonio." Monte di Croce, *Ibidem*, p. 6.

⁵¹ Para inducirles a que practicasen la guerra como método para convertir a las gentes; "... les dixo, que a los que muriessen en las batallas daría un parayso de mundanos deleytes: y todos los dichos le juraron fidelidad." Obregón, *Ibidem*, fol. 40v.

⁵² Las contradicciones que se encuentran en el Corán (abrogante y abrogado) la interpretan los autores cristianos por los caminos de opinión de Mahoma, según las circunstancias se lo pedían. Para ellos la "ley divina" tiene que ser única, sin variaciones, ya que si es posible encontrar en la Biblia al-

seguidores que disputasen de cuestiones religiosas con los judíos y los cristianos. A este texto coránico los polemistas le están dando una interpretación completamente diferente de la real y haciéndolo uno de los aspectos más importantes de sus críticas⁵³.

Ante las acusaciones que hace a la Trinidad estos escritores aducen que las mentes terrenales de los musulmanes son incapaces de lograr entender tales misterios. Les parece mucho más aberrante que Mahoma se intitulara como el único revelador de la voluntad divina y que incluso se hiciera llamar compañero de Dios⁵⁴. Suelen ser frecuentes las citas en las que se afirma que los moriscos no rezan a Dios sino a “su Mahoma”, lo que interpretan como un culto politeísta en algunas de sus manifestaciones.

Todos y cada uno de los defectos de Mahoma han pasado, en mayor o menor grado, a sus seguidores. Este proceso se ha producido tanto por los mandamientos que dictó como por el intento de imitación consciente de sus persona, tal como dejarse barba.

Otros de los puntos de polémica son las prohibiciones alimenticias y la práctica de la circuncisión. No existen razones objetivas para que se mantengan tales vedamientos y costumbres cuando la razón natural da suficientes elementos de juicio para revocarlas. Todos los animales y plantas han sido creadas por Dios para que los hombres hagan libre uso de ellos⁵⁵, y de otra parte si su voluntad hubiera querido la circuncisión habría hecho nacer a sus criaturas con esta amputación⁵⁶.

La descripción del paraíso musulmán es, junto a la figura de Mahoma, una de las partes que no pueden faltar dentro de los antialcoranes. Ello es consecuencia de que los cristianos centran en este tema el propio fin de la condición humana y la revelación divina. El cielo cristiano es el único de los posibles,

gún error se puede afirmar que ésta es falsa: “... ninguna falsedad puede ser cosa de Dios que es la misma verdad, antes donde quiera que se halla la falsedad o mentira, se ha de referir la tal mentira a satañas, que es padre y principio della.” Obregón, *Ibidem*, fol. 52r.

⁵³ Al saber Mahoma que no podía hacer milagros y que no se adecuaba en nada al modelo de Jesucristo y de los profetas anteriores “... pensó que su ley no podría pasar más adelante sino por la espada. A saber, es peleando contra los descreentes que en su ley decreyessen y fazerlos venir a su ley por la fuerza. Y así comienço de fazer versos en el alcoran diziendo que dios mandava que peleassen contra los descreentes y rebelles.” Andrés, *Ibidem*, fol. sin numerar.

⁵⁴ En especial se muestran muy críticos con que Mahoma ascendiera hasta el último cielo y se pusiera a la altura de Dios y que incluso pudiera dar el perdón de los pecados a algunos hombres en el día del juicio final.

⁵⁵ “El vino templadamente bebido aguza el ingenio: alegra el corazón: engendra sangre: y buenos espíritus: y es medicina cordialissima, y no crio dios en balde las uvas: si no que veo que de todo lo buenos vosotros usays mal: que si beveys sino es puro y sin medida.” Pérez de Chinchón, *Ibidem*, fos. 83v-84r.

⁵⁶ “...mas mandarle que cortasse un pedaço del cuerpo y de parte tan necesaria para la generación y donde tanto se siente el dolor: gran causa huvo para lo hazer: porque mirad, toda cosa entera es más perfecta que partida: y assi el hombre entero es más perfecto que defectuoso.” Pérez de Chinchón, *Ibidem*, fols. 54r-54v.

donde las almas alcanzan aquello por lo que han estado luchando en su vida terrena, como es la contemplación de Dios⁵⁷. La ley de los bautizados ha ido evolucionando con la llegada de los diferentes profetas hasta que Jesucristo dio sus caracteres definitivos. Aun dentro de esta transformación, la vida después de la muerte siempre ha mantenido unos esquemas similares. Por el contrario el Islam fue creado de una sola vez en un momento muy concreto y por unas circunstancias específicas. El cielo que describe Mahoma se ajusta a las necesidades y particularidades de los primeros practicantes del Islam. Es, por lo tanto, una creación humana que tiene como fin lograr que los individuos crean ciegamente en un hombre. Para ello les promete un lugar semejante al terrenal (hermoso, lleno de ríos, árboles y espacios agradables), donde podrán practicarse todos los placeres y bajos instintos (comer, tener contactos con vírgenes, consumir bebidas alcohólicas...). La crítica que realizan a esta configuración va desde los hechos más peregrinos, tales como el problema de la eliminación de la suciedad que produzcan los hombres que allá vivan⁵⁸, hasta teológicos y sobre la naturaleza de Dios y el fin que guarda para sus criaturas⁵⁹.

En el fondo, la polémica de esta cuestión, como la del resto de los hechos que reseñan, está condenada al fracaso. En los siglos de la Edad de Oro, como en los medievales, han entrado en conflicto dos maneras diferentes de entender el mundo. La crítica que el cristianismo hace a un Islam practicado por una pequeña colectividad de personas es, al mismo tiempo, una autoafirmación de las propias creencias y un intento de desmontar los ritmos vitales del adversario. Son dos culturas que cohabitan en un mismo suelo, que no pretenden nunca aproximar sus posturas ni entenderse, e incluso, aun después de estas páginas, se puede cuestionar que se conocieran realmente en sus diferencias y similitudes; como afirma L. Cardaillac, "...no se trata ya más que de un combate de retaguardia y no de un libre enfrentamiento de los espíritus"⁶⁰.

MIGUEL ÁNGEL DE BUNES IBARRA
C.S.I.C., Madrid

⁵⁷ "...me has dicho que somos mejores que las bestias porque tenemos entendimiento y ellas no: luego nuestro parayso será mejor que el de las bestias: y tu dizes que ellas han de ressucitar tambien, y comeran y beveran, luego tu parayso para ser mejor no sera comer ni bever, pues este sera el parayso de las bestias." Pérez de Chinchón, *Ibidem*, fol. 43v.

⁵⁸ Esta crítica es una de las más viejas que se vierten contra el paraíso musulmán, y nacen en el mismo momento que el Islam se comienza a extender por las tierras limítrofes de la península arábiga.

⁵⁹ El Islam se ha extendido por todo el orbe porque Mahoma no pretendió nunca crear una religión sino un credo adecuado para hombres terrenales: "...Mahoma començo y acabó de fazer esta ley o secta de los moros entre gente muy ruda, necia y gente grossera y rustica, gente ydolatra: vazios de todo saber. Ca entre essa gente no se fallava ningun logico: ni astrologo: ni philosopho: ni fisico, sino todos temporales todos dados al comer y al bever y al luxiriar gente necia: por el qual nombre los el alcoran...". Andrés, *Ibidem*, fol. LIIIIr.

⁶⁰ L. Cardaillac, *Moriscos y Cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid, 1979, p. 356.

PARA LA HISTORIA DEL *EXEMPLUM* EN EL BARROCO ESPAÑOL. (EL *ITINERARIO* DE ANDRADE)

La tradición del *exemplum* en la literatura española es tan extensa y variada que, a la vista de los materiales que la integran, resulta difícil dar una definición que los abarque a todos. Estamos ante lo que W. Pabst llamó “una designación de enmascaramiento”, que comprende por igual lo agudo y lo llano, lo festivo y lo serio, lo histórico y lo ficticio. De ahí que resulte tan arriesgado referirse a los “ejemplos” españoles en general, con peligro de olvidar su variedad de formas y de contenidos¹.

Pese a esta dificultad, el *exemplum* ha sido definido, con mejor o peor fortuna, desde los tiempos de la retórica grecolatina. Según Quintiliano, se trata de “un hecho sucedido, o como sucedió, útil para probar lo que queremos”². Ya en la Edad Media, Odo de Cheriton lo consideraba enseñanza con ilustraciones o relato ejemplar³, y Juan de Garlandia “un dicho o hecho de alguna persona realmente existente digno de imitación”⁴. En términos más generales se expresaba, en el siglo XVI, Fray Luis de Granada: “Ejemplos, esto es, dichos o hechos insig-

¹ W. Pabst, *La novela corta en la teoría y en la creación literaria. Notas para la historia de su antinomia en las literaturas románicas*. Madrid: Gredos, 1972, p. 292.

² *Est autem id [exemplum] rei gestae, aut ut gestae, utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio; Inst. or., 5, 11, 1* (cito por la ed. —texto latino y traducción— de Madrid: Adm. del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799, I, p. 303). Véanse también las definiciones de Aristóteles, *Rhet.*, 1, 2, 13 y *Aps. techn.*, p. 8.

³ Apud M.ª J. Lacarra, “El libro de los gatos: hacia una tipología del *exemplum*”, en VV. AA., *Formas breves del relato (Coloquio. Febrero de 1985)*. Zaragoza: Universidad, 1986, p. 25.

⁴ *Exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione, RF. XIII (1902), p. 888.*

nes"⁵. Modernamente, destacando el carácter demostrativo que le asigna la retórica, J. Th. Welter lo define como "un cuento o historieta, una fábula o una parábola, una moralidad o una descripción que puede servir de prueba a una exposición doctrinal, religiosa o moral"⁶. Últimamente, M.^a J. Lacarra restringe más el concepto: *exemplum* es "toda forma breve, narrativa o no, susceptible de servir de prueba para un argumento religioso"⁷. Atendiendo a las características formales, temáticas y funcionales que adopta en el Barroco español, nosotros propondríamos una nueva definición: "Ejemplo" sería, desde este punto de vista, un dicho o relato breve en prosa, que puede servir de prueba o ilustración a una doctrina religiosa, o de paréntesis a una conducta moral. De esta manera recogemos la doble vertiente —teórica y práctica— que es consustancial al género en esta etapa de nuestra literatura.

LA TRAYECTORIA LITERARIA DEL "EJEMPLO" RELIGIOSO EN EL RENACIMIENTO Y EN EL BARROCO

Como señaló Curtius, el *exemplum* —o "ejemplo"— recorre toda la tradición literaria occidental, desde la Antigüedad tardía al Barroco⁸. Es verdad que algunos humanistas, a principios del Renacimiento, habían formulado serios reparos a su valor demostrativo en el campo religioso. Lorenzo Valla en Italia y Luis Vives en España fueron los pioneros de esa postura⁹. Pero no podemos aceptar la opinión de algún crítico que piensa que entonces se inicia la decadencia del género, acentuada —aparte las burlas de los *novatores*, fuera de la ortodoxia

⁵ Los seis libros de la Retórica eclesiástica, o de la manera de predicar [1575], en *Obras*, ed. de B. C. Aribáu, III. Madrid: BAE, 1945, p. 510 a.

⁶ *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age* [1927]. Genève, 19732, p. 1. Para este tema véase, además, P. Meyer, *Les contes moralisés de Nicole Bozon*, Paris: SATF, 1889, p. X; H. Kornhardt, *Exemplum. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*. Gotinga, 1936 (tesis doctoral); E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina* [1984]. México: F.C.E., 1955, I, p. 84, n.º 86 (recoge la definición de J. de Garlandia); R. Ricard, "Aportaciones a la historia del *exemplum* en la literatura religiosa moderna", *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos, 1964, p. 201, n.º 1 (reproduce la definición de J. Th. Welter); R. Schenda, "Stand und Aufgaben der Exemplarforschung", *Fabula*, 10 (1969), pp. 69-85; J. Berlioz y J. M. David, "Introduction bibliographique", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1 (1980), pp. 15-31; C. Bremond, J. Le Goff, J. C. Schmitt, *L'Exemplum*. Louvain: Brepols, 1982.

⁷ *Loc. cit.*, p. 34.

⁸ *ZRPh*, LIX (1939), pp. 178 ss.; *ZRPh*, LXIII (1943), p. 249; *Literatura europea*, I, pp. 94-96. Lo mismo puede decirse del "milagro", género que, como señaló W. Krömer, pertenece también a la categoría del *exemplum* (*Formas de la narración breve en las literaturas románicas hasta 1700*, [1973]. Madrid: Gredos, 1979, p. 41); véase J. Montoya Martínez, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario)*. Granada. Universidad, 1981. En adelante, para marcar el contraste entre la forma antigua y moderna, llamaremos *exemplum* al género medieval ("enxiemplo"), y "ejemplo" al renacentista y barroco.

⁹ J. A. Maravall, "La literatura de emblemas en el contexto de la sociedad barroca", en *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972, p. 168.

católica— por las reservas de los concilios de Sens (1528), Colonia (1536), Trento (1545-1562), Milán (1565) y Burdeos (1624)¹⁰. Un examen objetivo de nuestros sermonarios y ejemplarios áureos nos obliga a rechazar ese punto de vista, sin duda precipitado. España, como señaló Menéndez Pidal, es tierra de “frutos tardíos” en lo que se refiere a novela caballeresca, romancero, mística, ciertos tipos de teatro y temas cuentísticos de la picaresca¹¹. Un eslabón inédito de esa cadena sería también el “ejemplo” religioso, que, imbuido del espíritu de los nuevos tiempos, ofrece al pueblo “paradigmas éticos personalizados”¹², dando pábulo a una religiosidad emotiva, basada en la conducta de santos y malvados, lo que estaba de acuerdo con rasgos que caracterizan a nuestro siglo barroco¹³.

Pero es que hasta en los tiempos de pleno triunfo del cristianismo erasmista y la *devotio moderna*, el rechazo del “ejemplo” fue más sectorial que general. En realidad, las reservas se ceñían a los seguidores más directos de la reforma de la predicación iniciada por el agustino Fray Dionisio Vázquez (1479-1539) —San Juan de Ávila, San Francisco de Borja, Santo Tomás de Villanueva...—, que basaban la nueva espiritualidad en el escriturismo, el amor a la persona de Cristo, la teología paulina y la desnudez de afectos. Algo parecido sucede, en líneas generales, con místicos y teólogos afines a esa tendencia, como Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. En el caso de Santa Teresa, y pese a la rotunda negación de Ricard¹⁴, documentamos el uso de “ejemplos” en algunas de sus obras, e incluso un juicio favorable a los mismos: “De estas cosas y otras muchas sería escribir muy largo, aunque no sin provecho, porque a las veces se animan las que vienen a imitarlas. Mas si el Señor fuere servido que esto se entienda, podrán los perlados mandar a las prioras que lo escriban”¹⁵. Por contra, un importante sector de predicadores y tratadistas adoptan una postura cautelara al

¹⁰ J. Th. Welter piensa que ya en el siglo XV había comenzado el declive (*op. cit.*, p. 375) —“Pero una reacción tan tardía, ¿no prueba, a su manera, la supervivencia del *exemplum*, por lo menos hasta los primeros años del siglo XVII?” (R. Ricard, “Aportaciones”, p. 201)—; también M.ª Rosa Lida comparte esa opinión (“El cuento popular hispanoamericano y la literatura”, en *El cuento popular y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1976, p. 64).

¹¹ *La España del Cid. Versión abreviada* [1939], Madrid: Espasa-Calpe, 1967, p. 555; también, *Los españoles en la literatura*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1960, pp. 138-141. “La utilización —confirma J. A. Maravall—, tan poco crítica, de los ‘ejemplos’ como método de enseñanza, a que tan habitualmente acude el siglo XVII, sería un punto más en el que se comprobaría la restauración de elementos medievales en el Barroco, su refeudalización”; “La literatura de emblemas”, p. 169.

¹² Para este concepto, véase J. [Fernández] Montesinos, “Gracián o la picaresca pura”, en *Ensayos y estudios de literatura española*. Madrid: Rev. de Occidente, 1970, pp. 143-152.

¹³ Sobre este punto, *cf.* J. A. Maravall, *La cultura del Barroco* [1975], Barcelona: Ariel, 1983, pp. 131-140.

¹⁴ “No podemos dejar de sentirnos impresionados —escribe— al comprobar que, en todas sus formas, el *exemplum* falta completamente en la obra... de Santa Teresa”; “Aportaciones”, p. 212. Tan tajante postura podría discutirse, al menos en lo referente al “ejemplo por alusión”, respecto de los demás escritores citados en esta parte del trabajo de R. Ricard.

¹⁵ *Libro de las fundaciones* [h. 1574], en *Obras completas*, ed. de Fray Efrén de la Madre Dios, 3 vols., Madrid: BAC, II, MCMLIV, p. 683.

respecto. Tal es el caso de Melchor Cano¹⁶, cuyos reparos a la credulidad de los que los admiten comparten Fray Diego de Estella y F. Terrones del Caño¹⁷.

La aceptación del viejo recurso acaba, sin embargo, por imponerse. Y así, en 1579 se publica en Perusa la *Rethorica christiana* del franciscano Fray Diego Valades, donde se defiende la gran utilidad que presta a la predicación. Lo mismo sucede con el jesuita P. Juan Bonifacio, el cual, en el libro IV de su *De sapiente fructuoso* (1589), destaca el valor de los “ejemplos” para enseñar, mover y deleitar al auditorio¹⁸. Éste será, en adelante, el espíritu más común entre jesuitas, franciscanos y dominicos. “Los padres de la Compañía y otros religiosos —se pregunta Francisco Cascales—, ¿no predicán sermones que llaman de *ejemplos*? ¿Qué *ejemplos* son estos? Unos, de hombres viciosos que acabaron mal, o se convirtieron milagrosamente; otros, de hombres virtuosos que con su vida y costumbres edificaron muchas almas.”¹⁹

A lo largo de nuestro Siglo de Oro, estos relatos ejemplares se difunden a través de tres cauces principales. El primero es el de los tratados espirituales y sermones. El segundo, el de las colecciones hagiográficas que, bajo el título de *Flos sanctorum*, circularon por todos los hogares y conventos de España en los siglos XVI y XVII —Alonso de Villegas, Ribadeneyra, Nieremberg, Roa, Marieta, Dolz del Castellar, Quintanadueñas...—. En ambos casos, el “ejemplo” aparece integrado orgánicamente en un contexto de prosa doctrinal o de relato biográfico. El tercero, y más típico, de estos cauces es el de las colecciones de “ejemplos” estrictamente tales, que suelen presentarse ordenadas por materias para uso de predicadores, tratadistas y devotos en general. A esta categoría pertenecen los “prados espirituales”, que después de haber gozado de amplio predicamento en la Edad Media, reaparecen en el Barroco con general aceptación. En la huella de sus viejos congéneres —Sofronio, el *Prado espiritual antiguo*, el *Prado* de Enrique Gran, etc.—, se publica en España el *Prado espirital recopilado de antiguos, clarísimos y santos doctores*, de Juan Basilio Santoro (2 partes, Madrid, J. de la Cuesta, 1607),

¹⁶ Véase el lib. XI, cap. VI de *De locis theologicis* [1563]: “Qui sint probatae fidei auctores, qui contra non sint”; en el prólogo de J. Serry se intenta disculpar a Cano de los ataques que aquí hace a la credulidad de San Gregorio Magno y de San Beda; *Melchioris Cani... Opera*, Patavii: Typ. Seminarii, MDCLXII, pp. XIV-XVI.

¹⁷ Fray Diego de Estella, *Modus concionandi* [1576], ed. P. Sagüés Azcona, 2 vols., Madrid: CSIC, 1951, II, pp. 16-17, 72-75, 97-102; F. Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores* [1671], ed. de F. G. Olmedo, Madrid: Clásicos Castellanos, 1960, p. 24.

¹⁸ F. G. Olmedo, prólogo a *ib.*, pp. CVII y CXXXIX.

¹⁹ *Cartas filológicas* [1634], ed. J. García Soriano, 3 vols., Madrid: Clásicos Castellanos, II, 1969³, p. 68. Respecto del P. Valentín Céspedes, S. J., que florece a mediados del siglo XVII, L. López Santos detecta en sus sermones un “uso incontinente de citas y ejemplos”, debido, según él, a “una actitud de alta valoración de la autoridad”; “La oratoria sagrada en el Seiscientos: un libro inédito del P. Valentín Céspedes”, *RFE*: XXX (1946), p. 358.

²⁰ J. B. Santoro, prólogo al *Prado espirital, recopilado de antiguos, clarísimos y santos doctores. Primera y Segvnda Parte*. Madrid: I. de la Cuesta, 1607, 1 [s.p.].

cuyos índices ordenan los “ejemplos” por categorías —“Flores de obediencia”, “Flores de quanto Dios aborrece la heregia”, “Flores de la pobreça voluntaria”, “Flores de la contemplación”...—. El autor justifica así la utilidad de su libro: “Pues esta es lección tan excelente, que no trata solamente de lo que se ha de hazer, sino de lo que se hizo, y por ella no se camina por camino desierto ni dudoso, sino por el que se hallan tantas pisadas de los que antes caminaron para las virtudes, y dellas para la bienaventurança, razón tengo de sacar estos cuentos a luz, y querer que todos lean estos celestiales prados, y cojan las flores dellos, y que a los seys libros que sacare dellos yo también los llame *El Prado espiritual*.”²⁰ La intención de Santoro de restaurar el género medieval es patente, para lo que recurre de nuevo a una alegoría que enlaza con la del “prado verde e bien sençido” del prólogo de los *Milagros de Berceo*²¹.

Al adentrarnos en el siglo XVII, el gusto por los “ejemplos” no hace sino intensificarse. En un país como España, alejado de la influencia reformista, el encanto de esos relatos, con su piadoso patetismo, su variedad argumental, y el conceptismo de las relaciones que establece entre doctrinas y anécdotas no podía pasar inadvertido. De ahí que su apogeo se produzca en la segunda mitad del siglo. Junto a la *Nova floresta ou silva de varios apoftegmas e ditos sentenciosos* del portugués Manuel Bernardes (1644-1710), que no es sino una larga colección de “ejemplos” ordenados por epígrafes y acompañados de comentario doctrinal, florecen en España recopilaciones como las tituladas *Muerte en vida y vida en muerte* del agustino mejicano Fray Diego Basalenque (1577-1651)²², los *Exemplos de la doctrina christiana* del P. J. E. Nieremberg²³, y otras colecciones de parcidas características²⁴.

EL ITINERARIO DE A. DE ANDRADE Y EL “EJEMPLO” BARROCO EN ESPAÑA

Dentro de este contexto, el *Itinerario historial* del Padre Alonso de Andrade marca, por una parte, el momento de culminación, y por otra el de crisis, del

²¹ “Los árboles qe facen sombra dulz e donosa / son los santos miraclos qe faz la Gloriosa, / ca son mucho más dulzes qe azúcar sabrosa, / la qe dan al enfermo en la cuita ravisosa”; *Los milagros de Nuestra Señora*, en G. de Berceo, *Obras completas*, II, Estudio y ed. crítica de B. Dutton Londres: Tamesis Books, 1971, p. 32. En la P. II del *Prado*, insiste Santoro en lo que su libro tiene de tradición y modernidad: lo ha publicado a ejemplo de Atanasio y otros Padres, “para que el intento que los antiguos tuuieron en que los oyentes se aprouchassen, aora en nuestro siglo se pudiesse en efeto y praticasse”, II, “Al lector” [s.p.].

²² Sobre su figura, cfr. R. Ricard, *La “conquête spirituelle” du Mexique*, Paris, 1933, pp. 17-18; también, del mismo, “Aportaciones”, pp. 203-204.

²³ Se incluyen en *Obras christianas*, 3 vols., Madrid, D. García y Morrás, I, MDCLI, fols. 383r-399r (distribuye los “ejemplos” por temas: Credo, mandamientos, oración, “Padre nuestro”, etc.).

²⁴ Aunque Cristóbal Lozano no escribiera ninguna colección propiamente dicha de “ejemplos”, recordemos que, como observa Ricard, “sus obras religiosas contienen tal proporción de *exempla*, que se han podido constituir, bajo el título de *Historias y leyendas*, dos volúmenes enteros de la colección de Clásicos Castellanos”; “Aportaciones”, p. 205.

“ejemplo” en nuestra historia literaria áurea. Significativamente, su autor es un jesuita toledano que se forma y vive en pleno siglo XVII (1590-1672), y que alterna la predicación con la pluma. De su labor misionera son testigo sus propias obras, donde recuerda su paso por los púlpitos de Castilla, Murcia, Canarias y hasta Berbería²⁵. Escribió numerosos sermones, tratados ascéticos, comentarios místicos, meditaciones, colecciones de “milagros”, hagiografías, etc. Tradujo libros devotos del latín, y continuó los *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* del Padre Nieremberg²⁶. En cuanto a los “ejemplos”, compuso el *Itinerario historial que deve guardar el hombre para caminar al cielo. Disvesto en treinta y tres grados, por los treinta y tres años de la vida de Christo nvestro redemptor, y las virtudes que en ellos exercitó...*, cuya primera edición aparece en Madrid, en 1648²⁷. El autor hubo de dedicar demorada atención a este libro, en cuya redacción trabajaba, según lo confiesa él mismo, ya en 1645²⁸.

A ejemplo de S. Buenaventura, que en el tomo II de sus *Opúsculos* incluye dos trataditos parecidos —*Itinerario espiritual* y Camino para la eternidad—, Andrade dice haber estructurado su libro en treinta y tres “grados” o escalones, en memoria de los treinta y tres años de la vida de Cristo— “camino (*Jn*, XIV, 6) que enseña las sendas que deuemos seguir, y nos endereza por donde hemos de caminar... para llegar a la bienauenturança”—²⁹. Inscrito así el libro en el marco cristológico de la espiritualidad postrindentina, su autor elige el cauce de los “ejemplos” como método de enseñanza y reformación de costumbres. “Para facilitarte más el camino —escribe—, y mostrarte, como en claro espejo, los despeñaderos en que puedes caer y los caminos que se pueden apartar, y el verdadero y real que deues seguir, te refiero en cada grado variedad de historias y sucessos de personas que caminaron por él, para que aprendas de su exemplo y no puedas

²⁵ Cfr. N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti: J. de Ibarra, I, MDCCLXXXIII, pp. 10-11; J. E. de Uriarte-M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús* (1925), I, pp. 182-200.

²⁶ Véase a este propósito A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*. Barcelona: Libr. Ant. de A. Palau, I, 19482, pp. 338b-339b; J. Simón Díaz, *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid: CSIC, I, 19732, pp. 373b-385b; del mismo, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, Madrid: Univ. Pont. de Salamanca-FUE, 1975, I, s.v. “Andrade, Alonso de”, y II, p. 16.

²⁷ Palau documenta seis, todas del siglo XVII: 1648, 1657, s.a., 1678, 1684 y 1687. Nosotros citamos por la primera edición *completa*, que incluye el tomo relativo a la Virgen María, no documentada, al parecer, por Palau ni por Simón Díaz. Al carecer de fecha, algún librero la ha identificado con la tercera edición.

²⁸ En el “Grado II” dice, en efecto, que el P. Andrés Pérez publicó la *Historia de las conversaciones de indios del reyno de México* “el año que esto escriuo de mil y seiscientos y quarenta y cinco”.

²⁹ Creemos que, aparte San Buenaventura, influye en Andrade la *Escala espiritual* de San Juan Climaco, traducida por Fray Luis de Granada (véase en *Vida y obras espirituales*, 3 vols., Barcelona: J. García Infanzón, 1679, III, pp. 590-722). Aparte la macroestructura del libro —30 “peldaños” / 33 “grados”—, ambos coinciden en la visión del camino de perfección como un ascenso en que hay que recorrer diversos “escalones” —así se llaman los capítulos del Climaco, coincidiendo con el cultismo semántico de Andrade: “Grado” (“escalón”)—, en el uso de los “ejemplos”, y en diversos puntos de doctrina, aunque el santo se dirija a monjes y Andrade a los cristianos en general.

perderte en camino tan sendereado y en que a tu vista caminan tantos como ves.”

El plan doctrinal es muy ambicioso: se trata de ayudar al lector a subir a la cima de la perfección por los “grados” —‘escalones’— de las virtudes “que primero deue adquirir, que son la fe, esperanza y caridad, prosiguiendo por las demás, conforme a sus grados, siguiendo la conexión que tienen entre sí para ordenar al christiano este viage”. Cada capítulo se dedica, pues, a un tema, comenzando por una breve exposición doctrinal, a la que siguen abundantes “ejemplos” tomados de la vida de Cristo³⁰, de los santos, o de los hombres que con su conducta ofrecen un documento aleccionador. Frecuentemente, una “Conclusión” hace explícita la doctrina del “grado”³¹. La estructura del *Itinerario* es, pues, artificiosa y simple a la vez: cada año de la vida del Redentor —que, en la práctica, no es una unidad cronológica, sino un pasaje evangélico previamente elegido— da pie para definir un estado de perfección. A su lado, los “ejemplos” explican la doctrina, delimitan su alcance, prueban su veracidad y la corroboran con testimonios fidedignos. De esa manera, Andrade se nos presenta como uno de esos escritores del Barroco que —en palabras de J. A. Maravall— adopta el método de “afirmar un parecer determinado y fundamentar primordialmente su defensa en la elocuencia de una larga serie de ejemplos convenientes a la doctrina sustentada... El ejemplo para estos escritores tiene un valor incondicionado”³².

Según Andrade, toda anécdota de índole religiosa es capaz de servir de base a una enseñanza doctrinal. Ello es cierto hasta tratándose de grandes escándalos y abominaciones, “permitiéndolos así Dios para nuestro exemplo”. En este sentido, tales hechos acaecen en la historia para bien del hombre en general, y se encarnan en literatura para edificación o escarmiento de lectores avisados. Su primer valor, sobre todo tratándose de “milagros”, es, sin embargo, argumentativo —así lo exigían las leyes de la retórica—, como prueba de la verdad de una doctrina, o de la rectitud de un comportamiento moral. Andrade insiste en esta función del “ejemplo”, reiterando fórmulas que la subrayan: “porque acabes de rendirte y creer...”, “para desengañar a los que a tanta luz de razones y decretos de concilios y Santos Padres estauan ciegos...”. De esa manera, el “ejemplo” recobra en sus páginas su función tradicional de prueba “inartística”, cuya relación con la tesis se establece en base a la interpretación, más o menos subjetiva, del escri-

³⁰ Como el plan doctrinal es previo, y los “ejemplos” se buscan después para confirmarlo, a veces faltan éstos en los evangelios; el autor razona entonces sobre hipótesis. Así, hablando de la fe, dice: “Avnque desta virtud no podemos traer exemplos de Christo nuestro redemptor... [podemos aprender sumisión intelectual de su obediencia, cuando rindió su entendimiento] al de los hombres por todo el tiempo de su infancia”.

³¹ Dicha conclusión suele ir encabezada por una fórmula convencional —“En este exemplo aprenderán...”—, o incluso por un epígrafe independiente: “Ponderación desta historia.”

³² “La literatura de emblemas”, p. 161.

tor: *extrinsecus adducuntur in causam*³³. Es, pues, parte de la *probatio*, y pertenece a los “lugares de donde se sacan los argumentos [*floci*] con que principalmente se trata la cuestión”³⁴. Por su naturaleza, se trata de un “argumento de razón”, semejante al de paridad, basándose en la inducción imperfecta en cuanto extrae una conclusión general de un conjunto de experiencias puntuales³⁵. En él “se ve por experiencia executada —dice Andrade— toda la doctrina, y que es verdadera y casi infalible la enseñanza; facilitase lo dificultoso, y házese creíble lo que parecía imposible”.

Junto a este propósito, inspirado en la retórica tradicional, Andrade aduce también sus “ejemplos” con una intención ampliamente catequética, como ilustración del sentido de una doctrina. Ésta, en efecto, “se aclarece más y se ilustra proponiendo ejemplos”³⁶. Ya decía el Padre Ribadeneyra que, cuando dudamos “cómo se ha de entender lo que se manda, por lo que hizieron los santos lo entenderemos”³⁷. De ahí que muchos de estos “ejemplos” se ofrezcan para explicar mejor el alcance de la enseñanza de cada “grado”, proponiéndose como una especie de casuística que ilumina las implicaciones más menudas de un dogma o de un precepto moral. Por eso se insiste tanto en que deben servir “para ver con nuevas ejecuciones delineada la verdad”, para “dar luz”, para ser, en fin, en palabras de San Gregorio, “como las hachas encendidas, que alumbran a los que las llevan, y a los que las siguen y acompañan”.

Dentro de los presupuestos de la religiosidad barroca, que busca conmover a oyentes y lectores sacudiéndolos con la emoción de lo visto y oído³⁸, Andrade escribe su *Itinerario* “porque la experiencia le ha enseñado que no ay cosa que más mueua los coraçones de los hombres que los exemplos de otros hombres, porque, si son de santos, los mueuen a ser santos, y si de pecadores castigados por sus vicios, los aterran y mueuen a escarmiento”³⁹. Estamos ante una pedagogía

³³ Quintiliano, *Inst. or.*, 5, 11, 1; para la doctrina de Cicerón (*De inuentione*), la *Rhet. ad Herennium* y la retórica helenística, *cf.* G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World. 300 B.C. - A.D. 300*, Princeton: Princ. Univ. Press, 1972, pp. 116 y 222. Sobre el origen aristotélico-isidoriano de la demostración “artística”/“sin arte”, *vid.* E. R. Curtius, *Literatura europea*, II, pp. 639-640.

³⁴ Fray Luis de Granada, *Retórica eclesiástica*, pp. 509b-510a.

³⁵ “El ejemplo —escribe J. A. Maravall— tiene la fuerza de aquello sobre lo que puede alcanzarse una comprobación empírica... Es un ‘caso’ moralmente válido válido para un conocimiento generalizado de tipo inductivo, aunque lógicamente esté muy distante de llegar a ese nivel de validez”; “La literatura de emblemas”, p. 168. En nuestro Siglo de Oro expresan estas ideas C. Suárez, S. J., *De arte rhetorica* [1568], Hispali: A. Escruano, 1573, fol. 23v; B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio* [1642], ed. E. Correa Calderón, 2 vols., Madrid: Castalia, 1969, II, pp. 86-87, y otros.

³⁶ Fray Luis de Granada, *Retórica eclesiástica*, p. 538a.

³⁷ *Flos sanctorum, o Libro de las vidas de los santos* [1599], 4 vols., Barcelona: V. Suria, I, 1688, “Al christiano lector” [s.p.].

³⁸ A. Soria Ortega, *El Maestro Fray Manuel Guerra y la oratoria sagrada de su tiempo*, Granada, Universidad, 1950, pp. 105-112; E. Orozco, *El teatro y la teatralidad del Barroco (Ensayo de introducción al tema)*, Barcelona: Planeta, 1969, p. 144.

³⁹ Como se ve, la argumentación es válida por igual para probar la utilidad de la historia y del género literario que analizamos.

basada en el “ejemplo” como relato conmovedor, que convence al entendimiento y enardece la voluntad, logrando de esa forma, como decía Suárez de Figueroa, que “osemos con más seguridad (como pilotos prácticos) entrar en los no antes sulcados piélagos o caminadas sendas de la vida”⁴⁰. En la mente de Andrade, es muy distinto ser buen teólogo que buen cristiano: para lo primero basta la inteligencia; para lo segundo hay que añadir el encendimiento del corazón⁴¹. Y si es cierto el dicho de Esteban de Besançon según el cual *plus movent exempla quam praedicatio subtilis*, acierta el jesuita —como observa Fray Juan Ponce de León en la “Censura” al *Itinerario*— proponiendo en su libro “muchos y buenos exemplos, que muevan los ánimos de los fieles al servicio de las dos Magestades”⁴².

Lo principal es encontrar un cauce de difusión doctrinal dotado de eficacia. Para el pensamiento barroco, ello puede lograrse “en vna de dos maneras: o en doctrina, o en exemplos”⁴³, siendo la segunda una vía más sencilla y directa que la pura teorización. Todos sabían, por las *Colaciones* de Casiano, que una de las formas principales de que se sirve Dios para llamar a los hombres es el “ejemplo” —*species praecipua vocationis*—, lo que da idea de su dignidad. ¡Qué lejos estamos, desde luego, de la desnuda contemplación del místico, que quiere desasirse de toda instancia intermedia para establecer un contacto directo con la Divinidad! Con actitud típica de lo que H. Hatzfeld llamó “lejania del misterio”⁴⁴, Andrade defiende la eficacia del “ejemplo” alegando la curiosidad humana, que gusta conocer los hechos del pasado. En estos relatos edificantes, a vueltas de lo dulce de la anécdota, se asimila lo sólido de la doctrina, encendiéndose los lectores “en viuos deseos de imitarlos”⁴⁵. Por otra parte, muchos “ejemplos” ofrecen testimonios directos de lo acaecido, “y no se puede negar —como dice Andrade— sino que mueue mucho más el que dize: «Yo lo vi», «yo lo toqué», «por mí passó», y «yo lo experimenté», que el que dize: «Assí lo oí dezir», «assí me lo contaron»; y más quando el experimentado es persona digna de crédito”.

⁴⁰ *El pasagero. Advertencias utilissimas a la vida humana* [1617], ed. de F. Rodríguez Marín, Madrid: Renacimiento, MCMXIII, p. 4.

⁴¹ Lo mismo dice Alonso de Villegas: La erudición y pericia de la Escritura “puede hazer a uno buen theólogo, y no buen christiano...; para esto aprovecha en gran manera leer y meditar en las vidas de los santos”; *Flos sanctorum y historia general, en que se escribe la vida de la Virgen sacratissima, madre de Dios y señora nuestra, y las de los santos antiguos, que fueron antes de la venida de Salvador al mundo*, [158-1603], Barcelona: T. Piferrer, 1775, prólogo [s.p.].

⁴² Censura de 10 de abril de 1647.

⁴³ J. B. Santoro, prólogo a *el Prado espirital*, I [s.p.].

⁴⁴ *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1955, pp. 331-349.

⁴⁵ En el fondo, este argumento coincide con el del prólogo de don Juan Manuel al *Conde Lucanor*, basado en la práctica de mezclar azúcar con la medicina para el hígado: “Et por el pegamiento que el figado a de la cosa dulce, en tirándola para sí, lieua con ella la melezina quel a de aprouechar”; *Obras completas*, ed. de J. M. Blecua, Madrid: Gredos, 1983, II, p. 28.

En cualquier caso, “las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran”⁴⁶. “Mucho hazen las palabras —puntualiza el jesuita, siguiendo a San Gregorio—, pero mucho más el exemplo, como mueve más la hermosura vista que la oída y la pintada con los matices de la lengua.”⁴⁷ La sensibilidad barroca de Andrade insiste en el valor de estos relatos basándose en su plasticismo, que los constituye en imágenes de la verdad⁴⁸, “porque la pinta con vivos colores, y la representa a los ojos con tanta claridad en los sucessos y experiencias como si la tuvieran presente”, hasta grabarla indeleblemente en la memoria⁴⁹. Así podemos comprender el entusiasmo del escritor, que aplica a los “ejemplos” las más brillantes metáfora elativas, llamándoles lluvia fecundante, semillas que fructifican, norte de navegación, atalayas de fuego, sol que ilumina el camino, balas que penetran el corazón, mesa bien abastada y medicina infalible. Su *Itinerario* es, en fin, “botica general..., en que se hallarán medicinas para todas las dolencias del alma, y estas no comoquiera buenas, sino experimentadas en muchos a quien han sanado, y, vsando dellas en la cantidad y ocasión que conviene y ellos las vsaron, alcanzarán la salud espiritual que desean”.

En la Edad Media se pensaba, sin embargo, que el uso del *exemplum* debía reducirse a la predicación popular. Así lo decía Humbert de Romans en el *Liber de dono timoris*: “Únicamente se deben aducir para enseñanza de los espíritus sencillos.”⁵⁰ En nuestra literatura barroca se recuerda, por el contrario, el caso de Cleóbulo Ambraciota, sabio que toma una heroica resolución tras la lectura de “ejemplos”; el de San Agustín, que se convierte leyendo la vida de San Antonio Abad; el de los caballeros y damas romanos que abrazan el cristianismo por idéntico motivo; el de Santo Domingo de Guzmán y Santo Tomás de Aquino, que disfrutaban leyendo los “Prados espirituales”; la crisis de San Columbino, y, sobre todo, la de San Ignacio de Loyola, que emprenden una vida de perfección conmovidos por la lectura de hagiografías. Andrade, que cita esos mismos hechos, concluye: “Si en tan ilustres varones hizieron tales efectos los exemplos, ninguno diga que son para los rústicos solos y para la gente ignorante, pues ningunos [ay] de mayores ingenios que los dichos, ni más sabios o auisados”. La

⁴⁶ *Magis mouent exempla quam verba*, escribió, por su parte, el obispo don Gil de Zamora ya en el siglo XIII; *De preconiis Hispaniae*, Madrid: CSIC, 1955, pp. 3-4. También Ribadeneyra afirmaba, en 1599, que “es más excelente modo de enseñar con obras que con palabras”; *Flos sanctorum*, “Al christiano lector” [s.p.].

⁴⁷ Ideas parecidas en el *Flos sanctorum* de A. de Villegas, prólogo [s.p.], y en E. Dolz del Castellar, *Año virgíneo*, 4 vols., Madrid: A. González de Reyes, 1716, II, p. 9.

⁴⁸ Luis Vives, en el libro II de su *De causis corruptarum artium*, había escrito: *Historia est imago veritatis; lo cita Andrade en Itinerario* (I, p. 2a).

⁴⁹ *Memoriae firmitus quam verba commendantur*, dice San Gregorio en el prólogo a los *Diálogos*. Véase sobre este punto J. Berlioz, “Le récit efficace. L'exemplum au service de la prédication (XIII^e-XV^e siècles)”, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, I (1980), pp. 113-146.

⁵⁰ A. Borlenghi, *La struttura e il carattere della novella italiana dei primi secoli*. Milano, 1958, p. 2; W. Krömer, *Formas de la narración-breve*, p. 30.

espiritualidad barroca eleva así el “ejemplo” a lectura provechosa para todas las inteligencias, con lo que su papel como cauce de difusión de las ideas religiosas adquiere máxima relevancia.

Los espíritus más cultivados encontraban, sin embargo, un grave reparo a su aceptación indiscriminada. Para ellos, muchos relatos de Simeón Metafraste, Surio, Gautier de Coincy o Vicente de Beauvais no pasaban de ser consejas sin fundamento. Así lo había afirmado Melchor Cano en el siglo XVI: “Con sentimiento lo digo, y no con ánimo de agraviar: con mucha más severidad están escritas por Laercio las vidas de los filósofos que por los cristianos las vidas de los santos.”⁵¹ El propio Cardenal Baronio se lamentaba de la ligereza con que se aceptaban los más disparatados relatos edificantes, creyendo cuentos de viejas y rumores vulgares (*aniles fabulae et vulgi rumores*)⁵². No creemos, sin embargo, que ello se debiera tan sólo a la piedad indiscreta, o a la credulidad de la época. Al igual que sucedía con los anacronismos arquitectónicos y suntuarios de los cuadros del siglo XVII, el español de entonces se fijaba menos en la veracidad de los “ejemplos” que en su poder de edificación. Como decía San Francisco de Sales, citando un conocido texto de San Pablo, “la caridad cree muy gustosamente todas las cosas [I Cor, XIII, 4, 7], y no piensa precipitadamente que la estén engañando”⁵³. En cualquier caso, no le faltaba razón a María Rosa Lida cuando descubría una profunda relación —en cuanto a invención, disposición y transmisión— entre el cuento de formulación literaria remota y los “ejemplos” y “milagros” de nuestro siglo barroco⁵⁴.

Esa falta de veracidad llevó al Papa Urbano VIII a promulgar un decreto en 13 de marzo de 1625 —ampliado en 5 de julio de 1631, y confirmado en 5 de julio de 1634—, prohibiendo la atribución a Dios de cualquier tipo de milagros o favores sin aprobación expresa de la autoridad eclesiástica⁵⁵. Como la mayoría de los autores de ejemplarios de su tiempo, nuestro escritor adopta ante tales disposiciones una curiosa postura: aceptando los “ejemplos” y “milagros” tradicionales, procura dotarlos de respetabilidad acumulando citas marginales, a la vez minuciosas y confusas. Con frecuencia, tales citas son poco exactas⁵⁶, indirectas, o

⁵¹ *De locis theologicis*, XI, 6 (ed. cit., pp. 287a-304b); la traducción es de J. Mir, *El milagro*, Madrid: Libr. Cat. de G. del Amo, 1895, p. 210b.

⁵² *Annales eccl.*, 12 vols., Romae, MDLXXXVIII-MDXCIII, I, *In praefat.*

⁵³ *Oeuvres de Saint François de Sales*, t. XII, *Letters*, II, n°CCXXIX, pp. 306-313 (carta fechada en 5-X-1604). De ahí el error de suprimir “ejemplos y narraciones” de los libros de la época, lo que supone desmontar una parte de su aparato probatorio; véase *vgr.*, la “Advertencia” a la ed. de la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* [1640], de J. E. Nieremberg, Madrid: Apostolado de la Prensa, 1942, que padece esa lamentable amputación.

⁵⁴ M.ª Rosa Lida, “El cuento popular hispanoamericano”, p. 63.

⁵⁵ Andrade se hace eco de ellos en la “Protestación del avtor” de su *Itinerario*.

⁵⁶ Así, al citar a San Antonino de Florencia, omite el libro a que se refiere (I, p. 31b); alude a Baronio por la abreviatura “Bart”, sin título de libro (*ib.*, p. 38a); se refiere a Tilmanno Bendembraquio como “Tim. Bren.” (*ib.*, p. 30a), etc.

basadas en fuentes escasamente rigurosas, como Plinio, la virgen Bandonina, Sozomeno o Pedro de Palude. A veces se basan tan sólo en tradiciones populares, como la del caballero salvado de la muerte, que manda tocar una campanilla por las calles de Valencia para exhortar al arrepentimiento —“es caso muy notorio en aquella insigne ciudad”, dice Andrade por toda justificación—. Tan modesto nivel de exigencia nos hace dudar incluso de la veracidad de los hechos que el propio escritor afirma haber presenciado⁵⁷, o que, por tratarse de acontecimientos contemporáneos, se corroboran con testigos de primera mano, “siguiendo las pisadas de San Gregorio y de San Pedro Damiano y de otros santos que escribieron los de sus tiempos”. Con parecida reserva hemos de encarar sus alardes de erudición, siempre en procura de una imposible fundamentación científica. La postura de la Compañía a este respecto la había formulado en 1637 el rector del Colegio Irlandés de Sevilla, Padre Antonio de Quintanadueñas: “Los predicadores y escritores son deudores a los ignorantes y a los sabios; con aquellos se à de acomodar, a aquestos à de satisfacer. Para acomodarme a los primeros, escribo lisa y sinceramente las vidas destes santos, sin mezclar puntos de erudición, sin interrumpir su hilo con testimonios latinos, sin averiguar o provar en ellos sus patrias y otras cosas singulares. Para satisfacer a los segundos..., apoyo con autoridades, antigüedades, letras divinas y humanas, y, quando es necessario, con razones, todo lo singular que é dicho”⁵⁸.

Nada de esto impide, sin embargo, que los “ejemplos” de Andrade sean con frecuencia modelo de amena lectura, que cumple conscientemente el ideal horaciano de *delectare et prodesse*⁵⁹. En este sentido, el *Itinerario* comparte con los “Prados espirituales” su carácter de “lección varia y sabrosa y gustosa... de cuentos breues, sabrosos, y claros y fáciles, de cosas peregrinas y raras⁶⁰. Curiosamente, las características literarias de estos relatos no son homogéneas, dependiendo en buena parte de las fuentes utilizadas. El argumento se desarrolla siempre sobre datos de carácter narrativo, omitiéndose las digresiones doctrinales, e incluso seleccionándose los hechos desde la perspectiva de su capacidad probatoria, moral o catequética⁶¹. A ello hay que añadir la “retórica del patetismo”, que

⁵⁷ Vgr., el “ejemplo” del caballero que viene del más allá a devolver la fama que había quitado en vida al obispo de Tenerife —él estuvo allí en 1632—; igualmente, el del joven a quien maldice su propia madre, o el del estudiante que paga con la vida un juramento falso.

⁵⁸ *Historia de los santos natvrales de Sevilla y sv arzobispado*, Sevilla: F. de Lyra, 1637, “Razón del assvnto”, [s.p.].

⁵⁹ Horacio, *Ars*, 343-344. Véase a este propósito A. García Berrio, *Formación de la teoría literaria moderna. 1. La tópic horaciana en Europa*, Madrid, CUPSA, 1977, pp. 331-375; del mismo, *2/ Poética manirista. Siglo de Oro*, Murcia, Universidad, 1980, pp. 423-481.

⁶⁰ J. B. Santoro, prólogo a *El Prado espiritual*, I, [s.p.].

⁶¹ De ahí que, siguiendo el consejo de San Pablo en *Ef. V, 6; I Cor. II, 1, 4 y 13*, etc., se evite también todo exceso ornamental y retórico. “Las vidas de los santos —advierde Ribadeneyra— hanse escrito más para satisfacer al consuelo de los devotos que al gusto de los curiosos, que en estos tiempos estiman más la vana ojarasca de las palabras cultas que el sazonado fruto de los virtuosos ejemplos”; *Flos*

busca conmover prodigando interrogaciones, exclamaciones, apóstrofes, imprecaciones, transiciones efectistas, situaciones sentimentales, etc. Todo se somete, en fin, a una lógica sin matices, por la que la salvación o condenación de los personajes deriva irremisiblemente de la calidad moral de sus hechos⁶².

A pesar de todo, algunos de estos “ejemplos” alcanzan notable calidad literaria. A veces, una metáfora culterana eleva inesperadamente el estilo⁶³, una paradoja suspende la atención del lector, un diálogo rápido dramatiza el relato, la narración en primera persona le da inmediatez, el presente histórico actualiza situaciones, la yuxtaposición de oraciones precipita la exposición, etc. Por encima de todo, destaca el ansia barroca de exhibir un mundo de maravillas, poniendo de relieve “más lo que admira que lo que edifica, y más los milagros que las virtudes”⁶⁴. Las expresiones que subrayan este propósito son continuas: “marauillosa cosa”, “rara marauilla”, “marauillosa vida”, “marauillosa conuersion”... En los “ejemplos de rigor” —aquellos en que resplandece la justicia divina con castigos fulminantes— aparecen almas en pena, demonios, llamarradas, muertes violentas, y cuanto puede sobrecojer el espíritu del pecador. Sirva de prueba el “ejemplo” del joven incontinente, a quien arrebatada de improviso un demonio, “auiéndole traído arrastrando por la sala, dándole muchos bocados, sin poder defenderse; vltimamente le cortó la cabeça, y, bañado en su sangre, salió con ella en la boca por la puerta lleuándosela como trofeo de la victoria”. Los efectos que tales pormenores causan en el lector son los mismos que describe Andrade respecto de los personajes que actúan de espectadores en sus historias, los cuales “quedan atónitos y casi sin pulsos, de ver delante de sus ojos tales desastres”, pues lo que sucede “pone admiración y espanto a todos”.

Dentro de su variedad⁶⁵, el “ejemplo” de Andrade coincide bastante, en cuanto a estructura, con los de otros escritores del Barroco. Según S. Basteiman, el *exemplum* medieval se articulaba en cuatro niveles significativos: narración (la anécdota), interpretación (el comentario), praxis (la parénesis) y anagoge (la

sanctorum, “Al christiano lector”, [s.f.]. “Lo mejor es que sea de ordinario tersa la narración”, resume el franciscano Fray Francisco de Ameyugo, *Rethórica sagrada y evangélica*, [1667], Zaragoza, I. de Ybar, 1670, p. 41.

⁶² H. J. Neuschäfer hace notar cómo es propio del *exemplum*, ya desde la Edad Media, lo inevitable del desenlace, más que el análisis psicológico o la descripción de ambientes; *Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwedde zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München, 1969, p. 52.

⁶³ *El novicio de Tournai, por ejemplo, oye que una joven le incita a volver al mundo, “rematando el razonamiento con lágrimas, gotas de agua que, aunque tiernas, suelen hazer mella en el más duro pedernal”.*

⁶⁴ P. de Ribadeneyra, *Flos sanctorum*, “Al christiano lector”, [s.p.]. Sobre el carácter barroco de este fenómeno, cfr. E. Caldera, “El manierismo en San Juan de la Cruz”, *Proh.* 13 (1970), pp. 333-355.

⁶⁵ M.ª J. Lacarra constata que la crítica —A. Jolles, P. Zumthor, W. Pabst, W. Krömer, H. R. Jauss...—, ante la compleja diversidad del *exemplum*, elude su caracterización morfológica; “*El Libro de los gatos...*”, p. 24.

finalidad escatológica)⁶⁶. Todos ellos se dan igualmente en el “ejemplo” barroco, y más concretamente en el de Andrade, que adopta en los casos mejores esos mismos niveles —recuérdese la disputa, de estirpe claramente medieval, entre el arzobispo Gregencio y el judío Herbán, o la vida y martirio de D.^a Julia Nayto, mártir del Japón (+ 28-III-1627)—. El rasgo decisivo radica siempre en el momento climático, punto de inflexión en que el relato deriva hacia el desenlace ejemplar. Fray Francisco de Ameyugo lo definía en 1667 como “el punto donde se ha de hazer el reparo para sacar el concepto”⁶⁷. Andrade suele destacarlo cuidadosamente, para dar todo su efectismo a la conclusión. Recordemos, *vgr.*, el momento de *suspense* provocado por el silencio general en el “ejemplo” de Gregencio, o el del temeroso anochecer en que el cadáver del clérigo lascivo llora sus pecados. A veces, el clímax viene marcado por una frase desencadenante: así, la honesta señora que se ve acosada por un disoluto enamorado no halla auxilio entre sus propias criadas: “todas se hizieron sordas a las voces de su ama; *pero ayudóla Dios*”⁶⁸, cuyo poder imploró de lo íntimo de su corazón, porque, al mismo tiempo, apareció en aquel aposento vn perro fieríssimo...”; inmediatamente viene el desenlace y la lección⁶⁹.

Uno de los mayores atractivos del libro de Andrade es la variedad de su universo anecdótico, que forma en el más estricto sentido de la palabra una verdadera “silva de varia lección”. Allí encontramos disputas de cristianos y judíos, conversaciones de gentiles, heroísmos de cautivos, resurrecciones de muertos, llamadas del más allá, renunciadas a reinos temporales, castigos de crímenes, ventas de almas al diablo, violaciones de doncellas y prodigios de misericordia. En ocasiones, aparecen historias de rancio abolengo literario, como el “ejemplo” del judío José, que recuerda *El mágico prodigioso* de Calderón; el de la “ronda del galán”, con un tema parecido al del soneto de Lope⁷⁰; la leyenda de San Huberto, al que se le aparece un ciervo con la cruz entre los cuernos, etc. De acuerdo con la retórica del género, los personajes son siempre prototípicos, sacrificándose el perfil individual a la ejemplaridad del caso. Ello explica que cuantos sirven de base a una misma lección sean, hasta cierto punto, intercambiables. Así sucede, por ejemplo, en el relato de la viuda de Valencia, escrito para demostrar “que las oraciones de los padres aprovechan a los hijos”, en el que la figura de la madre podría protagonizar todos los “ejemplos” que sustentan la misma tesis. También

⁶⁶ “Le récit exemplaire. Parole, fable, roman à thèse”, *Poétique*, 32 (1977), pp. 468-484; M.^a J. Lacarra, loc. cit., p. 30.

⁶⁷ *Rethórica sagrada*, p. 41.

⁶⁸ He ahí la frase climática, que anuncia un desenlace providencial.

⁶⁹ Sobre la importancia del momento climático en el *exemplum*, véase H. Tiemann, *Die Entstehung der mittelalterlichen Novelle in Frankreich*, Hamburg, 1961, p. 7; A. Borlenghi, *La struttura*, pp. 22 ss.; W. Krömer, *Formas*, pp. 31, 41, 43-44, etc.

⁷⁰ Vid. C. Cuevas, “El tema sacro de la ronda del galán (¿Fray Luis fuente de Lope?)”, *Academia literaria renacentista. I. Fray Luis de León*, Salamanca, Universidad, 1981, pp. 147-169.

la pintura de situaciones aparece estereotipada por la selección de unos datos que sólo buscan dar eficacia a la lección moral. Así, los pecadores reciben *repetidos avisos* del cielo, los religiosos prueban su virtud *en momentos críticos*, los condenados aparecen *cuando su testimonio puede causar mayor impacto*, las vírgenes defienden su virtud *en situaciones límite...* Cualquier lector atento percibe, por detrás de esos rasgos superficialmente diversos, un sometimiento uniforme a la doctrina que han de sustentar.

Algo parecido sucede con la conexión entre anécdota y moraleja. Muchos “ejemplos” podrían servir de base a enseñanzas diversas, y sólo su inclusión en un “grado” concreto selecciona la que interesa. Así, el “ejemplo” de la conversión del judío José podría, en principio, demostrar la “protuvia” hebraica, el amor de Dios, la pertinacia del hombre en sus errores, el valor del sufrimiento, etc.; pero Andrade destaca la lección que quiere sacar apoyándose en un imperativo categórico: “Últimamente, carga el peso de la consideración en la necesidad de la fe, que es el blanco a que aora tiramos”. En este sentido, abundan en el *Itinerario* los relatos de sentido polivalente, que por eso mismo necesitan de una exégesis aclaratoria. El escritor dirige entonces la atención del lector hacia los puntos más significativos del “ejemplo”, con fórmulas como “mira con atención”, “considera otrosí”, “mira otrosí”, “carga el peso de la consideración en”, etc. De esa manera, el “ejemplo” va precisando su sentido, señalando hacia un horizonte intencional —*id quod intenderis*, en palabras de Quintiliano (5, 11, 6)— al que todos sus elementos están subordinados⁷¹. No faltan, en fin, a lo largo del relato breves consideraciones dogmáticas o morales, o incluso aforismos y refranes, que constituyen moralejas secundarias. El final es, en ocasiones, una parénesis en la que Andrade exhorta al lector a llevar a la práctica lo aprendido: “Vive de tal suerte que esta hacha de la fe esté siempre viua en ti”; “no esperes otro maestro que la Reyna de los Ángeles; sigue sus pisadas...”; “mira cuánto te importa perdonar a los tuyos”, etc.

CONCLUSIÓN

A la vista de lo dicho parece claro que, al término de la Edad Media, el *exemplum* como cauce de difusión de doctrina religiosa no desaparece en nuestra literatura. Muy al contrario, aunque un sector del catolicismo español renacentista desconfíe de su conveniencia, siguen editándose los ejemplarios antiguos y redactándose otros nuevos. A llegar el siglo XVII, la sensibilidad barroca relanza

⁷¹ S. J. Kahrl, “Allegory in Practice: A Study of Narrative Styles in Medieval *Exempla*”, *MPhil*, 63 (1965-1966), pp. 105-110; H. Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de literatura*, [1960], 3 vols., Madrid: Gredos, 1966-67, 68, 1, pp. 354-355.

el género a todos los niveles, haciéndole conocer momentos de esplendor. Autores de polianteas, novelistas y dramaturgos recurren sin empacho a los “ejemplos” como fuente de inspiración. Los predicadores buscan en tratados ascéticos, hagiografías, *flores sanctorum*, “Prados espirituales” y ejemplarios relatos adecuados a sus necesidades⁷². También la historia, profana y eclesiástica, así como la Biblia y los clásicos grecolatinos, les sirven de fuentes. Muchos de estos “ejemplos” se repiten hasta la saciedad, llegando a conocimiento de todos. Recuérdese, sin ir más lejos, la historia del prestamista, el deudor y el báculo, que sirve a Sancho Panza para resolver un arduo problema de gobierno en la ínsula Barataria, confesando “que él había oído contar otro caso como aquel al cura de su lugar”⁷³. Lo mismo sucede con el del bandido que se salva por rezar diariamente un avemaría, relato que corre por los púlpitos españoles desde tiempos de San Vicente Ferrer a mediados del siglo XVIII⁷⁴. A veces, ciertos predicadores, para dar interés a sus sermones, ponen en acción un “ejemplo” como sucede con Gracián cuando lee desde un púlpito valenciano una carta que le ha llegado del infierno⁷⁵. Otras veces, se hacen protagonistas de “ejemplos” mostrencos, fingiendo que les han sucedido a ellos: tal es el caso del que cuenta la salvación, por intercesión de María, de una señora que había caído en su infancia en un desliz carnal, predicado por Dolz el 16 de mayo de 1683, incluido por el jesuita Padre Tardío entre los que él había presenciado, e impreso por el propio Dolz en su *Año virgíneo* (1686-1688)⁷⁶.

Oídos o leídos con avidez por personas de toda condición, estos “ejemplos” corren luego de boca en boca, sometidos a un verdadero proceso de “tradicionalidad” que los modifica y enriquece en diversa medida. “Yo puedo testificar — escribe el propio Andrade—, no de oídas, sino de vista, que a muchos grandes señores, criados en la prima de la discreción del mundo, obispos, doctores, inquisidores, dignidades, religiosos y personas de todos estados —la nata de la república—, han movido los exemplos.” Sus autores hacen lo posible por convertirlos en materia de conversación, para que, por vía oral, lleven su mensaje reli-

⁷² Para la relación entre “ejemplo” y oralidad, *cfr.* A. Deyermond, “La literatura oral en la transición de la Edad Media al Renacimiento”, *Edad de Oro*, Madrid, Univ. Autónoma, 1988, p. 29; F. Cerdán, “El sermón barroco: un caso de literatura oral”, *ib.*, p. 63.

⁷³ *Quijote*, II, 45; Sancho debió de oír este “ejemplo” en un sermón de San Nicolás de Bari, a quien aparece atribuido en la *Leyenda dorada* de Jacobo de Vorágine (2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1982, I, pp. 41b-42a). También el “ejemplo” CLXV de *El libro de los exemplos* de Clemente Sánchez Vercial recoge este relato; véase F. Rodríguez Marín, *Quijote*, ed. crítica, Madrid: Atlas, MCMXLVIII, tomo VII, p. 19, n.º 28; R. Ricard, “Los vestigios de la predicación contemporánea en el *Quijote*”, *Estudios*, p. 271.

⁷⁴ E. Dolz del Castellar, *Año virgíneo*, II, p. 8 (ed. de 1716).

⁷⁵ Véase el relato, pormenorizado y discutido, en M. Batllori, “Baltasar Gracián en su vida y en sus obras”, *Obras completas*, ed y est. preliminar de— y C. Peralta, Madrid: BAE, 1969, I, pp. 35-36 y 92-94.

⁷⁶ E. Dolz, *op. cit.*, pp. 147-148.

gioso a todo tipo de personas. Así lo recomienda el autor del *Itinerario*, pidiendo a sus lectores que los cuenten a menudo, “y, como buen medicamento, los traigan siempre a mano para usar dellos en todas ocasiones, haziendo copiosa prouisión de este manjar tan sustancial y saludable de los exemplos y historias de los santos, haziendo tiempo con destreza, assí para la propia vtilidad, como para la edificación de los próximos”.

No cabe duda de que, de acuerdo con estas recomendaciones, en las largas veladas hogareñas de nuestro siglo barroco, reunida la familia —esposos, hijos, criados...— al amor de la lumbre en invierno, o a la grata sombra de los árboles en verano, se gastaría el tiempo en la lectura del *Flos sanctorum*, el *Prado espiritual*, o alguna colección de relatos edificantes del tipo del *Itinerario*⁷⁷. Para ello se componían tales libros, como afirma Juan Basilio Santoro: “Me determiné de escriuir algún libro pequeño y manual de cuentos breues, sabrosos y claros y fáciles, de cosas peregrinas y raras..., para que los niños y las donzellas los lean, y, leyendo, se recreen en ellos y los fixen en su memoria, y después, quando en sus honestas conuersaciones vinieran a tratar de alguna virtud, hallen exemplos della, y con ellos se enciendan en vehemente desseo de imitarlos.”⁷⁸ De esta manera, por un proceso de capilaridad, los “ejemplos” sirven de cauce a los más importantes aspectos del dogma y la moral. En este sentido, su papel divulgador es decisivo. No se trata ya de iluminar la inteligencia de unos pocos teólogos profesionales, sino de cimentar la vida religiosa de todo un pueblo. He aquí un tema que valdría la pena investigar a fondo desde la perspectiva de la historia literaria y de la sociología de la literatura. Los resultados de ese estudio compensarían con creces el esfuerzo a él dedicado.

CRISTÓBAL CUEVAS
Universidad de Málaga

⁷⁷ Así lo dice M. Chevalier, hablando de relatos breves populares en general: *Cuentecillos tradicionales en la España del Siglo de Oro*, Madrid: Gredos, 1975, pp. 15 y 17.

⁷⁸ *Prado espiritual*, prólogo, I, [s.p.].

LOS FRAILES DEL SANTO EVANGELIO

EL EREMITISMO FRANCISCANO EN EXTREMADURA*

Desde el último cuarto del siglo XIV se evidencia en la vida regular castellana un talante de inquietud y búsqueda de nuevos caminos. Las instituciones monacales rehacen su reclusión primitiva de cuño cluniacense o cisterciense, asumen un ascetismo de tipo cartujo y recomponen sus cuadros en forma de congregaciones centralizadas, emuladoras de las órdenes mendicantes. A lo largo de los siglos XV y XVI el monacato hispano tiene una nueva imagen de rigidez disciplinar, uniformidad institucional y unidad nacional. Las congregaciones de Observancia de San Benito de Valladolid, la Reforma del Cister y sobre todo la Orden Jerónima son los exponentes y protagonistas de esta nueva configuración que su-

*En este trabajo se citan por sigla o abreviadamente las publicaciones siguientes:

ALA = *Archivo Ibero Americano. Revista de Estudios Históricos*. Madrid.

BD = *Bullarium Fratrum Ordinis Minorum Discalceatorum*, I (Matriti, 1744).

BF, n.s. = *Bullarium Franciscanum*. Nova Series, I-III (Ad Claras Aquas, Quaracchi-Firenze, 1929-1949).

Castro, *Árbol* = Jacobo de Castro, *Árbol Cronológico de la provincia de Santiago*. Primera parte. Salamanca, 1722.

Crónica = *Crónica de la provincia franciscana de Santiago*. Madrid, 1214-1614.

EF = *El Eco Franciscano*. Revista religiosa. Santiago de Compostela.

DHEE = *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, I-V. Madrid, 1972-1987.

Firmamentum = *Firmamentum Trium Ordinum Beatissimi Patris Nostri Francisci*. Parisiis, 1512.

García Oro, *Cisneros* = J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid, 1971.

Gonzaga, *De origine* = *De origine Seraphicae Religionis*. Romae, 1587.

Torrubia, *Chronica* = J. de Torrubia, *Chronica Serafica*, IX. Roma, 1757.

Wadding, *Annales* = L. Wadding, *Annales Minorum*, XV, ed. Ad. Claras Aquas, Quaracchi-Firenze, 1933.

pone un corte profundo con el pasado medieval del monacato hispano. Es un largo proceso que arranca del reinado, profundamente reformativo de Juan I de Castilla (1379-1390), se consolida definitivamente con la monarquía de los Reyes Católicos (1475-1517) y se hace un cuadro político y estrategia contrarreformista bajo Felipe II (1556-1598).

En la órdenes mendicantes se recorre un camino teóricamente paralelo, pero realmente muy dispar. Nacen brotes eremíticos en los decenios finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XV, que llegan a crear cuerpo en pequeñas "familias" o congregaciones, de ámbito regional, con una pujante originalidad en la organización de la vida doméstica, de la práctica ascética y de la labor ministerial y misionera. A mediados del siglo XV son forzadas a asumir un estilo de vida más disciplinar y centralista por la implantación desde los poderes eclesiásticos y reales de las congregaciones de observancia que normativamente deben absorberlas, si bien respetando sus peculiaridades. Es una política autoritaria que no triunfa enteramente. La obligada uniformidad se rompe con facilidad y revive el particularismo eremítico con fuerte arraigo regional.

Estas páginas se van a referir a un ejemplo muy concreto. Un brote eremítico franciscano que arraiga en una de las parcelas de la provincia franciscana de Santiago, distrito correspondiente al antiguo Reino de León. La ubicación histórica del fenómeno es la siguiente. De un primer brote eremítico gallego, nacido por los años de 1390 en las Rías Bajas y muy pronto extendido a Portugal y a Asturias, salta y arraiga a la lejana Extremadura una nueva familia eremítica de gran fuerza y originalidad que gusta de llamarse del *Santo Evangelio*. Con el nombre de "frailes del Capucho", como los llama la gente, y de "frailes del Santo Evangelio", como ellos mismos prefieren titularse, constituyen probablemente la institución religiosa que más se identificó con las gentes extremeñas. Pero estas páginas quieren tan sólo recoger el singular panorama de su espiritualidad durante los decenios centrales del *Siglo de Oro*. Él puede decirnos hasta qué punto las vivencias concretas responden a las teorías de los libros.

1. CONVENTOS Y ERMITAS FRANCISCANAS EN EXTREMADURA

El eremitismo gallego no fue flor solitaria. Otras parcelas de la variada provincia de Santiago ofrecen el mismo fenómeno. Asturias se siente tocada por los fervores eremíticos y reformistas¹. En la zona leonesa y zamorana surgen también oratorios franciscanos que no llegan a prosperar². Un nuevo oasis de fran-

¹ *Bullarium Franciscanum* (=BF), VII (Romae, 1904), nn. 1128, 1469, 1108a.

² Nos referimos a los de Cervaria y Purrieda, cuya fundación fue aprobada por bulas pontificias de 4 de agosto de 1403. BF, VII, nn. 943, 944.

ciscanismo rural comienza a brotar oscuramente en tierras de Extremadura. Los conventos y los eremitorios surgen en estas tierras casi yermas a decenas, como su vegetación pastoril. Conventuales, observantes ermitaños y su réplica femenina se hacen presentes en todas las poblaciones. Una institución sin embargo hará resonar su nombre sobre todos los otros grupos: la *Familia del Santo Evangelio*. Veamos el panorama de sus primeros brotes.

Extremadura era en la segunda parte del siglo XV un inmenso yermo salpicado de señoríos realengos, solariegos y de órdenes militares. No había monasterios, a excepción de los jerónimos de Guadalupe y Yuste que estaban en su plena expansión religiosa y económica³. Las órdenes mendicantes se asomaban débilmente a esta agreste dimensión desde sus poderosos asentamientos salmantiños⁴. Los franciscanos, en concreto, se asentaron tempranamente en el siglo XIII en Ciudad Rodrigo y Plasencia, tan íntimamente vinculadas en su configuración histórica a Salamanca⁵. Pero su expansión por tierras extremeñas adquiere fuerza arrolladora a lo largo del siglo XV. Tres familias bien diferenciadas de la Orden tienen allí su presencia bien definida. Los conventuales en Plasencia y Badajoz. Los observantes en casi todas las villas extremeñas. Los ermitaños, agrupados ahora con el nombre de *Familia del Santo Evangelio*, en pequeños oratorios cercanos a las poblaciones. Los tres grupos tienen por marco la Custodia de Salamanca, llamada también de Extremadura. Un cuadro que va a diversificarse muy pronto. Mientras los conventuales se mantienen inmutablemente en esta circunscripción de la provincia compostelana, los ermitaños del Santo Evangelio terminarán constituyendo la nueva provincia franciscana de San Gabriel, en 1520⁶ y los observantes extremeños conseguirán a su vez formar la provincia de San Miguel, en 1548⁷. Se trata pues de una presencia franciscana de gran volumen, y de gran diversidad. Se merece una exégesis histórica.

La custodia de Salamanca contaba durante el siglo XIV los siguientes cenobios: Salamanca, Ciudad Rodrigo, Plasencia, Béjar, Badajoz⁸. Como se ve no pasa de una presencia puramente urbana, muy acompañada a las rutas de la Extremadura leonesa. Los conventos de Plasencia y Cáceres se mantendrán en la comunidad de la Orden, siguiendo una línea claustral. Ciudad Rodrigo, más

³ Sucinta información bibliográfica en DHEE, III, 1572. Sobre sus recursos económicos y en particular los ganaderos, véase M. C. Gerbet, *La noblesse dans le royaume de Castille*, París 1979, 78.

⁴ Esta irradiación de los mendicantes desde la Ciudad del Tormes tiene como presupuesto el mismo proceso de la reconquista y repoblación y especialmente las vías de comunicación. Véase sobre el tema J. González, "Repoblación de la 'Extremadura' leonesa", en *Hispania*, 3 (1943), 195-273.

⁵ A. López, *La Provincia de España de los frailes menores*, Santiago, 1915, 158-159.

⁶ Sucinta información en Gonzaga, *De origine*, 959-965. Datos más recientes y exposición más actualizada en A. Barrado, "San Pedro de Alcántara en las provincias de San Gabriel, La Rábida y San José", en *ALA*, 22 (1962), 424-561.

⁷ Gonzaga, *De origine*, II, 1035-1047.

⁸ Castro, *Arbol*, I, 35 y sobre todo BF, V, Apéndice 1.

vinculado a San Francisco de Salamanca, entrará por la reforma de los observantes en 1496⁹. Siguiendo la primitiva inspiración urbana y observante confluirá en 1548 a formar la provincia de San Miguel¹⁰.

Pero desde los albores del siglo XV aparece en Extremadura el nuevo tipo de casa franciscana, el convento rural, cercano a las villas. En la custodia de Salamanca surgen por lo menos los siguientes: Valderrago de Robledillo, en las proximidades de Trujillo; El Hoyo, en la cercanía de Gata; Castañeda, en el singular paraje de La Peña de Francia, y los Manjarretes, próximo a Valencia de Alcántara¹¹. Se trata muy probablemente de una iniciativa similar a la de los oratorios gallegos. Pero en este caso parece quedarse limitada a creaciones individuales que no llegan a formar una agrupación por el momento. En efecto es la figura de Fray Rodrigo Martínez de Lara la que protagoniza esta fundación. Un fraile de notable cultura y talento que opta por la vida eremítica y consigue sin dificultad autorización para realizarla en la ermita de Valderrago, cerca de Robledillo, del legado pontificio Pedro de Luna¹². Seguramente con la misma inspiración y en fechas muy cercanas apareció, Monteceli de El Hoyo, en Gata, al cual aparece vinculado decenios más tarde otro asceta culto, Fray Juan de Santa María, maestro salmantino y promotor de la Observancia en sus primeros momentos¹³. Con el mismo aliento y cronología aparecen también Castañeda y los Manjarretes, de los cuales el primero figura a veces junto con Valderrago y El Hoyo, relacionado con los oratorios gallegos¹⁴, situación que no afecta a Los Manjarretes, el cual acaso haya surgido algunos decenios después.

Llegamos así a mediados del siglo XV en que los eremitorios extremeños se ven forzados a definirse. Siguen aumentando en número. Dos nuevos: San Marcos de Palomero y San Martín de Trebejo, en pequeñas localidades. Necesitan poner en limpio su situación canónica, pues parecen haber surgido sin licencia preceptiva de los pontífices.

⁹ García Oro, *Cisneros*, 183.

¹⁰ Véase arriba nota 6.

¹¹ Noticias imprecisas sobre origen en las Crónicas franciscanas, recogidas por M. Castro en su edición de la *Crónica de la Provincia Franciscana de Santiago, 1214-1614*, 208-210.

¹² La concesión de Pedro de Luna lleva la fecha de 28 de agosto de 1388 que le asignan los cronistas. Por este momento ya había fallecido Rodrigo Martínez de Lara. Véanse sobre el particular las útiles precisiones de A. López, "Memorias Históricas de la Provincia de Santiago", EF, 34 (1917), 135-136. Pedro de Luna estaba por estas fechas en Castilla y en Palencia, en donde asistió a las Cortes de este año, promulgó en el mes de octubre importantes normas de reforma eclesiástica. Véase L. Suárez, *Castilla, el Cisma y la Crisis Conciliar*, Madrid, 1960, 15-16, 172-179. Nada obsta, por tanto, para que en la fecha de 28 de agosto se haya podido producir la aludida aprobación del eremitorio del Valderrago, en el cual continuaban por estas fechas morando compañeros de Fray Rodrigo Martínez de Lara. Las crónicas franciscanas le atribuyen una importante participación en las negociaciones políticas con el pontificado de Aviñón, durante el Cisma. Véase *Crónica*, 55-56.

¹³ *Crónica*, 209. Véase también García Oro, *Cisneros y la Universidad de Salamanca*, Roma, 1978, 22-23.

¹⁴ BF, n. s., I, n. 80.

Esta iniciativa de buscar la canonicidad para los oratorios extremeños revela su conciencia de grupo. Se ve claro el intento de proceder a una institucionalización, superando la primitiva dispersión y el originario personalismo y sobre todo la falta de legalidad que viciaba su misma existencia y les amenazaba con el cierre automático. Como los oratorios gallegos, están estos eremitorios regidos por un vicario local, si bien no consta que hayan conseguido tener un vicario general al frente como en el caso de los primeros. Acaso por esta razón aparecen en octubre de 1432 los tres principales —Valderrago, Hoyo y Castañar— relacionados con los oratorios gallegos¹⁵. Pero en todo caso en 1451 obraban mancomunadamente tanto respecto a la búsqueda de su definida estabilización como sobre todo respecto a la opción jurisdiccional y jerárquica. En efecto se sumaban mayoritariamente a la nueva organización de reforma que era la Regular Observancia constanciense, fuera de la cual quedaban tan sólo Trevejo y los Manjarretes, y conseguían su aprobación canónica ya en el cuadro de la Observancia¹⁶.

En la segunda parte del siglo quedaban por tanto bien definidas las tres opciones de vida franciscana en Extremadura. La familia conventual continuaba su estilo de convento urbano en Plasencia y en Badajoz. La Observancia desde sus recientes conquistas de Salamanca, Béjar y Ciudad Rodrigo emprendía la creación de una red de conventos en el yermo extremeño: Tejada en 1464; Cáceres en 1472; Garrovillas en 1476; Segura y Zafra en 1480; Norba en 1487; Trujillo y Santa Elena en 1500¹⁷. Los eremitorios tenían también su propio camino y forma de vida. Constituían simples moradas, *loca* o *locelli* en la terminología de los superiores generales, instaladas en despoblados cercanos a poblaciones menores y progresivamente en la dependencia de conventos formados. Existían en ambas jurisdicciones: en mayoría en la de los observantes, en minoría en la de los conventuales. En la fecha redonda de 1500 se pueden contar con seguridad los siguientes: Trevejo y los Manjarretes en la familia conventual; Alconchel, Trujillo, Salvaleón, Villanueva del Fresno, por iniciativa del nuevo grupo de los “frailes del Santo Evangelio”; Robledillo, Hoyo, Palomero, propios del grupo observante. Veinte años más tarde, tras vivísimas confrontaciones e iniciativas, se constituye en Extremadura una provincia de corte eremítico, resultando de la fusión de todos los antiguos eremitorios conventuales, observantes y descalzos o frailes del Santo Evangelio. La lista de estos singulares conventos nos ofrece once nombres: Robledillo, El Hoyo, Los Manjarretes, Jerez de los Caballeros, Salvatierra, La Lapa, Belvís, Alconchel, Rocamador, Alburquerque, Altamira. No incluye otros nueve que seguían la línea observante formando conventos amplios y

¹⁵ Nos referimos a la concesión de la indulgencia plenaria para la hora de la muerte, otorgada por Eugenio IV el 28 de octubre de 1432, en que figuran estos tres eremitorios junto con los gallegos y con los monasterios de clarisas que siguen el régimen de Tordesillas. BF, n. s., I, 80.

¹⁶ BF, n. s., I, 1448.

¹⁷ Breve reseña sobre su origen y primer desarrollo en Gonzaga, *De origine*, 1035-1043.

ubicados en ciudades, villas y poblaciones mayores: Ciudad Rodrigo, Cáceres, Zafra, Trujillo, Santa Elena o Llerena, Castañeda, Béjar, Segura, Garrovillas y Medellín. También quedan fuera de ambas listas los dos cenobios conventuales de Plasencia y Badajoz y los eremitorios de Trevejo y Palomero, estos últimos reducidos acaso a simples ermitas atendidas desde algún convento cercano.

Se pretendía por estos años, una vez conseguida la reunificación de los grupos observantes en virtud de la bula *Ite vos* de 1517 que Extremadura formase una circunscripción franciscana única dentro de la Observancia, con sus veinte conventos entonces censados y admitiendo de momento el enclave de las casas conventuales¹⁸. Pero el intento unificador se estrelló contra la firmeza en las opciones. Los frailes de Santo Evangelio se sienten resucitados en la nueva provincia y se mantienen en su identidad con tal exclusividad que rechazan al grupo observante y a sus casas. Los observantes de la provincia de Santiago continuarán por tanto en Extremadura, con su custodia tradicional. Otra formación eremítica de dirección todavía más extrema, los descalzos de la provincia de San José o alcantarinos, brote último de los frailes del Santo Evangelio, penetrarán también en Extremadura y llegarán a contar hasta seis casas: Loriana, Palancar, Viciosa, La Luz, Villanueva de la Serena y Mérida¹⁹. Todas las familias franciscanas crecen a lo largo del siglo XVI en Extremadura, con excepción de los conventuales, de manera que el franciscanismo llega a contar con unas cincuenta casas masculinas y un ejambre de beateríos y monasterios femeninos²⁰.

2. FISONOMÍA DEL EREMITISMO EXTREMEÑO: DE LA PORCIÚNCULA AL SANTO EVANGELIO

El franciscanismo extremeño nació marcado fuertemente por la oledada eremítica que lo alentó a lo largo del siglo XV y especialmente en la primera mitad

¹⁸ Véase el interesante decreto de la Congregación de Toledo de 1519 estableciéndolo taxativamente en Torrubia, *Chronica*, IX, 383.

¹⁹ A. Barrado, "Actas capitulares de la Provincia de San Gabriel (1601-1608)", *AIA*, 20 (1960), 340-342.

²⁰ Este grupo franciscano, que en el siglo XVI se organiza como una Provincia de la Orden Franciscana en Extremadura, o sea la Provincia de San Gabriel (1519), tiene la fortuna literaria incomparable de disponer de la obra de Fray Juan Bautista Moles *Memorial de la Provincia de San Gabriel de la Orden de los frailes menores de Observancia*, editada en Madrid por Pedro Madrigal, en 1592. Se trata de una cantera inagotable de noticias históricas, ofrecidas con la ingenuidad y el sabor de quien vivió buena parte de las experiencias espirituales del grupo y se vio en la precisión de definirlo y presentar su primera versión historiográfica. Una laudable iniciativa de nuestros días, que está ofreciendo a los investigadores de la historia de la espiritualidad el tesoro historiográfico de las *Crónicas Franciscanas de España*, ha hecho posible que este primor literario pueda volver a muchas bibliotecas, pues había desaparecido prácticamente de la consulta bibliotecaria y era en realidad una obra rarísima. La reciente edición fotostática, realizada con una buena introducción y exquisito cuidado por Hermenegildo Zamora, se ofrece actualmente en la Editorial Cisneros, de Madrid.

del siglo XVI. De las decenas de cenobios franciscanos que brotaron en estas tierras, escasamente media docena surgieron en el marco urbano y municipal. Los demás tuvieron las poblaciones cercanas como punto de referencia económica y religiosa, pero se situaron a una distancia física prudencial de estos poblados, por lo general a la legua o a la media legua como máxima cercanía. Acudían a estas villas en busca de limosna y para ministerio de predicación y se organizaban con gran sensibilidad en centros de atracción devocional.

En la Extremadura franciscana el estilo eremítico ideado tiene peculiaridades dignas de reseñar. A diferencia de los oratorios gallegos, que no demostraron una elección especial en los títulos hagiográficos elegidos para sus oratorios, los extremeños sí tienen preferencias marcadas en este campo. *Nuestra Señora de los Ángeles* o *Santa María de Jesús* son títulos especialísimamente cotizados para las fundaciones. La elección venía desde comienzos del siglo XV, aplicada al oratorio de Robledillo²¹. Pero la puso de moda Fray Juan de La Puebla en su fundación de Hornachuelos al querer reconstruir en este tradicional paraje eremítico de Sierra Morena la Porciúncula Franciscana. En ello puso su tesón y buscó incluso iniciadores en este estilo de vida eremítica franciscana²². Como los villacrecianos y santoyanos tenía devoción por el nombre y por el proyecto²³. Y no cabe dudar de que la estampa de vida eremítica por él conseguida tuvo peso determinante entre sus compañeros de ideales e inspiró imitaciones en nombres y actitudes.

Sin embargo, sus contemporáneos, los seguidores de Juan de Guadalupe y de Pedro de Melgar, solemnizaron con entusiasmo otras denominaciones hagiográficas. *El Santo Evangelio* y *Nuestra Señora de la Luz* fueron los títulos por ellos buscados para sus nuevas custodias y casas franciscanas. En los nombres subya-

²¹ La iniciativa de Fray Juan de la Puebla de Sierra Morena, cronológicamente anterior e ideológicamente claro precedente de la experiencia extrema de los "frailes del Santo Evangelio", termina institucionalizándose en la Provincia Franciscana de los Ángeles. También en este caso asiste la suerte al historiador, pues dispone de una guía historiográfica excelente en la *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles* de Fray A. de Guadalupe, editada en Madrid en 1662. En sus páginas aparece sobriamente documentada la figura notable de Fray Juan de la Puebla, antiguo conde de Belalcázar, que había iniciado sus experiencias eremíticas y franciscanas con grupos eremíticos italianos que seguían actualizando la conocida *Regla de los eremitorios* en los cenobios asisienses. Juan de la Puebla, forzado por urgencias familiares a regresar a su Condado de Belalcázar, aporta no sólo su experiencia sino también sus asesores y maestros asisienses. Con ellos y otros frailes reclutados en los grupos españoles que simpatizaban con la misma forma de vida franciscana hace el primer reclutamiento. En su proyecto entran también las clarisas, para las que crea un hogar de espiritualidad en Belalcázar, y los seglares, a los que asocia a su movimiento desde su primitivo convento de Hornachuelos. En los aspectos institucionales y ascéticos es Juan de la Puebla el inspirador directo de los grupos extremeños que aquí describimos. Sobre su estirpe y señorío véase el buen estudio de E. Cabrera Muñoz, *El Condado de Belalcázar (1444-1518)*, Córdoba, 1977.

²² Véase J. García Oro, "Conventualismo", *Historia de la Iglesia en España*, III/1 239-243. La titulación de *Nuestra Señora de la Luz* se reiteró con cierta frecuencia en cenobios como Monteceli del Hoyo, Alconcher y Las Brozas.

²³ A. de Guadalupe, *Crónica*, Apéndice, 6-7.

ce seguramente la primitiva inspiración misionera que pretendía casar armónicamente con la extremosa rigidez ascética y con rasgos externos, principalmente de vestimenta, que exhibían. Tales titulaciones es probable que fueran ya pensadas para el primitivo intento granadino y ciertamente fueron seleccionadas para designar sus instituciones extremeñas y americanas.

En el aspecto constitucional los reformadores extremeños evolucionan claramente mirando a asegurar la continuidad a su empresa. A la primitiva autorización para constituir un eremitorio autónomo, con número reducido de frailes, sucede muy pronto la búsqueda de facultades más amplias que autoricen a crear una custodia e incluso una Provincia. La primera resolución sólo podía resultar satisfactoria, antes de la consolidación de la Regular Observancia, por los años cuarenta. Una vez constituida ésta por Eugenio IV en motora oficial de la reforma de la Orden, la única posibilidad de no verse absorbidos por la poderosa institución era la de ocupar una de las circunscripciones normales de la Orden, bajo la jurisdicción de los ministros generales o de los vicarios generales de la Observancia. Juan de la Puebla conseguía el 10 de marzo de 1487 plena autorización para erigir su custodia a base de dos futuros conventos²⁴. Juan de Guadalupe daba sucesivamente ambos pasos: el 25 de septiembre de 1496 recibía autorización para edificar y organizar un eremitorio autónomo en el Reino de Granada, bajo la jurisdicción del ministro general; el 1 y el 3 de abril de 1502 aseguraba para su nuevo proyecto la organización custodial²⁵, bajo la misma jurisdicción conventual.

Las reformas extremeñas vuelven a la afirmación radical que inspiró los primitivos movimientos de reforma que confluyeron en la Observancia. La observancia literal de la Regla franciscana y especialmente de la pobreza en forma de desapropiación total es la única forma de vida franciscana legítima. Era la tesis común entre todos los grupos apellidados por entonces *observantes*. La proclamaban los vicarios generales de la Observancia en sus disputas con los conventuales, especialmente frente a los planes de reunificación de la Orden apadrinados por Gil Delfini²⁶. Pero la tesis común tenía en los proyectos de Juan de la Palma y

²⁴ *Bullarium Fratrum Ordinis Minorum Discalceatorum, I*, (Matriti, 1744), 13-15.

²⁵ Noticia sobre estas concesiones en Torrubia, *Chronica*, 309-310, y en la bula de 25 de noviembre de 1503. BD, I, 37. No se conserva la bula de 1 de abril de 1502 en la que Alejandro VI aprueba las recientes fundaciones de Juan de Guadalupe. Tampoco se hace alusión a ella en la bula del mismo pontífice de 30 de mayo de 1502. BD, I, 28-29; lo que en cambio se hace ampliamente en la bula de Julio II de 25 de noviembre de 1503. *Ibid.* 34-37. Se trata de concesiones conseguidas por el ministro General Gil Delfini durante su campaña reformista, uno de cuyos puntos de fuerza fue precisamente la potenciación de los grupos reformados que permanecían bajo la jurisdicción conventual.

²⁶ Véase como ejemplo el memorial del Vicario General ultramontano Marcial Boulier, dirigido a Cisneros en 1503, editado en García Oro, *Cisneros*, 387-391. Contenidos muy similares expresa también el vicario general cismontano Luigi della Torre en su *Appologia et defensorium Fratrum Minorum de Observantia*, publicado en Roma en 1500 y editado en la obra miscelánea *Firmamentum*, III, f. 228rb-245va.

de Juan de la Puebla un significado nuevo, el de *superreforma* o reforma de la misma Observancia. Por ello precisamente iba a convertirse en un nuevo foco polémico. Sus protagonistas tratan de preconizarla como *Observancia strictissima*. Sus opositores calificarán a sus secuaces como *desviantes*²⁷.

Los reformadores extremeños expresan este propósito de restauración de la primitiva *forma vitae* franciscana. Juan de la Puebla quiere volver al primitivo instituto y a la observancia pura de la Regla²⁸, lo que para él abarca no sólo régimen de vida, sino también estilo personal y forma de convivencia. Cuando Puebla lo expresa con normativa, apunta directamente a la pobreza que considera brújula de la vida franciscana: desapropiación, vestido y calzado con clara significación penitencial; medicación como recurso económico, conventos de pura forma eremítica, al estilo de su Porciúncula de Hornachuelos²⁹. Juan de Guadalupe presenta como motivación el evagelismo espontáneo y directo. Sus casas están previstas para este testimonio en forma franciscana, es decir: un franciscanismo sencillo y marcadamente imitativo de la primavera franciscana. Lo que Puebla ve en su Porciúncula, Guadalupe lo quiere expresar en el hábito. Sus compañeros vivirán “sub forma habiti quem ipse Sanctus gestabat”³⁰. En razón de esta copia material del primitivo franciscanismo, cree Guadalupe que está justificado para que puedan confluir a su empresa frailes de toda denominación y estilo de vida. En la jurisdicción conventual y bajo el apoyo entusiasta del ministro general Gil Delfini confiaba encontrar el camino abierto para el arriesgado proyecto. De hecho Juan de Guadalupe y su compañero Pedro de Melgar emprendieron inmediatamente el camino y tuvieron éxito considerable³¹. Ambos tomaban el mismo punto de partida: un eremitorio autónomo, constituido por voluntarios simpatizantes de su plan de vida, a cuya sombra podrían surgir eventualmente otras casas. La meta final, una custodia, se fijaba clara ya desde el momento inicial³².

Los franciscanos extremeños se empeñaron en institucionalizar el eremitismo con sus exigencias más típicas: moradas diminutas y agrestes, llamadas por

²⁷ Muy expresivo en este aspecto el breve tratado intitulado *Defensorium Observantiae contra deviantes*, escrito en España y con miras a la situación producida por el nuevo brote de los “Frailes del Santo Evangelio” y editado en la colección *Monumenta Ordinis*, Salmanticae, 1506, III, 186v-201r.

²⁸ La intencionalidad se recoge en la bula ya citada de Inocencio VIII de 10 de marzo de 1487. Guadalupe, *Historia*, Apéndice, 6. Obviamente la pretensión no se recoge en la patente del vicario general ultramontano Juan Chroin, que autoriza en 1489 la creación de la Custodia de los Ángeles. *Ibid.* 8.

²⁹ Véanse las primeras constituciones, reelaboradas por los editores, en Guadalupe, O. C., 44-45, 141-144.

³⁰ *BD*, I, 13.

³¹ Sobre sus fundaciones en 1502 informa con precisión el breve *Pro parte charissimorum* (11 de septiembre de 1502) dirigido a los Reyes Católicos. *Ibid.*, 29-31.

³² El texto que mejor refleja el plan fundacional, en particular por lo que toca a Pedro de Melgar, quien probablemente era menos radical que Juan de Guadalupe, se contiene en la bula de 25 de noviembre de 1504. *BD*, I, 38-42.

el público *casillas* o *hermitas*; número máximo de ocho moradores contando frailes y novicios; adscripción enteramente voluntaria y libre; austeridad en vestido, ajuar y disciplina, pero dentro de la común normativa de la provincia de Santiago³³. Una vez superados los borrascosos días iniciales, apuntan como prototipos de su estilo de vida a los antiguos oratorios de Los Ángeles de Robledillo y Monteceli del Hoyo³⁴. Vuelven por tanto a los presupuestos unitarios de sus antepasados los villacrecianos de Castilla la Vieja³⁵. Algunos de ellos llevarán esta exigencia de unidad y comunión a la renuncia de todas sus peculiaridades: estatutos propios, casas y eremitorios, autonomía jurisdiccional, reclutamiento vocacional y sobre todo privilegios pontificios³⁶. En esta misma línea dan también un protagonismo decisivo a los patronos de las fundaciones, los cuales imponen como condición fundamental el conjunto de austeridades típico de los "frailes del Santo Evangelio"³⁷.

En su afán de expresar la pobreza franciscana, los frailes extremeños acumulan austeridades y privaciones que la expresen y hagan sentir. Pero no olvidan tampoco su significación social. El proyecto tiene por lo menos una obvia cita en la calidad y cantidad de los edificios conventuales. Los primeros compañeros de Juan de Guadalupe "establecieron y ordenaron que las casas y oratorios que ha-

³³ Así se expresa con matices muy reveladores la escritura fundacional de Santa María de Berocal, en Belvis, inspirada por Fray Martín de Valencia, el conocido Apóstol de Nueva España, que por estos años realizaba sus experiencias eremíticas. La concordia fundacional, suscrita en esta minúscula casa franciscana el 5 de diciembre de 1509, debe tomarse como el texto prototípico de las fundaciones eremíticas extremeñas, en su conjunto. Ha sido editado por A. Ortega en su breve artículo, "El convento de San Francisco de Belvis", en AIA, 8 (1917), 18-34.

³⁴ En este sentido figura en la concordia una cláusula significativa: "que la dicha casa, sin voluntad de los dichos señores, no pueda ser hecha convento, sino que se rija por vicario, como Los Ángeles y El Hoyo e otros eremitorios de la dicha Provincia". Ibid. 28.

³⁵ García Oro, "Conventualismo y Observancia", 239-243.

³⁶ En este sentido suscribían el 22 de febrero de 1510, en Plasencia, un sonado compromiso el pequeño grupo de "frailes del Santo Evangelio" que permanecía en la jurisdicción conventual, integrado por Fray Francisco de Fregenal, Fray Miguel de Alcántara, Fray Pedro de Talavera, Fray Cristóbal de Alaejos, Fray Francisco de Alburquerque, Fray Bartolomé del Cañaveral, Fray Lorenzo de Yelves, Fray Juan de Toro y Fray Juan de las Garrovillas, con el refrendo del ministro provincial Fray Silvestre de Ainsa. Todos ellos declararán: "que fuimos de la Congregación de Fray Juan de Guadalupe"; y afirman querer responder con este gesto de renuncia total a la acusación que contra ellos circula: "que nosotros queramos hacer un *tertium genus vivendi*". Texto completo, procedente del antiguo Archivo de la Provincia de San Gabriel, en Torrubia, *Chronica*, 370-372.

³⁷ El acta pone en labios de los donantes, los señores de Belvis, Don Francisco de Monroy y Doña Francisca Henríquez, que "su intento es que la dicha casa de Santa María de Berocal la tengan los frailes menores de la dicha Observancia de la Provincia de Santiago, pero que la tengan en tanta pobreza, aspereza y austeridad e finalmente en tanta pureza de la Regla, quanto posible sea". AIA, 8 (1917), 27. En el articulado de la concordia citada se quiere asegurar esta exigencia señalando, dentro de la preceptiva uniformidad regular, las siguientes peculiaridades: el hábito de sayal, la descalcez total en cuanto sea posible, la calidad pobre del alimento y la exclusión de intenciones particulares en las celebraciones de misas. Ibid. 30. Sobre la dependencia de los descalzos respecto a los patronos de los conventos y especialmente su anual trato con ellos para confirmar la permanencia de los frailes en los mismos, véase AIA, 17 (1957), 405-412, 748-749, 779-781.

bían de edificar en su custodia fuesen de pequeños edificios y de toscos materiales, *según y como edificaban los pobres del siglo sus viviendas*, de modo que resplandeciera en ellas la santa pobreza y humildad³⁸. Se trata de una pauta social que en la segunda mitad del siglo elevarán a canon ascético los descalzos y especialmente su máximo exponente San Pedro de Alcántara, quien ofrece del convento u eremitorio descalzo las normas y las dimensiones precisas³⁹.

Los eremitas franciscanos de Extremadura no prevén una dedicación regular al ministerio, ni siquiera a la predicación, función para la cual eran buscados y cotizados en las poblaciones. Su afán de hablar por la austeridad y la pobreza visible les hacía probablemente subordinar el ministerio sacerdotal. Parecen en cambio claramente dispuestos al trato espiritual, principalmente en las porterías de los conventos, en las que se prevé que estén siempre sacerdotes ancianos y de buena experiencia religiosa, y en los yermos, para cuyos visitantes seglares y sobre todo para los huéspedes quieren tener siempre frailes acogedores y de buen consejo, que actúen de animadores espirituales⁴⁰. Pasados los decenios fundacionales, la llamada a la acción ministerial y apostólica se hace más viva, sobre todo ante el requerimiento de las poblaciones. Así se comprueba por los años cincuenta en la nueva fundación de Las Brozas. El concejo y la Orden de Alcántara ofrecen a los descalzos una ermita para morada de doce frailes. Un monasterio, dicen a Carlos V, "del qual tiene la dicha villa mucha necesidad, por ser muy grande su vecindad e por excusar el trabajo que se padece en el tiempo de las confesiones, por la falta que en ella hay de clérigos sacerdotes que administren este sacramento, e ansí mismo buscar persona que predique y enseñe la doctrina de Nuestro Señor"⁴¹.

Acaso la novedad y originalidad más específica del eremitismo franciscano en Extremadura la constituyen sus *desiertos* o pequeña colonia eremítica situada en la cercanía de las principales casas religiosas. La experiencia eremítica como complemento de la monacal y conventual tenía ya su tradición en España, desde

³⁸ Estas primitivas constituciones, en su forma reelaborada por los cronistas, han sido reeditadas por A. Barrado en su estudio "San Pedro de Alcántara en las provincias", 532-539. En esta edición de Barrado figuran a la par con estas constituciones las promulgadas por la Provincia de San Gabriel, en 1540, y las dadas por San Pedro de Alcántara a la Provincia de San José, en 1561. Para un estudio comparativo de la normativa de los grupos franciscanos del periodo es también de positiva utilidad la exposición de A. Uribe, "Espiritualidad de la Descalcez Franciscana", *ALA*, 22 (1962), 133-163.

³⁹ A. Barrado, "San Pedro de Alcántara en las provincias", 537-539.

⁴⁰ Lo prescriben en particular las constituciones de la Provincia de los Ángeles. Guadalupe, *Historia*, 144. Los cronistas destacan en cambio las buenas prendas de predicadores que poseían algunos de los fundadores, como Juan de Guadalupe y Ángel de Valladolid.

⁴¹ Real Provisión de Carlos V dada en Madrid el 12 de mayo de 1552. Editada por A. Ortega. "El convento de Nuestra Señora de la Luz de Brozas de la Provincia de San Gabriel", *ALA*, 7 (1917), 392-394. La documentación exhumada por Ortega (*Ibid.*, 390-420), ofrece información muy apreciable respecto a la demanda religiosa de esta población extremeña y puede servir de pauta sintomática para casos similares.

Montserrat a Sierra Morena⁴². En los grupos franciscanos la preveían los villarecianos, si bien no le habían dado una propia estructura⁴³. Los reformadores extremeños la asumieron directamente de trato con los eremitorios asisienses y la organizaron desde el primer momento⁴⁴. En su pleno desarrollo, se concibe como una experiencia paraconventual orientada a la iniciativa personal y a la creatividad en las prácticas religiosas comunes. Pretende poner en sintonía con sus motivaciones y prácticas a grupos de seglares e incluso a los patronos mismos, si éstos lo desean. Hemos reseñado arriba el desarrollo de la iniciativa tanto en el ámbito de Sierra Morena, por obra de Juan de la Puebla y sus continuadores, como en la zona norte y sur de Extremadura⁴⁵. Las constituciones de la provincia de los Ángeles, y en forma más precisa las de los descalzos de San José, establecían esta práctica como normal en todas las casas religiosas y preveían además este ejercicio eremítico temporal para todos los frailes⁴⁶.

Pero quien supo dar a esta experiencia contemplativa un orden estabilizador, un estilo humanizador e incluso un rostro externo atrayente fue Francisco de los Ángeles Quiñones. Dio forma a sus ideas en una *Constituciones* para las ermitas de Nuestra Señora de los Ángeles de *Hornachuelos* y en unas *Ordenaciones* para los devotos visitantes de las mismas. Su proyecto, expresado con gran sencillez y elegancia, se resume en estas pautas:

— La vivencia eremítica es connatural en la experiencia franciscana y sobre todo en la de Francisco de Asís, que veía en su compañero Fray Rufino a un “ruiñón de Iesu Christo, porque nunca salía de la montaña”.

— La práctica eremítica se ordena por semanas, en turnos de dos, uno de los cuales será siempre sacerdote, se simboliza mediante un ritual religioso y se integra cuidadosamente en la vida conventual, especialmente durante las celebraciones dominicales, uno de cuyos actos es precisamente el de los relevos comunitarios⁴⁷.

⁴² El tema eremítico ha despertado cierto interés en los historiadores eclesiásticos de los últimos decenios. Véanse por ejemplo las varias aportaciones dedicadas al tema por la VI Semana de Estudios Monásticos que con el título de *España Eremítica* se editaron en Pamplona en 1970. Panorama elemental del tema, debido a J. Pérez de Urbel en DHEE, II, 801-804. Hemos ofrecido una amplia exposición y valoración para el siglo XV en nuestro estudio “Conventualismo y Observancia”, 237-267.

⁴³ F. de Lejarza-A. Uribe, *Las reformas en los siglos XIV y XV*, 657; A. Uribe, “Espiritualidad”, 144-145.

⁴⁴ Una bellísima exposición de esta inspiración asisiense sobre los reformadores extremeños puede verse expuesta en la *Introducción* de Francisco de Quiñones a las *Constituciones* para las hermitas de Hornachuelos; Guadalupe, *Historia*, 99.

⁴⁵ Véase arriba, nota 21, y sobre todo J. B. Moles, *Memorial*, ff. 26r-27v.

⁴⁶ Guadalupe, *Historia*, 144; A. Barrado, “San Pedro de Alcántara en las provincias”, 539.

⁴⁷ Las normas de Quiñones establecen también que exista en las comunidades un encargado de las ermitas y que se realice litúrgicamente el significado de éstas, en las fiestas de sus titulares, concurrendo la entera comunidad a la misa conventual en el recinto de las mismas. Guadalupe, *Historia*, 101.

— La semana eremítica se realiza en las ermitas de la montaña, con celebraciones en parte comunes con las conventuales, para sintonizar espiritualmente con la vida comunitaria, en parte específicas como los rezos suplementarios; en parte espontáneas como las lecturas de libros devotos y sobre todo el rezo de las horas canónicas, “porque en el rezar de las horas tengan voluntad de espíritu y se ordenen los hermitaños como fueren más consolados”.

— La dieta eremítica no se cifra sólo en austeridades, sino que tiene también un claro sentido profiláctico. El régimen cuaresmal practicado será fundamentalmente vegetariano. “Su comer ha de ser pan y todo género de fruta cruda, y yerbas y agua, y podrán echar en su comida, si quisieren, aceite, vinagre y sal.” Quiñones tiene en este caso una teoría espiritual muy típica del tiempo: la de las *comidas inocenciales*. Lo explica a sus compañeros de aficciones: “Las dichas comidas se llaman inocenciales, porque son muy conformes a lo que nuestros padres comían en el estado de inocencia.”

— La motivación religiosa de las prácticas ascéticas y contemplativas está siempre en prevalencia sobre las obras mismas. Ejercicios tan conmovedores como la disciplina corporal, practicada tres veces al día, tienen su preciso significado expiatorio: la reforma de la Iglesia, las almas del purgatorio, los que viven en pecado mortal; pero siempre con la previa consideración y valoración de las intenciones, de manera “que antes de la disciplina se tenga meditación de la necesidad de cada una de las tres necesidades”. En la misma línea van los gestos externos y sensibles típicamente religiosos que deliberadamente buscan *excitar* y *despertar* la devoción. Una finalidad primordial que no debe impedir el mismo ejercicio físico, prohibido en cuanto granjería individual, pero recomendado en cuanto servicio sencillo a la comunidad.

— Los desiertos son meta de peregrinación y hospitalidad religiosa. Existen hospederos que reciben, acomodan, acompañan y aconsejan espiritualmente a los visitantes, y les preparan sus comidas, con miras a que se tomen una jornada de reflexión, se reafirmen en la práctica sacramental, practiquen lecturas devotas y hagan un plan de vida de gracia. Los romeros se confiesan regularmente, visitan con compostura las ermitas, conversan con alguno de los ermitaños de turno y pernoctan regularmente en una modesta hospedería que para ellos se destina.

Naturalmente el esquema quiñoniano no se realiza por igual en todas partes. Sirve sólo de pauta ideal para comprender el alcance de la institución. En las construcciones alcantarinas de 1561 se fija escuetamente su normativa, previendo una gran variedad de organización de esta experiencia religiosa. Lo que sí resulta muy esclarecedor es su originalidad dentro de la vida franciscana, una originalidad que sólo aparecerá en todo su brillo cuando los primeros apóstoles de Méjico la lleven como estilo y programa a las tierras nuevas de América, o cuan-

do Teresa de Ávila y sus hijos encarnen con nuevo vigor esta original experiencia de los desiertos⁴⁸.

Finalmente los "frailes del Santo Evangelio" encarnaron eminentemente la vocación misionera y se empeñaron en darle la máxima expresión testimonial. La cita fundamental del Santo Evangelio tenía su clara intencionalidad. Fue elegida mirando al Reino de Granada, en donde se estaba improvisando la cristianización bajo la inspiración de Fernando de Talavera y de Francisco Jiménez de Cisneros. En su memoria podía estar también la difícil misión canaria en la que se habían conjugado primero y contrapuesto después la iniciativa carismática y exigencia institucional. Pero lo que ciertamente no estuvo ausente de sus planteamientos fue el nacimiento de Santa Cruz de las Indias, que justamente echaba a andar con serias dificultades de organización y reclutamiento en los dos primeros decenios del siglo, cuando los compañeros de Juan de Guadalupe reñían la batalla de su originario proyecto de grupo eremítico y testimonial. Parece como si en estos dos decenios la idea misionera primitiva de expresar un evangelismo espontáneo y popular se hubiera mantenido en rescoldo, incluso cuando se firmaron pactos y concordias, como el arriba comentado de la fundación de Nuestra Señora de Berrocal en Belvis (1509).

Pero el proyecto primitivo se explicita con fuerza por los años veinte. Constituida la provincia de San Gabriel a base de eremitorios y sobre todo partiendo del primitivo reclutamiento aluvial de frailes inquietos de muy varia procedencia, se abría sin dificultad la posibilidad de encontrar vía libre para las dos ideas aparentemente más acariciadas: la del desierto contemplativo y la del radicalismo evangélico. Favorecía los intentos y les daba forma doctrinal Francisco de los Ángeles Quiñones, personalmente empeñado en ser misionero en las Indias y forzado a asumir las supremas magistraturas de la Orden franciscana a partir de la primavera de 1521⁴⁹. Movía la empresa Fray Martín de Valencia, el hombre que había salvado de la extinción a la familia del Santo Evangelio desde su refugio de Belvis, en 1509, y había asumido la dirección de la nueva provincia eremítico-misionera por breves meses en 1522⁵⁰. La urgía el Emperador con sus exigencias al ministro general de que la Orden enviase levadas de misioneros a las Indias⁵¹. De hecho y a la hora de la verdad, con fortísimas motivaciones políticas y misioneras, el ministro general Quiñones, decidió la empresa en forma muy personal y auténticamente carismática. Dentro del singular marco constitucio-

⁴⁸ Breve información sobre el tema, con la bibliografía sumaria pertinente en DS, II, cols. 542-543.

⁴⁹ Fue elegido comisario general ultramontano en 1521 (Wadding, *Annales*, XVI, 135) y Ministro General en 1523 (Ibid., 167).

⁵⁰ Moles, *Memorial*, 225r-v/y AIA, 18 (1917), 18-34.

⁵¹ Véase J. Meseguer, "Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fran Francisco de los Ángeles a los Doce Apóstoles de México", en *The Américas*, 11 (1955), 476.

nal que ofrecía la llamada Bula Omnimoda⁵² y ajustándose estrictamente a la *forma vitae* sentida por los *frailes del Santo Evangelio*, seleccionó, en la provincia de San Gabriel, doce misioneros para la Nueva España⁵³ y les dio por prelado a Fray Martín de Valencia⁵⁴.

Era tanto como recoger en su germen originario el proyecto de los frailes del Santo Evangelio y replantarlo en la Nueva España. Era lo que Quiñones quería para sí. Y fue lo que de hecho organizó, llevando incluso las denominaciones y los hombres de mayor protagonismo. Mediante dos singularísimos documentos de gran significado misional, la *Instrucción* para los nuevos misioneros, firmada significativamente el día 4 de octubre, fiesta de San Francisco, de 1523, en la misma Porciúncula de Juan de la Puebla, o sea en Santa María de los Ángeles de Hornachuelos, y la *Obediencia* canónica, datada el 30 del mismo mes y en el mismo lugar, sancionaba uno de los experimentos religiosos de más trascendencia en la historia de la Iglesia⁵⁵.

El historiador que se acerca hoy a estos luminosos textos descubre sin dificultad el buen juego que hacen en ellos las típicas intuiciones religiosas de Quiñones, claramente emparentadas con otras que ya hemos anotado, y las experiencias y búsquedas de los frailes extremeños.

Quiñones, heredero consciente, del ideario de los *frailes del Santo Evangelio* y cabeza de la Orden en el momento, ve la iniciativa misionera como parte positiva del itinerario de Francisco en su afán de devolver a la Iglesia su estampa original, empeño que tiene su expresión eminente en la obra misionera personal y de sus frailes. Subraya con gran vigor la naturaleza de la obediencia misionera: una misión canónica y católica, con plenitud eclesial, que se ve refrendada por el Papa y el ministro general de la Orden; una encarnación de la locura de la Cruz de Cristo, que ahora es llevada a fieles e infieles, con clara conciencia del drama salvífico y sabiendo que se trata de un gran combate con las tinieblas; el compromiso de acompañar a Jesucristo por su camino humano e histórico, no contentándose con verlo desde el sicómoro, como Zaqueo⁵⁶. En el campo organizativo e institucional Quiñones expresa con gran vigor las siguientes ideas:

⁵² Sobre esta célebre bula y su génesis y relación con la Orden Franciscana informa sucintamente el citado estudio de J. Meseguer, 473-477. Sigue siendo obra príncipe en el tema la de P. Torres, *La Bula Omnimoda de Adriano VI*, Madrid, 1948.

⁵³ En la Obediencia se ofrece la lista nominal de estos religiosos, que eran en realidad trece, pues además de los doce bien conocidos de los americanistas, figuraba también Fray José de la Coruña, que no llegó a embarcar con la expedición. *Ibid.* 480.

⁵⁴ Sobre la historiografía relativa a este misionero véase AIA, 26 (1926), 48-83; Meseguer, "Contenido", 480.

⁵⁵ La mejor edición de ambos textos es la que ofrece J. Meseguer en su estudio ya citado, "Contenido", 490-500, precedido de un breve comentario sobre sus ideas misionológicas.

⁵⁶ Esta cita evangélica hace clara referencia a su estilo de vida precedente, dominado por las ideas de ascetismo y contemplación, a las que yuxtapone el Ministro General las del esfuerzo evangelizador.

— Fidelidad a la propia vocación y estilo de vida franciscana, tal como se practicaba en las provincias emparentadas de San Gabriel, La Piedad y Los Ángeles, de forma que quien no se avenga deberá ser traspasado a la provincia de Santa Cruz de las Indias.

— Autonomía jurisdiccional plena respecto a los demás superiores e instituciones de la Orden, y condición de comisario *pleno iure* del ministro general para el nuevo Custodio, Fray Martín de Valencia.

— Organización comunitaria dinámica, que llevará a la participación de todos los misioneros en las elecciones regulares de los nuevos custodios, a las reuniones como mínimo quincenales del grupo, a la circulación y ministerio de dos en dos, uno de los cuales deberá ejercer la autoridad, y especialmente a la práctica capitular abierta para madurar las iniciativas y poder comunicarlas a toda la Orden en los capítulos generales de cada sexenio.

— Espíritu creativo y a la vez disciplinado en el cual prime absolutamente lo evangélico, que es la obra de la conversión, sobre las observancias constitucionales y estatutarias. “Vuestro cuidado no ha de ser en guardar cerimonias ni ordenaciones, sino en la guarda del Evangelio y Regla que prometistes”, epiloga Quiñones.

Como se ve el proyecto misionero de Quiñones insiste más en la motivación cristiana y franciscana, que no en las formas organizativas. Su indicación respecto a una posible instalación urbana de los nuevos misioneros y su exigencia de reuniones quincenales subrayan su deseo de que el grupo mantenga en lo posible la identidad con cohesión y eficacia. Su insistencia en la obediencia franciscana, concebida como ámbito espiritual y marco religioso y no como puro acatamiento a los superiores, va también en este sentido. Acaso esté en su mente la reciente aventura del Evangelio puro en Cumaná, realizada con todos los fulgores del carisma creativo, pero sin respaldo y esperanza de continuidad, que terminó siendo barrida por el infortunio⁵⁷. Quiñones, por el contrario, buscó en sus iniciativas conjugar la utopía del evangelismo radical y la suficiente consistencia del cuadro. Su propósito era que los *frailes del Santo Evangelio* arraigasen también y mejor en las Indias.

3. LAS INQUIETUDES DE LOS FRAILES EXTREMEÑOS Y SU REMEDIO: LAS CASAS DE RECOLECCIÓN

Desde fines del siglo XIII la familia franciscana se encontraba bullendo de inquietudes. Sus superiores no sólo las toleraron mientras no amenazaban la

⁵⁷ La mejor exposición sobre el tema se debe a L. Gómez Canedo en su estudio “Primeros intentos de evangelización franciscana en Tierra Firme (1508-1553)”, *Archivum Franciscanum Historicum* 50 (1957), 99-118.

unidad de la Orden, sino que trataron ininterrumpidamente de buscarles cauces de moderación y normalidad. Destinaban a este efecto casas de retiro en cada provincia y les otorgaban un estatuto de autonomía amplia que no excluyese su suprema jurisdicción. Desde el siglo XVI se llamó a esta solución *la recolección*. Casas eremíticas y urbanas elegidas para esta finalidad existieron dentro del cuadro de las provincias italianas y españolas desde mediados del siglo XIV y alcanzaron gran fuerza en el centro del siglo XV⁵⁸. Fueron sin embargo soluciones “oficiales” y de emergencia que no se consolidaron hasta mediados del siglo XVI.

Extremadura pasó por estas mismas experiencias y soluciones que no pasaron de los efectos consabidos. Existía el descontento en grado máximo dentro de las filas de la Observancia extremeña. Dentro del todavía reducido número de frailes que podía contar la custodia a finales del siglo XV existía un crecido número de oficialmente descariados, que se habían buscado su cobijo legal en concesiones ponticias: titulares de beneficios seculares; estudiantes de universidades, predicadores y confesores; eremitas individuales; nuevos fundadores y reformadores⁵⁹. Era una tónica de vida religiosa en el periodo. Dos decenios más tarde la subrayaba con preocupación Francisco de Quiñones: “Conociendo por cierta experiencia, visitando las provincias de España, los inconvenientes grandes que se siguen del no responder a los buenos deseos de los religiosos y las inquietudes que hay entre los frailes estimulados de las conciencias, procurando irse a otras provincias a buscar donde con más pureza, quietuz y estrechura puedan guardar su regla.”

Traducida la apreciación de los superiores en cifras concretas, se puede hablar de decenas de frailes extremeños de la Observancia que desde 1500 demostraban su disconformidad con la vida regular en que estaban encuadrados, abandonaban los conventos, y simpatizaban en mayor o menor grado con el estilo de vida de los seguidores de Juan de Guadalupe y Pedro de Melgar. Hasta catorce de estos frailes inquietos fueron denunciados como prófugos de los conventos de San Benito de Zafra, Santa Elena de Llerena y San Benito de Segura, en marzo de 1501⁶⁰, un número muy elevado que podría suponer un tercio de la comunidad conventual. Naturalmente no era únicamente el estilo de vida de los *frailes del*

⁵⁸ Sobre el tema existe un buen estudio de D. Bluma, *De vita recessuali in historia et legislatione O. F. M.*, (Romae, 1959) que resulta hoy insuficiente en lo tocante a temas ibéricos. Sobre intentos de soluciones similares a lo largo del siglo XV, véase mi estudio “Conventualismo y Observancia”, 253-254.

⁵⁹ Es el panorama que ofrece la bula *In apostolicae dignitatis*, de 27 de febrero de 1497. BD, I, 15-18. La afirmación de Quiñones figura en sus Constituciones de 1523 para las casas recolectas de la Provincia de la Concepción. AIA, 9 (1915), 170.

⁶⁰ Se trata de un decreto del obispo de Badajoz, Don Alonso Manrique, ordenando la detención y reducción a sus conventos de procedencia de los catorce religiosos. Guiados por sus apellidos toponímicos, habría que pensar que se trata de frailes de origen extremeño en su mayoría. Véase el texto completo en Torrubia, *Chronica*, 310-312.

Sango Evangelio, ni menos las facultades de reclutamiento conseguidas por Juan de Guadalupe lo que les tentaba. Probablemente era algo más hondo: la convicción de que la vida franciscana sólo tenía sentido encarnada en un evangelismo radical, empresa por cierto de muy pocos, pero la más auténtica⁶¹. Algo a que ya no respondía visiblemente la Regular Observancia con sus posturas oficiales.

La respuesta jerárquica a estas inquietudes fue intentada una vez más y esta vez al máximo nivel. Toda la jerarquía del vicariato general Ultramontano, encabezada por el mismo vicario general, Marcial Boulter, se reunía en San Francisco de Madrid en octubre de 1502 y el día 4, fiesta de San Francisco, suscribía unos estatutos de recolección con los que se confiaba apaciguar tanta inquietud. Con ser significativa la reunión de los superiores castellanos, por su simple realización, lo era mucho más por la dimensión político-religiosa que ostentó. Los documentos subrayan con intención que la solución adoptada era además una respuesta a deseos y exigencias de la reina Isabel y del arzobispo toledano Jiménez de Cisneros, preocupados igualmente con el problema de los *deviantes*⁶². Embarcados en lo más recio de la campaña reformista y disponiendo de los numerosísimos y entusiastas brazos de los observantes castellanos a los que controlaba directamente Cisneros, no podían permitirse los soberanos el lujo de una disidencia en las filas de la Observancia misma⁶³. Como además, en su óptica, la experiencia de Juan de la Puebla y su custodia de los Ángeles, probaba que era posible integrar plenamente en los cuadros de la Observancia a los grupos eremíticos, se sintieron animados a fijar el cauce obligatorio a los inquietos eremitas de Extremadura⁶⁴. Era por lo demás el único cauce legal, a cuyos márgenes estaban ya por entonces severas prohibiciones para los iniciadores del movimiento guadalupense, y órdenes terminantes a los patrocinadores de entregar las casas fundadas a la Observancia de la provincia de Santiago. Los reyes, el Papa y los superiores franciscanos cerraban pues todas las puertas a esta temida extroversión de

⁶¹ Así se expresaba con énfasis, en 1523, ante el Capítulo Provincial de la Provincia de la Concepción el gran escritor Fray Bernardino de Arévalo, mediante un escrito intitulado *Decisiones quorundam dubiorum circa statum et modum vivendi fratrum minorum*, destinado a permanecer inédito, pero dado a la imprenta en 1557 con el título de *Tractatus de correctione fraterna*. Véase AIA, 29 (1928), 243-244.

⁶² La noticia consta en la patente del vicario general Fray Marcial Boulter, dada en Alcalá el 1 de junio de 1503, por la que se crean las casas de retiro en Extremadura. Vide Torrubia, O. C., 316-317. Rectificaciones cronológicas a tener en cuenta en J. Meseguer, "Programa de Gobierno del P. Francisco de Quiñones, Ministro General O. F. A., (1523-1528)", AIA, 21 (1961), 19.

⁶³ La intervención de los Reyes Católicos contra los frailes del Santo Evangelio son ininterrumpidas desde 1499 y están bien documentadas por el cronista Torrubia, *passim*, al que sigue literalmente F. Lejarza en su estudio, "Orígenes de la descalcez Franciscana", AIA, 22 (1962), 15-133. La acción de los soberanos sobre los patronos seculares fue especialmente intensa en los años 1501-1502, en que requirieron a los protectores de estos frailes que entregasen sus fundaciones a los superiores observantes de Santiago. Véanse ejemplos en Simancas-*Cédulas de la Cámara*, Lib. 5, f. 53v-54r, 313v-316r. Para un breve panorama del tema véase mi *Cisneros*, 231-236.

⁶⁴ Véase arriba, nota 58.

los inquietos frailes extremeños⁶⁵. Sólo el ministro general, Gil Delfini, los animaba por su camino, primero calladamente, luego consiguiéndoles favores pontificios⁶⁶.

La nueva recolección era una solución netamente extremeña, por más que en principio se buscó una solución global y “algunas casas recolegidas fueron asignadas en diversas provincias para los frayres deseosos de vivir en mayor pureza de la regla, e devoción e recogimiento”⁶⁷. De hecho las Constituciones responden directamente a la situación extremeña y las únicas casas asignadas para tal finalidad que hoy conocemos fueron las extremeñas de Segura, Llerena, La Lapa, Salvatierra, Salvaleón, y Alconchel⁶⁸, es decir todas las que ofrecían posibilidad de realizar la vida eremítica y en las que se estaba dando la situación de fondo.

Las primitivas constituciones recolectas recogen la sustancia de la experiencia eremítica combinando ampliamente dos principios: una cierta regularidad e incluso uniformidad a nivel disciplinar y externo, y una amplia libertad en los modos de realizar privadamente las peculiaridades y preferencias del grupo. Así se establece la uniformidad en el color del vestido dejando a libre elección la calidad del tejido y se deja a la opción particular la práctica de la descalcez total dentro del cenobio pero con la norma general para la circulación extramuros. Se mantiene la máxima simplificación para las celebraciones litúrgicas, sin exigir que las intenciones privadas de las misas se fundan en una única; “la intención que tuvo Christo señor nuestro en la cruz”. No se establece por unos ni por otros tiempos específicos de oración mental. Quedan en relativa indeterminación las austeridades típicas, sin duda en previsión de que cada casa establezca las suyas, o acaso el grupo lo haga uniformemente⁶⁹. Se deja abierta la dedicación al ministerio, conforme a las exigencias de la caridad y de la pobreza. Pero en las Constituciones recolectas queda suelto el hilo principal de su posible institucionalización: la plena autonomía de la casa recolecta por lo que toca a elección de superiores, admisión de candidatos, disposición del personal. Es algo que la Observancia no

⁶⁵ Como ejemplo del empeño puesto por los Reyes Católicos en conseguir que la Curia Romana no autorizase las iniciativas de los extremeños, véase la *Carta Misiva* de La Mejorada, 9 de junio de 1504, encargando al Cardenal de Santa Cruz, Bernardino López de Carvajal, gestiones intensas en la Curia Pontificia para una renovación de las facultades otorgadas a Juan de Guadalupe y Pedro de Melgar. El texto en Torrubia, *Chronica*, 334-335.

⁶⁶ Véase mi estudio *Reformas y estudios*, 32-33.

⁶⁷ Así lo afirma Marcial Boulier en su patente de Alcalá, 1 de junio de 1503. Torrubia, *Chronica*, 316-317.

⁶⁸ El número de casas hace pensar en una relativa abundancia de candidatos, es decir, de frailes descontentos con la vida de los observantes extremeños.

⁶⁹ Quiñones, en sus Constituciones para la Provincia de la Concepción, dará una especialísima importancia a las “costumbres y ceremonias” como pautas de conducta en las casas recolectas. AIA, 9 (1918-1), 270-271.

admitía en 1502 y que asegurará firmemente Quiñones en los años 1522-1523, cuando intente devolver la vida a la oscurecida Recolección⁷⁰.

Pero para entonces las posiciones discordantes entre la Observancia y los frailes del Santo Evangelio se habían suavizado sustancialmente. De tal manera que los primeros admitían sin dificultad la plena autonomía de la nueva familia dentro de la Organización Observante y los segundos renunciaban explícitamente a todos sus caracteres exteriores y a sus exenciones constitucionales, porque en la Orden no se formase un *tertium genus* que creían contrario a la voluntad de San Francisco y a los dictámenes de los peritos⁷¹.

Finalmente el proyecto primitivo de casas recolecta, valora y recomienda los iniciales desiertos que estaban organizándose en Extremadura, tanto como una de las dedicaciones normales del fraile recolecto, como también por lo que atañe a las eventuales peregrinaciones hacia estos lugares franciscanos⁷², lo que no confirmará por cierto el programa quiñoniano dos decenios más tarde.

JOSÉ GARCÍA ORO

(Universidad de Santiago de Compostela)

⁷⁰ Las constituciones de 1502 en una actitud de favor positivo por parte de los superiores, persuadiendo a los frailes para sumarse a la experiencia, no perturbando ni dificultando a los recoletos y, especialmente, no removiéndolos de las casas contra su voluntad o la de sus superiores, a no ser en caso de escándalos graves. Edición completa del texto en Torrúbia, *Chronica*, 313-316, y más reciente, con anotaciones, en J. Meseguer *Programa*, 29-31. El pensamiento originalísimo de Quiñones sobre el particular se refleja en dos de sus escritos notables: los *Avisamenta* a las provincias franciscanas españolas, dado en Valladolid el 28 de agosto de 1523, editado por Meseguer, *Ibid.*, 35-51; y las citadas *Constituciones* de 1523, editadas por L. Carrión en *ALA*, 9 (1918-1), 264-272. Véase también la importante obra de este autor, *Historia documentada del convento Domus Dei de la Aguilera*, Madrid, 1930, 171-195.

⁷¹ Véase arriba notas 65-8 y especialmente el revelador documento editado por Torrúbia. *Chronica*, 370-372.

⁷² En efecto se asigna como estancias normales del fraile recolecto el coro, la celda y los oratorios cercanos a la casa. *Ibid.*, 315.

EL FRAY GERUNDIO Y LA ORATORIA SAGRADA BARROCA

El presente trabajo, en el que se intenta comentar ciertos aspectos menos conocidos de una novela central del siglo XVIII, quizá pueda suponerse que queda un tanto mal encajado en el objeto primordial de un SEMINARIO SOBRE EL SIGLO DE ORO donde se incluye. Pero bien pudiera justificarlo —así creemos— la circunstancia de que la aludida novela viene a cerrar definitivamente, en virtud del enérgico golpe que asesta, la larga tradición española de la oratoria sagrada barroca. Por lo demás, es evidente que en el *Fray Gerundio* “literatura e Iglesia” van ciertamente de la mano. Y, en este sentido, nuestro tema sí que entra de lleno en el ámbito del SEMINARIO.

Y hablando de elocuencia sagrada, digamos ante todo y para plantear el estado de la cuestión sobre un brevísimo esquema histórico, que la pieza oratoria del mundo cristiano, en sus rasgos formales, continúa sustancialmente siendo la misma, durante largas centurias, a la que los Padres Capadocios en el siglo IV (si no ya los primeros obispos cristianos) implantaron y los latinos imitaron sin alteración. Presenta ésta, a todo lo largo de la tradición medieval y renacentista, sin distinción de países, una estructura básicamente homilética, en la que, establecido, en los comienzos mismos de la oración, un centro, núcleo o texto escriturario como objeto de reflexión el discurso va desarrollándose circularmente, mediante el análisis o aclaración oportuna de los distintos sentidos exegéticos del texto dado, confrontando siempre el orador sus ideas expuestas, para así confirmarlas o fortalecerlas, a las de otros textos adecuados de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y, en menos medida, de ciertos escritores profanos. De modo que, con tal estructura circular, no puede decirse que las partes en las que el sermón antiguo se divida, sean propiamente tales, sino aspectos distintos sobre los que la perícopa o discurso va desarrollándose ordenadamente. Bien es verdad que en el

sermón medieval se introdujo un más riguroso y complicado orden retórico en lo que respecta a su división¹; pero no es menos cierto que la indicada línea continuativa se siguió manteniendo sin alteración significada, realzada con una lengua simple, directa, natural, concreta y, en suma, accesible al auditorio².

Asimismo, durante el siglo XVII el sermón español, sin despegarse de la tradición, continúa preservando su vieja estructura. Simplemente por permitir ella el libre juego del discurso, sin traba alguna y a voluntad omnimoda del orador. Circunstancia que, en verdad, va bien al carácter fuertemente individualista propio de la idiosincrasia ibérica. Ahora bien, de lo que la oratoria hispánica, desde el último cuarto de siglo XVI, no puede liberarse es del ambiente cultural del momento, ni menos del gusto literario que por estos años comienza a despuntar en la península y que va a perdurar ya, cobrando gradualmente mayor fuerza, hasta 1758. Se produce en ella, por entonces, un cambio radical, no (como digo) en cuanto a los rasgos formales del sermón, sino en lo que se refiere al lenguaje propio y a los recursos y motivos de soporte de la sustancia predicable. Y con ello, los principios retóricos rectores de toda pieza de elocuencia, recibidos de la tradición grecolatina³, el *agradar*, el *instruir* y el *conmover*, comienzan a tomar en los noveles predicadores un nuevo signo laicaizante o desfasado de lo sagrado, no usado antes por los precedentes. El orador barroco no se dirige ya —ni *mueve*— al corazón y al sentimiento religioso del auditorio, sino a su fibra emocional; el *instruir* se centra cada vez más en temas profanos y mitológicos, con ocasión de la doctrina teológica y moral propuesta en el sermón, y el *agradar*, en el que se pone particular interés, se logra con la aplicación masiva del retoricismo. Resultando así que más y más la oración sagrada, revestida con la exhuberancia de agudezas exegéticas, de juegos de ingenio, de simbologías y mitologías, de los llamados *conceptos predicables* y de otras galas del lenguaje, se despoja de aquella natural y espontánea unción, de aquella simpleza e intimidad propias de las más de las piezas del siglo XVI, como se dejan ver, por ejemplo, en las de San Juan de Ávila, Alonso de Orozco, fray Luis de Granada, etc.

La crítica literaria viene insistentemente debatiendo a quien corresponda la introducción del culteranismo en las letras españolas sin apenas haber puesto atención al género de la elocuencia⁴. Sospecho, no sin buena base de apoyo que,

¹ Th. M. Charland, *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age* (Paris-Ottawa, 1936), págs. 109-219.

² J. Cejador, *Hist. de la lit. y lengua cast.* III (Madrid, 1915), págs. 11-13.

³ Cicerón, *Orator XXI*, 69 y *De oratore II*, 29; Quintiliano, *Inst. Orat.* lib. III, cap. V; lib. VIII, *praef.*; San Agustín, *De doctrina Christiana*, lib. IV, cap. II, 27).

⁴ Se ocupó del tema Lucien-Paul Thomas en *Le lyrisme et la préciosité cultistes en Espagne* (Halle, 1909). Este crítico supuso ser fray Hortensio Félix Paravicino el introductor del culteranismo en España con base en el *Panegírico funeral a los años piadosos y reales de Doña Margarita de Austria, Reyna de España* (fallecida el 3 de octubre de 1611), que creyó ser de por entonces. Argumento que M. Alarcos García rechazó, demostrando que el tal sermón fue pronunciado en 1628. Véase Emilio Alarcos García, "Paravicino y Góngora", *RFE*, 24 (1937), 83-88, *ad hoc*, págs. 83-85.

al menos, quienes, en sus comienzos en verdad lo propagan, juntamente con los poetas y aún más que ellos, son los oradores. Por supuesto, antes del *Polifemo* de Góngora, conocido parcialmente ya en 1613, y de la canción, del mismo, “A la toma de Larache” (1610), antes de la *Fábula de Acis y Galatea* (ca. 1610) de Carrillo y Sotomayor, antes de la “Fábula del Genil” (*Flores de poetas ilustres*, Valladolid, 1605) del antequerano Pedro Espinosa, antes de la *Vida, excelencias y muerte de... San José* (Toledo, 1604) de Valdivieso, tan rica en figuras retóricas del nuevo estilo y aun antes de los *Conceptos espirituales* (3 Partes: 1600, 1608, 1612), chorreantes en ingeniosas comparaciones, del imaginativo segoviano Alonso de Buitrago, puedo asegurar que resonaban ya en los ámbitos de algunos de nuestros templos altas elucubraciones, enrevesadas y atrevidas construcciones metafóricas, profusa simbología y aun algunos despuntes de referencias mitológicas. Asimismo, ha de considerarse como sujeta a la revisión la idea, comúnmente aceptada, de que fray Hortensio Félix Paravicino (1580-1633) fue quien, como primer impulsor, despertó y extendió el barroquismo en el púlpito⁵. Nótese que el ilustre trinitario recibió el presbiterado en 1605 y que, por tanto, su predicación arranca de tal año y con más dedicación desde 1606⁶. No puede dudarse, como ha sido ya señalado previamente por F. Herrero Salgado, que hay indiscutible y manifiesto barroquismo en varios de los sermones pronunciados en las honras de Felipe II⁷. Es más, hasta Íñiguez de Lequerica, el colector de estos sermones en 1598, habla ya explícitamente en su prólogo de obscuridades en los mismos, de alteraciones de la luz en caos, de la armonía en desconcierto, y del buen gusto en extravagancia,

⁵ Fr. Alonso Cano publicó, bajo seudónimo (“un religioso del mismo Orden”) la más amplia colección de sermones de Paravicino: *Oraciones evangélicas o discursos panegíricos y morales* (Madrid: J. de Ibarra, 1766), 6 vols. Como fuentes y bibliografía de Paravicino debe consultarse a Cristóbal de Torres, *Fama Póstuma del R.P.F. Hortensio Félix Paravicino y Arteaga* (Madrid: Francisco Martínez, 1634), 4 hs. y 16 págs.; J. Pellicer de Tovar, *Fama, exclamación, tñmulo i epitafio de aquel gran padre, fray Hortensio Félix Paravicino...* (Madrid: Vda. de A. Martín, 1634) 24 págs.; Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, t. I (Madrid: J. de Ibarra, 1783), pág. 612-13; Antonino de la Asunción, *Dicc. de escr. trinitarios de Esp. y Port.* II (Roma, 1898), págs. 193-201; Emilio Alarcos García, “Paravicino y Góngora”, *RFE*, 24 (1937): 83-88 y “Los sermones de Paravicino”, *RFE*, 24 (1937): 162-97, 249-319 (reproducido en *Homenaje al Excmo. Sr. Dr. D. Emilio Alarcos García*, ed. Univ. de Valladolid —Valladolid: Server Cuesta, 1965—, págs. 218-99), ambos excelentes estudios, y J. M. Caamaño Martínez, “Paravicino”, *Rev. de Ideas Est.*, 28 (1970): 147-67.

⁶ En tal año sus superiores le trasladaron a Valladolid con dedicación plena al púlpito. Es probable que pasara a Madrid, siguiendo a la corte en su traslado, a mediados de 1606; con seguridad estaba ya allí en 1607 (véase, Alarcos García, “los sermones de P.”, pág. 220).

⁷ Iván Íñiguez de Lequerica, ed., *Sermones funerales de las honras del Rey Nuestro Señor Don Felipe II, con el que se predicó en las de la serenísima Infanta D. Catalina, Duquesa de Saboya* (Madrid: Ldo. Vázquez de Castro, 1599), págs. 342. La obra, que es una selección de los muchos sermones que se predicaron en 1598 con el motivo expreso, recoge las piezas de Aguilar de Terrones, fray Alonso Cabrera, fray Agustín Dávila, fray Lorenzo de Ayala, doctor Luis Montesino, fray Alonso de los Ángeles, fray Hernando de Santiago, fray Juan López de Salmerón, fray Manuel Sarmiento, doctor Martín de Castro, doctor Francisco Dávila y, añadidos, don Bernardo de Rojas y Sandoval y doctor Francisco Sobrino. Ha sido estudiada la colección por el Profesor Andrés Soria, “Una antología de sermones fñnebres a Felipe II”, *Homenaje a Alarcos García*, II, págs. 455-82.

así como de "tersura del lenguaje en hinchazón áspera y confusa". Pero, concurriendo con el citado crítico, ni aun siquiera puede ser considerada esta importante colección (es decir, algunos de sus representantes) como iniciadora del proceso, sino más propiamente como evidencia de la "generalización del fenómeno"⁸. La realidad es que, a partir de 1588 (no lo he advertido antes en los textos) los tratadistas españoles de elocuencia sagrada vienen ya castigando con dureza el estilo retorcido, hinchado y culto por inconveniente e inapropiado para el púlpito. Se evidencia así, por ejemplo, en diversos lugares del *De sacra ratione concionandi* (Barcelona, 1588), el amplio tratado de fray Diego Pérez de Valdivia⁹, en otros tantos correspondientes a los libros III y IV del *De sapiente fructuoso* (Burgos, 1589), del jesuita salmantino Juan Bonifacio y, por supuesto, en la *Instrucción de Predicadores* (Granada, 1617)¹⁰ de Francisco Terrones, donde se denuncian ya con gran energía e insistencia no sólo los artificios y galas retóricas barrocos, sino el uso de la literatura emblemática en los púlpitos¹¹.

Este nuevo estilo crece y se propaga rápidamente en el siglo XVII; pero se intensifica y prende con mayor generalización, a partir de 1680, durante la primera mitad del siglo XVIII. Naturalmente, es una impropiedad el suponer, como está escrito¹² que apenas haya a lo largo de estos 150 años excelentes y dignos oradores, bien conscientes del *decorum* exigido por la palabra de Dios. Los hubo y muchos, muchísimos. Me excusaré de recordar aquí al mercedario fray Hernando de Santiago, a fray Alonso de Cabrera y al propio Francisco Terrones, los tres insignes predicadores de Felipe II, al castizo y natural fray Jerónimo Bta. de Lanuza, a Cristóbal de Avendaño, y, del siglo XVIII, a don José Barcia y Zambrana, a

⁸ Félix Herrero Salgado, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española* (Madrid, C.S.I.C., 1971), pág. 16.

⁹ El P. Félix González Olmedo, en la breve exposición que hace de esta obra, se limita a decir, más cautamente, que Valdivia sólo previó el peligro del barroco pulpital. Véase, Francisco Terrones Aguilár del Caño, *Instrucción de Predicadores*. Prólogo y notas de F. G. Olmedo S. J. (Madrid, 1946), pág. cxxviii.

¹⁰ Es de advertir que Terrones escribió la obra en 1605, durante el transcurso de su primer año de obispo en Tuy, y que, por entonces (quizá en la Pascua florida de Abril) recibía Paravicino el presbiteriado. Es muy improbable, pues, que Terrones, cuando redactó su *Instrucción*, supiera que Paravicino existía.

¹¹ "No se hagan las entradas con palabras artificiosas y que lleven torrente, como loa de comedia, como comenzó un predicador: *En el divino templo de Palas, diosa no menos abogada de soldados, que por las campañas acometen dificultosas batallas*, etc. Que ha llegado el abuso a términos que en cierta provincia, algunos religiosos mozos la llamaban ya a la Introducción la *loa*", *instrucción*, ed. de F. G. Olmedo, pág. 109. Terrones no desdeña la erudición profana en el predicador, pero sí el abuso de la falsa: "... si la humanidad es fingida con jeroglíficos y fábulas habemos de andar parcisimos. Lo de los jeroglíficos ha cundido de manera que hay predicadores que los componen de su cabeza, fingidos al propósito de lo que quieren decir, y fingen la ninfa y el sátiro con una letra que decía..., etc. Un jeroglífico o dos, cuando más, en un sermón, si son de Alciato o Pierio Valeriano u otros autores simbólicos, pueden pasar", *ibidem*, pág. 86. Textos que prueban lo arraigado que estaba ya, por 1605, el barroquismo en la oratoria sagrada.

¹² F. G. Olmedo, "Decadencia de la oratoria sagrada en el siglo XVII", *R y F* 56 (1916), pág. 319.

los jesuitas Agustín de Castejón y Salvador Ossorio, al benedictino fray Bernardo Vela, al P. Nicolás Gallo, etc., todos ellos elogiados por Isla en su *Fray Gerundio*, como predicadores de prosa limpia y llena de espíritu de Dios.

Isla se propuso dar un golpe mortal al pedantesco barroquismo de la oratoria de su tiempo. Pero, ni que decir tiene, que no fue el primero que lo critica y que protesta enérgicamente contra ello, sino el último de una larga cadena de prelados y escritores celosos de los siglos XVII y XVIII, entre los que destacaré, de su centuria, a don Francisco Valero y Lossa, arzobispo de Toledo, autor de una sonadísima *Carta pastoral* dirigida en buena parte a sancionar tal abuso, al afamado misionero jesuita Pedro de Calatayud, al P. Feijoo y a Mayáns y Siscar¹³. La preocupación de Isla por el tema es temprana y probablemente derivada del magisterio del P. Luis de Losada, el ilustre profesor de Salamanca, su pariente y con el que le unía una gran confianza. Recién ordenado de sacerdote escribe ya una *Crisis de predicadores*¹⁴ (1729): jugoso y serio tratado inédito sobre el asunto. Pero en esta ocasión, que nos ocupa, el método que el agudo jesuita leonés utiliza es el de la sátira¹⁵. Una sátira fiera, encajada en una historia novelada descarnada de todo artificio, cuya estructura formal y funcional se ajusta intencionalmente a la que Aristóteles propuso para el poema épico, conforme se expone en *La Poética* de Luzán¹⁶. El propio Isla lo expresa explícitamente así al comienzo de su *Fray Gerundio*¹⁷ y, con mayor detenimiento, en su *Apología por la Historia de Fray Gerundio*, importantísimo inédito, desatendido hasta ahora por los estudiosos de la novela, que hemos tenido la fortuna de redescubrir hace unos años en la B. N. (ms. 18030)¹⁸. La novela —Isla prefiere llamarla “fábula épica”— se monta sobre el quicio de un antihéroe o protagonista, en el que se acumula, como prototipo

¹³ F. Valero y Lossa, *Carta pastoral acerca de la ignorancia de las verdades cristianas*, ed. de 1750, págs. 160 y ss.; Pedro Calatayud, *Misiones y sermones*, vol. I (Madrid, 1754), págs. 94-96; Benito J. Feijoo, *Cartas eruditas y curiosas*, t. III (Madrid, 1750), carta LI; Gregorio Mayáns, *El Orador Cristiano ideado en tres Diálogos* (Valencia, 1733), *passim* y en su *Oración que exhorta a seguir la verdadera idea de la Eloquencia Española* (Valencia, 1727); *Diario de los Lit. de España*, entre tantos más.

¹⁴ Biblioteca de Palacio, ms. II-1392 (1), 50 págs. Obra desconocida hasta recientemente en que el P. José Martínez de La Escalera dio cuenta de ella en su trabajo “Primeros escritos del Padre Isla (1721-31) y un catálogo de sus obras (1774)”, *MiscCom*, 38 (1981), 149-81.

¹⁵ “... habiéndose experimentado o del todo inútiles o muy poco eficaces tantos y tan graves medios como se han tomado hasta aquí para corregir el lastimoso desorden de la predicación y de los predicadores, se quería probar fortuna y tentar si, en este asunto, se lograba la misma felicidad que se había conseguido en otros de menos importancia, desterrando por medio de la risa aquellos abusos que no habían podido exterminar las lágrimas ni las declamaciones”, Isla, *Apología por la Historia de Fray Gerundio*, B.N., ms. 18030, carta 1, n. 13.

¹⁶ Ignacio de Luzán, *La Poética...* (Zaragoza, 1737), lib. I, cap. VIII, Lib. IV, cap. II, etc.

¹⁷ Prólogo, 2-20.

¹⁸ *Apología*, III, 18-24. “Redescubrir” digo, porque la obra la conoció el P. Antonio Pérez Goyena, ya que cita de ella un texto en su *Ensayo de bibliografía navarra* (Pamplona, 1947-1964); pero sin precisar la localización de la *Apología*. He preparado esta obra para su publicación y, desde hace algún tiempo, está aceptada, para la imprenta, por la Fundación Universitaria Española.

ejemplar (según el concepto aristotélico de la imitación poética universal¹⁹) los rasgos y características de todo lo ridículo, absurdo, deslumbrón, grotesco y vicioso habido en la oratoria sagrada barroca y tal como se manifiesta en los individuos predicadores que la usan²⁰. El novelista leonés incluso toma de Luzán el modo de formar o configurar su “fábula épica”, aunque acercándose más en este punto a la manera de enjuiciarlo del P. Le Bossu²¹. Es decir, idea primero la instrucción moral de su *Fray Gerundio*; a saber, el barroco, como molde o vehículo de la oración sagrada, es inadecuado y, por ello, detestable. Bosqueja o configura después el protagonista o actor principal, sobre el que hace recaer el peso de la ejemplificación de la antiépica fábula: Fray Gerundio de Campazas, un insensato, estrafalario y huero frailuco predicador, ignorantón *in summum* de los más elementales principios de la filosofía y teología cristianas y, por añadidura, lleno de osadía y —si se me permite— de sustancia barroca. Y, por último, pone en curso una acción general (en línea seudobiográfica) que vaya mostrando, insensible y naturalmente, arropada en descarado disfraz satírico, el dicho propósito doctrinal²². Pero y ello, ¿a base de qué? No, como hasta ahora viene suponiéndose, con disparatados sermones imaginarios, inventados por el propio novelista, sino —y éste es el núcleo fundamental de la presente comunicación— poniendo en boca del estrambótico Gerundio un buen número de sermones originales predicados por entonces (más en concreto, entre 1734 y 1754) y aludiendo distintamente con señales conocidas e inescapables para los intelectuales del tiempo a otras piezas sagradas contemporáneas. Atrevimiento éste inaudito y osadía desproporcionada del novelista, tanto más cuanto que muchos de los pasajes barrocos literalmente estampados en las páginas del *Fray Gerundio* corresponden a piezas sagradas de los más sobresalientes oradores barrocos coetáneos a Isla y aun, por añadidura, a predicadores numerarios, u oficiales, de Su Majestad.

¹⁹ Aristóteles, *Poética*, III,4; IV,3; V,10; XXIV,22-XXV,14. Pero Isla sigue, desde luego, la exposición de Luzán. Estudio el concepto en mi artículo “La imitación en *La Poética* de Luzán”, *La Torre* 17 (1969), 113-24.

²⁰ “... Pues, ¿qué hice yo? No más que lo que hacen los artifices de novelas útiles y de poemas épicos instructivos. Propónense un héroe, o verdadero o fingido, para hacerle un perfecto modelo o de las armas o de las letras o de la política o de las virtudes morales... Recogen de éste, de aquél, del otro y del de más allá todo aquello que les parece conducente para la perfección de su idolillo en aquella especie o línea en que le quieren sacar redondeado.

Aplicanselo a él con inventiva, con proporción y con gracia, fingiendo los lances, pasos y sucesos que juzgan más naturales para encadenar la historia con las hazañas y las hazañas con la historia. Y cátae aquí un poema épico, en prosa o en verso, que no hay más que pedir”, Fray Gerundio, Prólogo, n. 2.

²¹ René Le Bossu, *Traité du poème épique* (Paris, 1675), lib. I, cap. XIV.

²² Un acertado e interesante análisis formal de la novela es el de Emilio Martínez, “Estructura funcional en *Fray Gerundio de Campazas*”, *Studia Philologica Salmanticensia*, 4 (1979), 169-80. Véase también el de Russel P. Sebold en su edición de la obra, t. I (Madrid, 1960), págs. lxxi-lxxiii. Sebold, en particular, pero también Martínez, insiste en unos elementos deterministas y naturalistas en la novela, a mi juicio, inexistentes.

En el *Fray Gerundio* constan no menos de 120 citas textuales de pasajes y títulos de sermones y otras referencias satíricas y ridiculizaciones a oradores sagrados y personalidades de la época. Pues bien, en nuestro estudio sobre la novela hemos logrado precisar un 85% de los pasajes correspondientes.

Para ilustrar el punto central de nuestra ponencia indicaré aquí que de los predicadores zarandeados por Isla en su *Fray Gerundio*, con quienes más se ensaña —sin nombrarlos, claro está— son con los siguientes:

El trinitario Fray Andrés José Berlanga Argudo, profesor de teología de la Universidad de Alcalá, “ingenioso y hábil” (Isla), pero inmensamente gerundísimo. Ridiculizado por su *Oración sagrada* (Valladolid, 1738) con motivo del nombramiento de obispo a don Juan García Abadiano²³.

El carmelita observante fray José Alberto Gay (ca. 1705-1765), doctor en teología, examinador sinodal de los obispados de Jaca y Albarracín, etc.: retorcido, conceptuoso y de rabiosa afectada erudición. Se le castiga por su *Triunfo y poder de Santa Orosia* (Pamplona, 1745)²⁴.

El jesuita soriano José Antonio López de Cotilla (1698-1763), predicador de los del número de Su Majestad: galano, metafórico y de intolerable y grotesca hinchazón²⁵.

El cisterciense zaragozano Francisco Isidoro Andrés (1708-1785), predicador general de su orden y de los del número de Su Majestad: ampuloso, grandilocuente, altisonante, bizarro, lleno de fogosidad y de estudiado artificio, muy culterano²⁶.

El capuchino navarro fray Gabriel de Cintruénigo (ca. 1701-1764), predicador oficial de su provincia religiosa. Satirizado por su *Triunfo amoroso, sacro himeneo, epitalamio festivo* (Pamplona, 1734), sermón de retorcido gongorismo, desbordante en cadencias rítmicas y elementos simbólicos²⁷.

El también capuchino fray Pablo Fidel de Burgos (1708-1758), predicador numerario de Su Majestad, el más destacado y brillante orador barroco del siglo XVIII; su exuberante y florida prosa le fluye a sus labios con gran naturalidad y frescura²⁸.

²³ *Fr. Ger.*, lib. VI, III, n. 2-11. En mis *Apuntamientos críticos al “Fray Gerundio de Campazas”* (obra de próxima aparición), me refiero a este orador en *Apunts.* 1399-1401.

²⁴ *Fr. Ger.*, lib. III, II, 18; lib. IV, III, 1-8, etc. En mis *Apunts.*: 562-63, 571-72, 597, 602-4, 607, etc.

²⁵ *Fr. Ger.*, lib. IV, IX, 22 y 24-28. *Apunts.* 910, 1.080, etc.

²⁶ *Fr. Ger.*, lib. III, V, 25; lib. IV, II, 14 y 24, etc. *Apunts.* núms. 679-81, 740, 749, 772, 1.140, 1.151, etc.

²⁷ *Fr. Ger.*, lib. III, II, 6; II, 12; lib. IV, II, 34-35, etc. *Apunts.* 572-73, 764-67, 1.140, etc. Al parecer, Fray Lázaro de Aspúrz señaló ya a Cintruénigo como uno de los blancos de Isla en su artículo “Los modelos de *Fray Gerundio de Campazas*”, *Bol. Oficial de la Prov. Capuchina de Navarra-Cantabria y Aragón*, 2 (1947): 177-80; artículo que he conocido concluida ya mi investigación sobre la novela.

²⁸ *Fr. Ger.*, lib. III, II, 6, 8, 12; lib. IV, V, 13, etc. *Apunts.*, núms. 572, 574-75, 579-80, 583-87, 847, 910, 1.140, 1.423, etc. Herrero Salgado escribe de fray Burgos lo siguiente: “... es el caso de Fr. Pablo Fidel de

Y, naturalmente, el P. Francisco Soto y Marne O.F.M., el autor del aberrante *Florilegio sacro* (Salamanca, 1738), satirizado en la novela en muchos lugares más de los que han sido señalados hasta ahora²⁹.

Lo acabo de exponer —y con esto concluyo—, además de reflejar un nuevo ángulo histórico-interpretativo de la novela, no antes discutido ni menos evidenciado, viene definitivamente a darnos luz plena a dos extremos hasta el presente mal comprendidos y, por tanto, distorsionadamente explicados por quienes los han abordado:

1. El inmediato y clamoroso éxito editorial del *Fray Gerundio*. Sabido es que, con el *Quijote*, ninguna otra obra lo tuvo mayor en los pasados siglos³⁰. El tal éxito, lejos de obedecer a la calidad de la novela o a su imaginativa y general sátira contra la predicación barroca o a su gracia chispeante o a los enjundiosos parlamentos rústicos que en ella se contienen, etc., como viene enjuiciándose por unos u otros críticos, fue, sin duda alguna, resultado del natural malicioso acicate —típico del español y del no español— por querer saber a qué personalidades concretas se ponía en la picota del ridículo, cómo se las satirizaba y con qué armas en una obra bajo pseudónimo —pero de jesuita conocido—, de la que, con seguridad, ya antes de publicarse había corrido la voz en los círculos cortesanos madrileños que llevaba en sus páginas verdadero veneno contra determinados eclesiásticos, como antídoto del barroquismo dominante, por más que su autor lo negara una y otra vez en la misma y en otros escritos posteriores suyos³¹.

2. La inmediata prohibición del *Fray Gerundio* por el Consejo de Castilla y su subsiguiente proceso y condena por el Tribunal de la Inquisición en septiembre de 1760. Debido, no al común supuesto de ser una sátira, más o menos general, contra la predicación barroca, y, por incidencia, al menos *materialiter*, escandalo-

Burgos (...) o el del monje jerónimo Fr. Francisco de Cosa y el dominico P. Antonio Sanz que hubieran hecho las delicias del P. Isla a quien habría ahorrado la composición de los discursos de su Fray Zotes" (*ob. cit.*, pág. 18), sin darse cuenta de que, en efecto, es de quien el novelista aprovecha varios de sus sermones.

²⁹ *Fr. Ger.*, lib. II, IV, 8, 12, 14; IX, 13, 16, etc. *Apunts.*, núms. 222, 339, 342, 346, 356-66, 374, 483-90, 494-503, 511, 579-80, 910, 1.151, 1.208-15, etc.

³⁰ La edición fue de 1.500 ejemplares. Se puso en venta el 22 de febrero de 1758 y en menos de una hora se vendieron 300 ejemplares encuadernados y hasta 800 en un día. Para dar a basto se pusieron a despachar en la tienda nueve empleados y dos días más tarde el libro estaba completamente agotado, Isla, *Cartas fam.*, BAE, XV, págs. 469-70; véase también págs. 351, 482, 586, etc.

³¹ Advertiré aquí que el manuscrito del *Fray Gerundio* fue leído, además de por los PP. José de Petisco y Francisco José de Idiáquez, jesuitas amigos y consejeros de Isla, entre otros, por don Francisco Lobón de Salazar, el testafiero del novelista; y, en Madrid, por don José de Yarza, funcionario del Consejo de Castilla, por don Miguel de Medina, abogado de los Consejos Reales, por el trinitario fray Alonso Cano, por don José de Rada y Aguirre, cura de Palacio, por don Manuel Santander y Zorrilla, bibliotecario mayor del Rey, por los ilustres sacerdotes Nicolás Gallo y Juan de Aravaca, etc. Circunstancia que hace comprender bien que se hubiera propagado en la corte, con gran anticipación de tiempo, el mal guardado secreto de la inminente publicación de una violenta sátira contra precisos predicadores y personalidades ilustres, los más de ellos no fallecidos todavía en 1758.

sa, detractiva de las órdenes religiosas y abusiva de las Sagradas Escrituras³², sino, indudablemente, a este poner fijamente Isla su dedo reprochador con signo abiertamente insultante, provocativo y despiadadamente acusador sobre prestigiosas personalidades de su tiempo que —si no se las nombraba explícitamente— quedaban con toda distinción bien señaladas para los coetáneos por las referencias precisas fijadas en las páginas de la novela. En el inédito expediente inquisitorial del *Fray Gerundio* (un gran infolio de unas 600 hojas con algunos opúsculos adicionales) conservado en la Real Academia de la Historia, se deja ver que, en el breve tiempo de no menos de 22 días, es decir, entre el 25 de febrero y el 18 de marzo de 1758 recayeron sobre el *Fray Gerundio* nada menos que seis delaciones formales de frailes de distintas órdenes religiosas (además de otra, cuatro meses después)³³, número muy infrecuente referido a una sola obra u autor en la historia de la Inquisición. Puede, pues, comprenderse ahora con la nueva perspectiva aquí planteada que todas estas delaciones fueron simplemente exponente de indignación de determinados compañeros de hábito de algunos de aquellos frailes ridiculizados por Isla y protesta ronca de los mismos contra una incalificable falta de caridad pública, hecha a quemarropa por un jesuita con ocasión de una crítica, oportuna y justa a un tipo de predicación, cuyo molde en verdad no era apto para transmitir adecuadamente el mensaje divino.

JOSÉ JURADO
Carleton University

³² Tales reproches abiertos se hicieron a la novela desde el primer momento y los mismos, entre otros, se recogen en el decreto inquisitorial para prohibir la novela, R.A.H., *Exped. Inquis. sobre el Fray Gerundio*, ms. 9-27-5-E-150, fol. 586r-v.

³³ A saber, la de fray Pablo de la Concepción, a la sazón, superior general suplente del Carmelo Descalzo, fechada el 25-II-1758 (*Expe. Inquis.*, fols. 1-8) y segunda delación del mismo n el 18-III-58 (fols. 9-37); la de fray Cristóbal Manuel Jiménez, mercedario, 1-III-58 (fols. 38-9); la de fray Manuel Pinillas, agustino y prior de San Felipe el Real de Madrid, 3-III-58 (fols. 44-45); la de fray Magín Llobet, dominico, 17-IV-58 (fols. 66-81), y la de fray Miguel del Cerro, también dominico, 19-IX-58 (fols. 94-111).

LÍRICA POPULAR A LO DIVINO

Hace ya muchos años que Dámaso Alonso recalcó la importancia que en la Edad de Oro tuvo la divinización de obras profanas de diferentes tipos: "Novela (o poemas narrativos) a lo divino (caballeresca, pastoril), teatro a lo divino; lírica a lo divino (poesía italianizante, poesía de tipo tradicional.)" En los siglos XVI y XVII, dice Alonso, esa literatura a lo divino "se sitúa, con toda naturalidad, en el centro vital de las letras y del espíritu de España." Y su aspecto más interesante es la divinización de la lírica de tipo tradicional¹. A ella, en efecto, dedicaría amplio espacio el aún imprescindible libro de Wardropper sobre la *poesía lírica a lo divino*², y a algunas de sus facetas —porque mucho queda por estudiar— dedicaré esta ponencia.

Para comenzar, es necesario hacer una primera diferenciación. Cuando se habla de la literatura a lo divino, englobando los varios géneros, se piensa normalmente en una *transformación* operada sobre textos profanos para que adquieran un sentido religioso. Se alude, pues, a un tipo de *parodia*³, o sea, a la modificación parcial de una obra en forma tal, que el producto *discrepe* de su modelo⁴. Pe-

¹ Dámaso Alonso, "El misterio técnico de la poesía de San Juan de la Cruz", *Poesía Española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, 2.ª ed. (Madrid: Gredos, 1962), 225-227.

² Bruce W. Wardropper, *Historia de la poesía lírica a lo divino en la Cristiandad occidental*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

³ Ver Eugenio Asensio, "Un poeta en la cárcel. Pedro de Orellana en la Inquisición de Cuenca", *Homemaje a José Manuel Blecua*, (Madrid: Gredos, 1983), 94.

⁴ Si atendemos a la terminología empleada para designar, en varias lenguas, las versiones a lo divino, vemos que incluyen casi todas la idea de discrepancia: en español antiguo, "*contrahecho* a lo divino", "*vuelto* a lo divino"; alemán, "*geistliche Kontrafaktur*"; italiano, "*ri facimento* o *travestimento spirituale*". Wardropper, a su vez, optó por el latinismo *contrafactum* (plur. *contrafacta*), al cual su libro ha dado carta de naturaleza.

ro ocurre que al hablar de las versiones a lo divino de canciones populares españolas los estudiosos suelen englobar, tranquilamente, junto a los *contrafacta* en sentido estricto, los poemas religiosos que utilizan sin cambiarlo el estribillo de un cantar profano, confiriéndole intención religiosa a través de la "glosa", o sea, de las estrofas que desarrollan ese estribillo.

Para ilustrar la diferencia existente entre las dos modalidades, citaré algunos textos procedentes de un cancionero manuscrito compilado en Sevilla hacia 1568⁵. He aquí la glosa a lo divino de un cantar profano que se mantiene inalterado:

Lindas son rosas y flores,
 más lindos son mis amores.
 Hermosas son las estrellas,
 resplandecientes y bellas:
 mi niño es más lindo que ellas,
 aunque ellas fuesen mejores.
 Lindas son rosas y flores,
 más lindos son mis amores.

.....

Hermoso es el claro día,
 que da gozo y alegría;
 mas mi niño es quien lo enbía
 y lo da a los pecadores.
 [Lindas son rosas y flores,
 más lindos son mis amores.]

Como puede verse, aquí no hay, propiamente, discrepancia, porque no hay parodia: no hay *contra-factum*. La glosa da un suave giro al cantarcillo amatorio, encaminándolo en una dirección originalmente no prevista: hacia un lugar donde "mis amores" equivale a "mi niño", al niño Jesús. No hay en ello ninguna violencia, porque, como es bien sabido, muchos versos de amor profano eran adaptables al amor espiritual. Éste estaba virtualmente presente en ellos: sólo había que encontrar la virtualidad y darle cuerpo. En el caso presente, bastó imaginar en boca de la Virgen María las palabras que el cantarcillo ponía, al parecer, en boca de una joven enamorada.

⁵ Es el que he llamado *Cancionero sevillano de la Hispanic Society* y descrito en *NRFH*, 16 (1962), 355-394. Cito por la fotocopia que poseo. El primer texto está en el fol. 154. Ver el n.º 95 en el *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* (Madrid: Castalia, 1987), obra que en adelante citaré como *Corpus* y en la que se reproducen muchas versiones a lo divino.

Pasemos a una cancioncita que aparece dos veces en el cancionero sevillano: una (fol. [295]), en su forma profana original:

Pues que me tienes, Miguel, por esposa,
mírame, mira cómo soy hermosa.

El estribillo, de carácter jocoso⁶, va aquí seguido de un desarrollo en el cual la joven esposa se autoelogia, diciendo cosas como “mi boca colorada,/fresca y muy pulida,/prueba por tu vida,/verás qué sabrosa” sólo para ser luego toscamente rechazada por su insensible marido. Ejemplo, pues, de glosa “a lo humano” que desarrolla las connotaciones implícitas en el chusco cantarcillo popular. La otra vez que éste aparece en el manuscrito (fol. 176) dice así:

Pues que me tienes, mi Dios, por esposa,
mírame, mira cómo soy hermosa.

Aquí, y en las dos estrofas que siguen, es la Virgen la que habla⁷. Un cambio mínimo en el texto de la canción popular ha ocasionado un viraje de ciento ochenta grados. Viraje que, bien mirado, tiene —tendría— algo de irreverente, porque el travieso cantarcillo profano seguiría “sonando”, con su saltarina música⁸, en los oídos de quienes escuchaban la chanzoneta devota, de modo que “mi Dios” quedaría equiparado con el zafío villano Miguel y la Virgen con su sensual y desafiante esposa. En todo caso, aquí bien que hay “contrafactum”, “travestimento”, cantar *vuelto a*, convertido a, lo divino.

Quiero decir que no es lo mismo *citar* un cantar profano y luego glosarlo a lo divino que *contrahacerlo* a lo divino antes de glosarlo. Son dos maneras diferentes de componer canciones religiosas⁹, y la reacción de los oyentes, en cada caso, sería también diferente. Para distinguir los dos tipos, hablaré, por un lado, de *glosa(r) a lo divino* y, por el otro, de *contrafactum*, *contrahechura*, *versión a lo divino*, *pa-*

⁶ En el refranero el nombre de *Miguel* tiene connotaciones negativas; referido o no a un esposo, parece implicar falta de virilidad. Cf. Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, ed. L. Combet (Bordeaux: Institut d'études ibériques et ibéro-américaines, 1976), 131a: “En kasa de Migel, él es ella i ella es él”; 486b: “Puto Migel ¡i kapa te pones!”; 557a: “Migel, Migel, no tienes abexas i vendes miel”, etc.

⁷ “...De virginidad / soy fuerte serrado, / de la Trinidad / soy templo sagrado; / limpia de pecado, / más blanca que rrosa, / [mírame, mira / cómo soy hermosa].” Para el estribillo popular, ver *Corpus*, n.º 122.

⁸ Que figura, con elaboración polifónica, en el *Cancionero musical de la casa de Medinaceli* (cf. la ed. de M. Querol Gavaldá, Barcelona: Instituto Español de Musicología, 1949-50, n.º 42).

⁹ Cf. al respecto Miguel d'Ors, *Vida y poesía de Alonso de Ledesma. Contribución al estudio del concepto español* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1974), 104-105. (Extraña que, después de haber subrayado la diferencia e insistido, acertadamente, en que Ledesma “sólo en unas pocas ocasiones volvió poemas profanos a lo divino” (105), califique (107-134) de “vueltas a lo divino” la utilización textual de rimas infantiles y canciones tradicionales).

rodia divina (*contrahacer, parodiar, volver a lo divino*); las designaciones *divinizar, a lo divino, divinización*, abarcarán ambas modalidades.

La primera modalidad —la “glosa a lo divino”¹⁰— se relaciona con la utilización de citas de canciones profanas dentro de textos religiosos más extensos, ya sean poemas —ensaladas, romances—, ya piezas de teatro —farsas y autos sacramentales— ya obras de otro tipo. En todos estos casos ocurre una resemantización del cantar profano a través de su contexto. El procedimiento es, en cierto modo, más sutil y refinado que el de la parodia, y además conduce a un desplazamiento más radical del sentido original de la canción. Porque la parodia nunca sustituye del todo al texto original: de alguna manera, lo mantiene en vigencia. Observemos más de cerca este último proceso, característico, a mi ver, de los *contrafacta*.

En el *Cancionero de Nuestra Señora* (1591) está el siguiente villancico navideño, que debía cantarse “al tono de la de Pedro el borreguero”:

Bien haya quien a vos parió
rey del reino duradero,
bien haya quien a vos parió,
sacratísimo cordero¹¹.

Quienes cantaban y quienes oían este villancico no podían dejar de recordar, de escuchar por dentro, la coplilla parodiada, que probablemente diría:

Mal haya quien a vos casó,
la de Pedro el borreguero,
mal haya quien a vos dio
ese marido grosero¹².

Se produciría en el ánimo del oyente una como superposición de los dos textos, semánticamente opuestos: “Mal haya.../Bien haya...”¹³ Y, de nuevo, una intertextualidad; un contagio del texto divino por su original profano, con su consiguiente “irreverencia”¹⁴.

¹⁰ Existen, en realidad, dos tipos de “glosa”: el desarrollo más o menos libre y la glosa en sentido estricto, en la cual se van repitiendo los versos del estribillo, consecutivamente, al final de las estrofas. Esta última modalidad, menos frecuente, recuerda los sermones medievales basados en el texto de canciones populares profanas. Cf. Wardropper, 161-162.

¹¹ *Cancionero de Nuestra Señora en el qual ay muy buenos romances, canciones y villancicos* (1591), pról. A. Pérez Gómez (Valencia: Castalia, 1952), 22.

¹² Ninguna de las tres versiones conocidas (*Corpus*, n.º 239 A, B, C) coincide exactamente con este texto reconstruido.

¹³ No es rara en las contrahechuras la discrepancia por oposición: “Enemiga / Muy amiga le soy, madre...” (*Corpus*, n.º 681); “lo que demanda no / ya se lo dan” (n.º 27); “afuera dormirás, que no conmigo / “elado dormirás aquí conmigo” (n.º 713), etc.

¹⁴ Un contagio análogo se produciría cuando una melodía profana se utilizaba, sin su texto, para un villancico, religioso o, incluso, como tema de una misa polifónica.

Citaré tres *contrafacta* de un curioso personaje, Pedro de Orellana¹⁵, fraile franciscano de la primera mitad del siglo XVI. Su cancionero manuscrito abunda en cancioncillas populares, varias de ellas vueltas a lo divino; por ejemplo (*Corpus*, n.º 1.701):

Mientras el santero va por leña,
t'a por agua por allá, santera.

De aquí surge el siguiente villancico navideño:

Mientras Joseph andava fuera,
la madre virgen pariera.

O sea, una canción de adulterio a lo divino... Salvo la primera palabra y la rima —y, claro está, la música—, la contrahechura no repite elementos de su modelo profano. Y sin embargo, fue éste el que le dio al poeta la idea de sugerir el tema de los celos de San José, y de reforzarlo en la glosa con un minúsculo cuadro edípico: “a Dios teniendo consigo/como amiga con amigo”.

En otro “villancito” de Orellana la Virgen le pide a Dios un niño para adorarlo “toda la noche”; y es que la fuente es la siguiente cancioncilla, de color más que subido: “Dédeme marido que rretoçe/toda la noche./que me toque y me destoque/toda la noche” (*Corpus*, n.º 1.724). No nos extraña, pues, que el mismo autor parodie también cantares tan profanos como “¡Hola, hola, hola./que no tengo de dormir sola!...”, “Afuera dormirás, el pastorcico...”, “Tres moricas me enamoran...”¹⁶.

¿Cómo reaccionarían los oyentes contemporáneos ante estas cosas? ¿Cómo ante aquel villancico navideño que debía cantarse “al tono de ‘Mi marido anda cuitado:/yo juraré que está castrado’” (n.º 1.734)? Comenta al respecto José María Alín: “Uno no puede menos de pensar que se trataba de una devoción muy *sui generis*”¹⁷. Sin duda, desde nuestro punto de vista. En los siglos XVI y XVII habría timoratos que se escandalizarían ante tales irreverencias; pero su frecuencia apunta más bien a una acogida favorable por parte de un amplio público.

¹⁵ Orellana está doblemente vinculado a este VIII Seminario Edad de Oro: porque fue descubierto por Eugenio Asensio y porque el descubrimiento se hizo en Cuenca. Ver E. Asensio, “Un poeta en la cárcel...”, art. cit. y “El Maestro Pedro de Orellana, minorista luterano: versos y procesos”, *La Inquisición española. Nueva misión. Nuevos horizontes 785-795*. A. D. Dimas Pérez debo el haber podido consultar el original del cancionero de Orellana y a Miguel Jiménez Montserrat, el generoso regalo de una fotocopia y de su artículo “El Cancionero de Ana Yáñez. Versos de un goliardo preso en las cárceles de la Inquisición”, *Cuenca*, n.º 18 (segundo semestre 1980), 45-77; (publicado también en *Poesía*, n.º 9, 1980, 105-124).

¹⁶ *Corpus*, núms. 169 B, 713 y 16 B (ver aquí la glosa paralelística y encadenada de Orellana).

¹⁷ José María Alín, *El cancionero español de tipo tradicional* (Madrid: Taurus, 1968), 137.

¿Cuál sería ese público? Posiblemente los sectores del pueblo que todavía se mantenían en cierto modo al margen de la religión oficial, aquel pueblo predominantemente rural cuya religión, como ha dicho Agustín Redondo, “estaba en ósmosis constante con lo profano”¹⁸. Por otra parte, Orellana parece haber compuesto sus “endechas” y sus “villancitos” para un “público de doncellitas y clérigos”¹⁹.

Deberíamos saber más sobre esto, sobre los grupos sociales a los que estaban destinados los *contrafacta* (y, por su parte, las glosas a lo divino). Es una cuestión que se relaciona estrechamente con otro problema, a mi ver, fundamental, sobre el cual también habría que hilar más delgado de lo que hasta ahora se ha hecho. A saber: ¿con qué propósito se componían los *contrafacta*? Más bien, ¿con qué propósitos?

Reiteradamente dice Wardropper de los divinizadores que su misión es instruir (“su manía de convertir pecadores los lleva a convertir poemas”, 324). En fecha reciente ha hablado José María Aguirre del “impacto de la poesía a lo divino como instrumento de educación religiosa popular”²⁰. La idea tiene, ciertamente, apoyo en testimonios de los siglos XVI y XVII. Cristóbal de Cabrera, por ejemplo, exclama en su *Instrumento espiritual*²¹: “¡qué más da decir la verdad cantando que predicando a los flacos, que oyendo el sermón se duermen y oyendo la canción despiertan!”. Juan López de Úbeda, después de indignarse contra los que “cantan cantares tan obscenos en guitarrillas”, le dice a su lector: “Pues ya que estas guitarrillas tan comúnmente se usan..., como cantas en ellas romances a lo humano y otras canciones prophanas, procura cantar a lo divino, pues se te ofrecen cosas compuestas al mismo tono”²². Prevé López de Úbeda el efecto benéfico que esas poesías a lo divino tendrán sobre “todos géneros de gentes”²³, principalmente sobre “los niños que van de noche por las calles cantando cantares tan ociosos y viciosos, que inficionan el ayre”²⁴.

Esos niños callejeros y terribles parecen haber sido objeto privilegiado de la catequesis y víctimas de ciertos “contrafactistas”. La Hispanic Society of America posee un pliego suelto, de Sevilla, 1621, que se intitula: *Destierro de malos canta-*

¹⁸ A. Redondo, “La religión populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement?”, en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos* (Madrid: Universidad Complutense-Casa de Velázquez, 1986), 367; cf. 364-365.

¹⁹ E. Asensio, “Un poeta en la cárcel...”, 96.

²⁰ Introducción a su excelente edición del *Romancero espiritual* de José de Valdivieso (Madrid: Espasa Calpe, 1984), xxiv.

²¹ Wardropper, 330.

²² Epístola al Lector, *Vergel de flores divinas* (Alcalá, 1582), apud A. Rodríguez-Moñino, *Manual bibliográfico de cancioneros y romanceros*, I (Madrid: Castalia, 1973), 644. Cf. Aguirre, xxiv.

²³ “Los trabajadores para cantando aliviar su trabajo... Las donzellas para el almodadilla y sus trabajos domésticos...” *loc. cit.*

²⁴ *Loc. cit.*

res con que nuestro Señor se ofende: y para que canten los niños en las calles y escuelas, dexando los del mundo por los de Dios. Por el Padre Francisco de Soto de la Compañía de Iesvs. Entre los “malos cantares” estaban las populares seguidillas “Río de Sevilla,/quién te pasase/sin que la mi servilla/se me mojase” y “No me case mi madre/con hombre calvo,/que parece que tengo/la muerte al lado” (*Corpus*, n.^{os} 2.352 A y 2.363) u otra análoga. En lugar de ellas, los niños debían cantar, respectivamente, “¡Oh, juicio terrible,/quién te passasse/sin que mis graves culpas/me condenassen!” y “No me case mi madre/con quien se muere,/sino con Jesuchristo,/que vive siempre”...

Por fortuna, no era así como se contrahacían normalmente las canciones populares. Pero, además, es claro que en la gran mayoría de los casos el propósito de las contrahechuras no era, en absoluto, moralizante. Su carácter predominante es tal, que uno puede llegar a dudar de que su finalidad fuera, realmente, la sustitución de los “malos” cantares por otros “buenos”. Veamos.

Hacia 1600, y años subsiguientes, se compusieron muchas versiones a lo divino del texto del famoso y “poco honesto” baile de *La chacona*. En un pliego suelto barcelonés leemos: “Esta sí que es vida bona,/pero no la de Chacona” (en *Corpus*, n.º 1.524 D); o sea, sustitución. Sin embargo, todas las demás versiones a lo divino que he recogido —de Lope de Vega, Valdivielso, Juan de Luque, etc.— rezan (n.º 1.524 E):

¡Vida, vida, la vida bona,
vida, y vámonos a la gloria!

o “¡alma, vámonos a Chacona!” O bien:

Virgen pura y Virgen sola,
¡Virgen, vámonos a tus glorias!

La gloria, el alma, la Virgen, todos metidos en el jolgorio, bailando alegremente. Da la impresión de que el poeta lo que ha querido no es reemplazar el texto, muy profano, del baile (ver n.º 1.524 H), sino, en todo caso, añadirle un grano de espiritualidad, como para que también la religión haga acto de presencia en la fiesta popular. Da la impresión de que, al componer esas parodias divinas, los poetas se identificaron plenamente con el espíritu de la fiesta. De ahí, esas mezclas, para nosotros tan extrañas, de lo divino con lo profano. Las encontramos sobre todo en los villancicos compuestos para la Navidad, que fue la fiesta por excelencia de los *contrafacta*²⁵.

²⁵ Entre las fuentes más ricas en contrafacta están los cancioneros y pliegos sueltos, cuyo título mismo ya indica que ofrecen canciones “para cantar la Pascua de la Natividad”: los de Rodrigo de Reinosá, Francisco de Ocaña, Francisco de Velasco, Cristóbal de Pedraza, Lope de Sosa (ver *Corpus*, Índice de cancioneros y pliegos sueltos, s.v.).

Al villancico navideño fueron a dar toda suerte de bailes; por ejemplo (*Corpus*, n.os 1.530, 1.542):

Matachín, que estamos en Pascua,
matachín, que el Verbo nació,
matachín, que vaya de fiesta...

El Criador es ya criatura,
Caravanda, ven y dura.

Para la Navidad se parodió una canción carnavalesca como "Si merendardes, comadres,/si merendardes, llamarm'és" (n.º 1.609):

Que si a Belén fuéredes, zagales,
que si a Belén fuéredes, llevadme.

Y lo mismo, varias canciones que en el *Corpus* se reúnen bajo el rubro "Juegos de amor"²⁶:

Arrojóme las naranjillas
con los ramos del blanco azahar,
arrojómelas y arrojéselas
y volviómelas a arrojar.

Arrojóme estrellas el cielo
por la Pascua de Navidad,
arrojómelas y arrojéselas
y bolviómelas a arrojar.

Quítese allá,
señor don Miguel,
apártese allá,
que le enharinaré.

Ay, apartaos allá, mi niño,
en buena fe,
porque estoy enamorada
y enamoraros he.

—Guárdame las vacas, carillo,
y besarte he.

—Amuéstrame tú, carillo,
dó está el niño, por tu fe.
—And'acá, vente conmigo,
que yo te le mostraré.

—Bésame tú a mí,
que yo te las guardaré.

Mi marido es cucharetero:
diómelo Dios, y así me le quiero.

El mismo Dios verdadero
Él se nos da, yo así me lo quiero.

²⁶ *Corpus*, núms 1622 A, 1678 C, 1683 A, 1722.

¿Quién no se reiría al cantar estos villancicos religiosos y a quién no le divertiría escuchar las parodias divinas de coplillas anticlericales?:

Dízenme que era bueno el cura:
¡tal sea su ventura!

¡Oh, qué dicha y qué ventura
hazerse Dios criatura!

No me le digáis mal,
madre, a frai Antón;
no me le digáis mal,
que le tengo en devocción.

Buenas nuevas, buenas,
Perucho y Antón,
que oy es nascida
nuestra salvación.²⁷

Son canciones como éstas las que muestran a las claras el carácter festivo, lúdico, de gran parte de los *contrafacta* que se compusieron para cantar en Navidad y otras festividades religiosas populares. Si acaso en quienes los componían y divulgaban había una intención “didáctica”, ésta consistiría, no en instruir, sino en proporcionar, como dijo Wardropper más acertadamente (p. 172), estímulo a “la devoción directa y afectiva”.

Este tipo de devoción era también, creo yo, el que en el recinto más estrecho de las fiestas conventuales hacía brotar el canto improvisado de pequeños *contrafacta* popularizantes. Vemos a la anónima monja concepcionista del ms. 4257 de la B.N.M. cantado “al son de ‘Tangolondángolo, moças’” (*Corpus*, n.º 1.529 D):

¡Tan galancica estava la niña
en su limpia concepción!

O bien, a San Juan de la Cruz, en Nochebuena, tomando en brazos al niño Jesús y bailando al son de “Mi dulce y tierno Jesús, / si amores me han de matar, / agora tienen lugar” (n.º 618). O a Santa Teresa, en víspera de la fiesta de la Circuncisión, que, en arrebató místico, canta con sus monjas “Vertiendo está sangre, / Dominguillo, ¡eh! / Yo no sé por qué” (a base de la vieja cancioncita: “Mal airados vienen / mis amores, ¡eh! / Yo no sé por qué”²⁸).

²⁷ *Corpus*, núms 1859, 1840 A.

²⁸ *Corpus*, n.º 257. Ver D. Alonso, *Poesía española*, p. 252. A decir verdad, no logro ver en las versiones a lo divino de los místicos las profundas diferencias, con respecto a las contrahechuras de los divinizadores comunes y corrientes, que veía Wardropper: estos últimos “*describen desde afuera* con el fin de *instruir*”, mientras los místicos “*reproducen desde dentro* un momento vital que anhelan *compartir*” (8, subraya él; cf. 154, 159, 165). Los textos que tenemos entre manos no revelan, a mi ver, esa discrepancia.

Cuando se expresaba de tal modo, esa devoción sentida, entrañable, no aspiraba a instruir, a catequizar; tampoco, ciertamente, a hacer eso que llaman *poesía*. Los aciertos poéticos, que los hay, fueron obra del talento, no de una intención artística. Por otra parte, también existieron, sin duda alguna, poetas profesionales que componían parodias divinas como un ejercicio poético más: después de todo, la poesía a lo divino fue también una moda literaria. Un Alonso de Ledesma entra, creo, dentro de esta categoría, y con no escaso talento²⁹. O un Alonso de Bonilla, que aspiró a “juntar devoción y galas”³⁰; o tantos otros poetas que, para certámenes o no, atendían más a las “galas” que a la devoción y que se enfrentaban a una contrahechura como a un problema de matemáticas.

Lugar aparte merece, desde luego, una figura como José de Valdivielso³¹ en cuyas versiones a lo divino se conjugan las varias motivaciones de que he hablado. Su *Romancero espiritual*, como dice la portada de Toledo, 1612, se compuso “para cantar quando se muestra descubierto” el Santísimo Sacramento. Arte al servicio de la devoción popular, esa poesía es, a la vez, expresión de un alma profundamente religiosa e, igualmente, privilegiada con una alta inspiración poética. Y todo ello parece ir unido aquí a la búsqueda —y al hallazgo— de la perfección artística.

Releyendo las divinizaciones de Valdivielso, nos topamos una y otra vez con el prodigio. “A la sombra de mis cabellos / mi querido se adurmió: / ¿si le recordaré o no?” (*Corpus*, n.º 453) ha podido transmutarse en esplendorosa poesía eucarística sin que deje de seguir resonando en ella, con extraños armónicos que enaltecen aún más el misterio, aquel arcaico cantarillo popular:

A la sombra del trigo bello
mi querido se me escondió:
¿si le tengo de hallar o no?

MARGIT FRENK

Universidad Nacional Autónoma de Méjico

²⁹ Como ya se dijo (*supra*, nota 9), las divinizaciones de Ledesma consisten sobre todo en la cita textual de canciones populares y rimas infantiles dentro de poemas religiosos: pero en ocasiones las volvió a lo divino (*Corpus*, núms. 225, 1268 C, 1447, 1627, 1978, 2116, 2133 A, 2139 D, 2162 A; cf. en 2352 A), y también compuso artificiosos *contrafacta* de romances (de Lope, Quevedo, etc.); cf. D’Ors, 134-152. Para otras parodias divinas de romances, ver mi contribución al homenaje a Eugenio Asensio.

³⁰ Wardropper, 194.

³¹ Ver la citada edición de J. M. Aguirre y su libro (que no he podido consultar) *José de Valdivielso y la poesía religiosa tradicional*, Toledo: Diputación Provincial, 1965 (aquí parece enumerar, pp. 59-65, los diversos procedimientos de divinización a que he aludido en este trabajo).

CATECISMOS DIALOGADOS ESPAÑOLES (SIGLO XVI)

Carecemos de estudios globales y de ediciones críticas suficientes sobre los catecismos españoles del siglo XVI. Por eso mismo, antes de investigar el diálogo catequístico, me he visto en la obligación de situar históricamente aquellos catecismos dialogados o escritos en forma de preguntas y respuestas cuyo análisis formal nos interesa: el *Diálogo de doctrina cristiana* (1529) de Juan de Valdés, la *Suma de doctrina cristiana* (1543) de Constantino Ponce de la Fuente, el *Compendium doctrinae catholicae* (1549) de Fray Pedro de Soto, el *Enchiridión* (1552) de Diego Jiménez Arias, la *Doctrina Christiana del Ermitaño y Niño* (1552) de Andrés Flórez, la *Summa de la Doctrina Christiana* (1554) de Fray Domingo de Soto, la *Doctrina christiana* (1554) del beato Juan de Ávila, el *Catecismo* (1591) de Jerónimo Martínez de Ripalda y el *Catecismo* (¿1593?) de Gaspar Astete, la *Doctrina cristiana* (1598) de Santiago Ledesma y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (1599) de Martín Pérez de Ayala.

En el siglo XVI se generaliza mucho la práctica de escribir catecismos, aunque anteriormente ya se habían escrito algunos de manera aislada. Por ejemplo, durante el reinado de los Reyes Católicos, el arzobispo de Toledo, Pedro González de Mendoza, el arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, y el propio Cisneros escriben catecismos¹. Las altas jerarquías eclesiásticas siempre habían mostrado un gran interés por favorecer la difusión de los principios elementales del cristianismo. Así, leemos en las actas del Concilio de Valladolid (1332):

¹ P. González de Mendoza, *Catechismus pro iudeorum conversione* (Sevilla, 1478) y *Catecismo de la doctrina cristiana* (Sevilla, ¿1478?). No se conserva ninguno de los dos. Cisneros, *Catecismo*, publicado como apéndice al sínodo de Talavera (1498). Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo christiano*. (Granada: Juan Pegnitzer y Meinardo Ungurt, 1496).

Quia notitia Catholicae Fidei cuilibet orthodoxo est necessaria ad salutem, et eius ignorantia periculosa quamplurimum est, et nociva; statuimus, ut quilibet Rector Parochialis Ecclesiae in scriptis habeat in Latina, et vulgari lingua articulos Fidei, praecepta Decalogi, Sacramenta Ecclesiae, species vitiorum, et virtutum, et quater in anno ipsa publicet populo, in festo videlicet Nativitatis, Domini Resurrectionis, Pentecostes, et in Assuntione Virginis gloriosae, et in diebus Dominicis Quadragesimae. Quod si rectores in hoc negligentes fuerint per Praelatum suum acriter puniatur².

Sin embargo, el desarrollo de la actividad catequística se incrementa notablemente en el siglo XVI, al calor de la Reforma y gracias al desarrollo de la imprenta. Lutero, Calvino y Erasmo, por citar tres de los nombres más representativos de la nueva espiritualidad, escribieron catecismos.

La catequesis gira en torno a cuatro fórmulas elementales: el Credo (“De fide”), el Padre Nuestro (“De oratione”), los Diez Mandamientos (“De lege”) y los Sacramentos (“De sacramentis”). En el *Diálogo de doctrina cristiana*, Juan de Valdés no escribió nada sobre la última de las cuatro fórmulas citadas, a pesar de que era uno de los caballos de batalla entre católicos y protestantes. En compensación, añade un breve resumen de las historias bíblicas y, finalmente, una traducción parcial del Evangelio según San Mateo.

Esta perspectiva histórica que proyecta Juan de Valdés sobre su catecismo constituye una importante novedad, que sólo tendría una continuación española durante el siglo XVI: la truncada *Doctrina cristiana* (1548) de Constantino Ponce de la Fuente³. Además, la traducción parcial del Evangelio según San Mateo, inspirada en el *Novum Instrumentum* de Erasmo, es un síntoma del interés por difundir las Sagradas Escrituras característico de los movimientos religiosos reformistas del siglo XVI⁴.

Por otra parte, en el *Diálogo de doctrina cristiana*, hay una oposición constante entre un cristianismo evangélico y otro cristianismo accidental y ritual. Juan de Valdés rechaza toda manifestación devota accesoria e insiste casi obsesivamente en el culto espiritual debido a Dios, aunque sea en detrimento de las obligaciones impuestas por la Iglesia católica:

² Cit. por I. Velo Pensado, introd. a su ed. de la *Luz del alma cristiana* de Felipe de Meneses. (Madrid: F.U.E., 1978), p. 39. Las disposiciones del Concilio de Valladolid son confirmadas en el Concilio de Toledo (1323), en el sínodo de Tortosa (1429) y en el de Aranda (1473).

³ Vid. J. R. Guerrero, *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Doctor Constantino Ponce de la Fuente*. (Madrid: Instituto Superior de Pastoral, 1969), p. 314.

⁴ Sobre las traducciones de la Biblia en la España del siglo XVI, entre otros estudios, vid. J. Enciso Viana, “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”, *Estudios bíblicos*, 3 (1944), pp. 523-560; S. Muñoz Iglesias, “El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI”, *Estudios bíblicos*, 5 (1946), pp. 137-169; Donald W. Bleznick, “Furió Ceriol y la controversia sobre la traducción de la Biblia”, *Revista hispánica moderna*, 1-2 (1968), pp. 195-205.

Los mandamientos de la Iglesia, según Juan Gerson, basta para cumplir con ella que los guardemos exteriormente; y aunque los guardemos de mala gana, con tanto que los guardemos, cumplimos con la Iglesia; porque ella solamente juzga de lo exterior, de manera que puede uno decir sin pecar: pésame que me mande la Iglesia que ayune hoy porque quisiera comer carne⁵.

Para la expresión de su cristianismo evangélico, Juan de Valdés se inspira en Erasmo, de quien copió casi textualmente su *Inquisitio de fide*:

habéis de saber que entre las obras de este Erasmo hay un librito de coloquios familiares, el cual dice él que hizo para que los niños juntamente aprendiesen latinidad y cristiandad, porque en él trata muchas cosas cristianas. Entre éstos, pues, hay uno donde se declara el Credo casi de la manera que yo aquí os lo he declarado; y no os maravilléis que lo tenga así en la cabeza, que lo he leído muchas veces y con mucha atención⁶.

Utilizar el nombre de Erasmo, entonces prestigioso entre la *élite* política del país, era también una manera de encubrir el luteranismo del *Diálogo de doctrina cristiana* en el que, como ha demostrado recientemente Carlos Gilly, hay préstamos textuales de dos obras de Lutero: *Decem Praecepta Wittenbergensi praedicata populo* (1518) y *Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus laicis* (1520)⁷.

En cualquier caso, el *Diálogo de doctrina cristiana* fue incluido en el índice de 1559, al igual que la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, sobre la que el diálogo de Valdés ejerció una gran influencia⁸.

⁵ *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcalá de Henares: Miguel de Eguía, 1529). Cito según la ed. de J. Ruiz (Madrid: E.N., 1979), pp. 108-109. Para un comentario iluminador del pasaje, vid. M. Bataillon "En torno a Juan de Valdés", *Erasmo y el erasmismo*, 2.ª ed. (Barcelona: Crítica, 1983), pp. 261 y 271.

⁶ *Diálogo de doctrina cristiana*, p. 37. Para una comparación entre este diálogo de Juan de Valdés y el diálogo *Inquisitio de fide* de Erasmo, vid. la introd. de C. R. Thompson a su ed. de la *Inquisitio de fide* (Hamden: Archon Books, 1975), pp. 50-51 y Marcel Bataillon, *Erasmo y España* (1937), trad. de A. Alatorre (2.ª ed. Méjico: F.C.E., 1979), p. 347.

⁷ Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su *Diálogo de Doctrina cristiana*, en *Miscelánea de estudios hispánicos. Homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sungranyes de Franch*. (Publics. de la Abadía de Monserrat, 1982), pp. 85-106.

⁸ M. Bataillon señala algunos pasajes comunes de ambos catecismos en la introd. a su ed. del *Diálogo de doctrina cristiana* (Coimbra: Univ. de Coimbra, 1925), pp. 234, 237, 241, 260, 263, 266 y 269. La *Doctrina cristiana* de Juan de Valdés se prohíbe ya en el Índice de 1551: "Dialogus de doctrina christiana, sermone Hispano tacito autore compositus a quodam religioso", *apud* H. Reusch, *Die Indices Librorum Prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts* (Tübingen, 1886), p. 74. Esta prohibición se perpetúa, claro está, en el Índice de Valdés de 1559 (*vid.* H. Reusch, pp. 233 y 240) y en el de Quiroga de 1583 (*vid.* H. Reusch, p. 400). En cuanto al Doctor Constantino, leemos en el Índice de 1559: "Constantino, las obras siguientes: Summa de doctrina Christiana. Diálogo de doctrina christiana entre el maestro y el discípulo. Confesión de un peccador delante de Jesu Christo, del mismo Constantino o sin autor. Catechismo christiano del mismo. Exposición sobre el primer psalmo de David, Beatus vir" (*apud* H. Reusch, p. 232). Quiroga es más lacónico en su prohibición: "Constantino doctor de Sevilla, todas sus obras" (*apud* H. Reusch, p. 434).

Como Juan de Valdés, el doctor Constantino tradujo una parte del Evangelio según San Mateo y, aunque no se olvidara de tratar los sacramentos, los redujo a tres: confesión, comunión y misa. Por otra parte, el orden en el que están dispuestas en la *Suma de doctrina cristiana* las cuatro fórmulas de la catequesis (Credo, Diez Mandamientos, Padre Nuestro, Sacramentos) coincide con el orden en el que están dispuestas en el *Catechismus Ecclesiae* de Calvino. Dice Juan Ramón Guerrero que Constantino pudo conocer el *Catechismus Ecclesiae* a través de una traducción francesa publicada en 1541 con el título de *Catéchisme de l'Eglise de Genève, c'est à dire le Formulaire d'instruir les enfants en la Chrestienté*⁹.

El *Catéchisme de l'Eglise* de Calvino fue traducido desde el francés al español anónimamente en 1550: *Catechismo. A saber es formulario para instruyr a los mochos en la Christiandad*. El traductor, un exiliado español, que oculta su nombre por motivos bien comprensibles, tuvo el atrevimiento, sin embargo, de enviar la traducción a un gran número de personajes de la aristocracia española. Pretendía con ello, según afirma en la epístola introductoria, corregir la corrupción eclesiástica y extender el conocimiento de la doctrina cristiana por España, "la qual o por falta de instrucción, o por ser tan oprimida de los inquisidores de la fe, está tan agena dél"¹⁰.

En el *Catéchisme de l'Eglise*, Calvino da rienda suelta a varias de las ideas larvadas en los catecismos de Juan de Valdés y de Constantino: critica el culto de los santos y la figuración icónica de la divinidad, exalta la oración mental y defiende la justificación por la fe, con independencia de los méritos adquiridos con las obras:

MINISTRO: Tú dizes que antes que Dios nos aya rescibido en su gracia, no podemos dexar de peccar, como un mal árbol no produze sino malos fructos.

MOCHACHO: Assí es ello. Porque aunque nuestras obras tengan por defuera buena apariencia, no dexan de ser malas, pues el corazón (al qual Dios mira) es perverso¹¹.

⁹ *Catecismos españoles del siglo XVI*, p. 308.

¹⁰ Comenta M. Bataillon: La fórmula inicial del prefacio, "Al muy ilustre señor N..., el tradlador", parece una dedicatoria en blanco a la cual se añadía el nombre de cada señor destinatario. Ahora bien, en marzo de 1551 la Suprema señalaba a los Inquisidores de Valencia "un libro herético que se dize *Catechismo*" que se había mandado en este sobre cerrado a gran número de personajes de calidad", (*Erasmus y España*, p. 704, n.º 23). Según E. Droz, el traductor anónimo del *Catechismo* de Calvino podría ser un tal Jehan Vital (Juan Vital o Juan Vidal) que llega el 26 de septiembre de 1549 a Ginebra ("Note sur les impressions genevoises transportées par Hernández", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXII (1960), p. 119). Este *Catechismo* sería nuevamente revisado hacia 1559, quizá por Juan Pérez de Pineda. Vid. E. Boehmer, *Spanish Reformers of Two Centuries, from 1520. Their Lives and Writings* (Londres, Trübner, 1874-1904), vol. II, nos 212 y 213; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. CL de la B.A.C., 3.ª ed. (Madrid: Ed. Católica, 1956), vol. II, p. 140.

¹¹ *Catechismo, a saber es formulario para instruyr a los mochos en la Christiandad* (s.l.: s.i., 1550), p. 43.

En el siglo XVI, hubo otras varias traducciones al español de catecismos protestantes. Por ejemplo, Juan Pérez de Pineda, en 1560, adaptó la *Novae Doctrinae ad Veterem Collatio* (1526) de Urbanus Regius, donde se destacan sin paliativos las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo¹². Lo mismo sucede en el *Cathólico Reformado* de W. Perkins, traducido también al español. Según se advierte en la epístola introductoria:

por Cathólico reformado entiendo qualquier persona que confessa los mismos necesarios puntos de religión que la Iglesia Romana: con tal, que cercene, y deseche todos los errores en la doctrina, con que la dicha religión romana está corrompida¹³.

Como es de suponer, la Inquisición española marginó absolutamente estos escritos protestantes, condenándolos al anonimato, al exilio y a sus índices, a donde fue a parar, por ejemplo, toda la producción de Juan Pérez de Pineda¹⁴.

En el Índice de Valdés, y en contraste con la relativa laxitud que muestra hacia la literatura de entretenimiento, se acumulan Biblias en vulgar, sermones, libros de horas y, por supuesto, catecismos. Se llegaron a prohibir “todos y cualesquier sermones, cartas, tractados, oraciones o otra qualquier escriptura escripta de mano, que hable o trate de la Sagrada Escripura, de los sacramentos de la Sancta madre Yglesia y religión christiana”¹⁵.

En el Concilio de Trento, se discutió la posibilidad de ofrecer una respuesta doctrinal a los catecismos reformistas y protestantes. Finalmente, sin embargo, sólo se editó el Catecismo Romano (1566), escrito en latín y destinado con exclusividad al uso del clero:

Sed, quoniam Parochos, sacerdotesque, animarum curatores, earum rerum cognitione instruendos suscepit, quae pastoralis muneris maxime propriae sunt, et ad

¹² *Breve tratado de la doctrina Antigua de Dios, y de la nueva de los hombres, útil y necesaria para todo fiel christiano* (Ginebra: J. Crespín, 1560), ed. de Luis Usoz y B. Wiffen, vol. VII de la *R.A.E.* Juan Pérez de Pineda se asocia en Ginebra con el impresor Juan Crespín para publicar, mediante subterfugios editoriales, una serie de obras heterodoxas. Vid. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, vol. II, pp. 92-96; M. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 704-705; E. Droz, pp. 119-132; G. Bonnant, “Note sur quelques ouvrages en langue espagnole imprimés à Genève par Jean Crespín”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, XXIV (1962), pp. 50-57. En la tarea de introducir clandestinamente estos libros en la península, intervendría Julián Hernández. Vid. J. E. Longhurst, “Julián Hernández, protestant martyr”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, XXII (1960), pp. 90-118.

¹³ William Perkins (Guillermo Perquino), *Cathólico Reformado*, trad. de Guillermo Massan o de Cipriano de Valera (s.l.: Ricardo del Campo, 1599), fol. a ii r. Vid. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*, vol. II, p. 122.

¹⁴ El Índice de Valdés (1559) y el de Quiroga (1583) prohíben un *Catecismo* y un *Sumario de doctrina cristiana* de Juan Pérez de Pineda (*Apud* H. Reusch, pp. 232, 239, 432, 436 y 439). Según E. Boehmer, ambos índices, con el nombre de *Sumario* o con el de *Catecismo*, se refieren a la misma obra, *Sumario breve de la Doctrina Christiana* (Venecia: P. Daniel, 1556).

¹⁵ *Apud* H. Reusch, p. 240. Sobre el desinterés de la Inquisición hacia la literatura profana de entretenimiento, vid. P. E. Russell, “El Concilio de Trento y la literatura profana, reconsideración de una teoría”, *Temas de “La Celestina”*. (Barcelona: Ariel, 1978), pp. 441-479.

fidelium captum accommodatae, ea tantum in medium afferri voluit, quae hac in re
 pium Pastorum studium, si in difficilioribus divinarum rerum disputationibus non
 ita versati fuerint, adiuuare possent¹⁶.

No había, por tanto, ningún catecismo oficial para uso del pueblo, “in usum
 plebis”. En España, se intentó subsanar esta importante laguna conciliar con la
 traducción y con la composición original de varios catecismos católicos ortodo-
 xos. Por ejemplo, el catecismo de San Pedro Canisio fue traducido en 1566 por J.
 M. Cordero, en 1576 por Gaspar Cardillo de Villalpando y en 1595 por Juan de
 Ávila¹⁷. En 1565, Palmireno traduce desde el francés el catecismo menor del
 jesuita Edmundo Auger, reeditado en tres ocasiones antes de finales de siglo y, en
 1592, editado en latín por el jesuita portugués Francisco Antonio, quien advierte
 al lector:

Nam cum Canisius adversus Lutheranos in Germania grassantes feliciter
 decertasset, operae pretium putavit Augerius si Galliam vastantes Calvinistas et
 Hugonotas similibus armis appeteret, et expugnaret¹⁸.

Un dominico, el teólogo español Fray Pedro de Soto, edita en 1549 el *Compen-
 dium doctrinae catholicae*, traducido al castellano en 1554. En este *Compendium*,
 extractado de su *Institutio christiana*, Fray Pedro defendía, entre otras cosas, la
 existencia del purgatorio, la necesidad de las obras para justificar la fe, la impor-
 tancia del libre albedrío y la no conveniencia de traducir la Biblia al vulgar:

Ea quae dicta sunt, certa universalis Ecclesiae autoritate tenentes, omnia con-
 traria respuimus, ac nec vel disputare de illis pati volumus, et nihil novi in fide Dei-
 que cultu, nisi Ecclesiae autoritate legitime traditum, recipimus¹⁹.

¹⁶ *Catecismo romano*, vol. CLVIII de la B.A.C. (Madrid: ed. Católica, 1956), pp. 14-15. El beato Juan de Ávila recomendó al Concilio de Trento que publicase, además del catecismo mayor en latín, un catecismo menor para los niños y otro mayor, también en vulgar, para el pueblo. *Vid.* Camilo María

¹⁶ *Catecismo romano*, vol. CLVIII de la B.A.C. (Madrid: ed. Católica, 1956), pp. 14-15. El beato Juan de Ávila recomendó al Concilio de Trento que publicase, además del catecismo mayor en latín, un catecismo menor para los niños y otro mayor, también en vulgar, para el pueblo. *Vid.* Camilo María Abad, S. J., “Dos memoriales inéditos del Beato Juan de Ávila para el Concilio de Trento”, *Miscelánea Comillas*, 3 (1945), pp. 1-170.

¹⁷ Juan Martín Cordero, trad., *Summa de la doctrina christiana* (Amberes: Guillermo Simón, 1556); Gaspar Cardillo de Villalpando, trad., *Suma de doctrina Christiana que compuso en latín el Doctor Canisio* (Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1576); Juan de Ávila, *Reglas de bien vivir(...) con un breve catequismo del R.P. Canisio*. (Amberes, 1595).

¹⁸ Francisco Antonio, ed., *Catechismus, hoc est Catholicae Christianae Iuventutis Institutio*, de E. Auger (Madrid: Pedro Madrigal, 1592), epístola *ad lectorem*, s. n. Aunque no he podido localizar la traducción de J. L. Palmireno, *vid.* las referencias bibliográficas de A. Gallego Barnés, *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia*. (Zaragoza, 1982), pp. 102-104 y 282.

¹⁹ *Compendium doctrinae catholicae in usum plebis Christianae recte instituendae* (1549; reed. s.l.: s.i., 1554), fol. 20v.

Como reacción contra los catecismos reformistas y protestantes, se acentuaba la tradición y la autoridad de la Iglesia católica, apostólica y romana. Diego Jiménez Arias publica en 1552 su *Enchiridión o Manual de Doctrina Christiana*, donde advierte a la Inquisición portuguesa del peligro que supone la floración de los catecismos en romance:

Holgarme ya que los inquisidores tuviessen tanto cuydado de quitar algunos libros impressos, quanto tienen de los multiplicar personas, que no saben sino leer un libro en Romance entendido al revés²⁰.

Jiménez retoma, al ordenar la materia de su doctrina el orden establecido por San Agustín en su propio *Enchiridión* (Credo, Padre Nuestro, Diez Mandamientos, Sacramentos) y exalta la infabilidad de la Iglesia Católica y el sometimiento absoluto a sus juicios inescrutables.

Desde 1554, el *Enchiridión* se edita con una *Summa de la Doctrina Christiana*, también en forma de preguntas y respuestas. En esta *Summa*, Fray Domingo de Soto adelanta el orden que seguiría después el Catecismo Romano en la exposición de las cuatro fórmulas de rigor: el Credo, los Sacramentos, los Diez Mandamientos y, en último lugar, el Padre Nuestro. Fray Domingo desarrolla sobre todo la exposición de las fórmulas más católicas del catecismo, esto es, los Sacramentos y los Mandamientos de la Iglesia. Éstos últimos —escribe Fray Domingo— “son explicación de los divinos: y somos por ende obligados a cumplirlos, so pena de pecado mortal”²¹.

En 1552, Andrés Flórez publica en Valladolid su *Doctrina Christiana del Ermitaño y Niño*, obra que adopta, dejados a un lado sus versos mnemotécnicos y sus catálogos, el esquema del catecismo de San Pedro Canisio: Credo, Padre Nuestro, Diez Mandamientos y Sacramentos²². El *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* de Martín Pérez de Ayala, publicado en 1599, adopta también, como el de Flórez, el esquema de San Pedro Canisio.

Hay que advertir, sin embargo, que, a diferencia de los demás catecismos citados, éste de Martín Pérez de Ayala contiene una primera parte apologética, en la que el interlocutor principal convence al discípulo de las excelencias de la fe cristiana y lo convierte al catolicismo. El doble propósito de este catecismo, apologético y propiamente catequístico, queda explicitado en el mismo texto:

²⁰ *Enchiridión o Manual de Doctrina Christiana* (1552; reed. Amberes: Martín Nucio, 1554), fol. 4r.

²¹ *Ibid.*, fol. 79r.

²² El *Catecismo* de Canisio agrupa la materia, sin embargo, en dos grandes secciones: la de la Sabiduría, donde incluye el Credo, la Oración, los Mandamientos y los Sacramentos, y la de la Justicia, donde incluye los pecados mortales, los dones del Espíritu Santo, las obras de misericordia, las virtudes cardinales y las bienaventuranzas.

Resta agora, pues me havéis por la gracia de Dios traído a la puerta de la salud, y general conocimiento del verdadero camino para yr al cielo, y havéis sido instrumento de mi *conversión*, seáys también el maestro de mi *instrucción*, y me enseñéys particularmente lo que me conviene saber y creer, y hazer, y lo que la religión Christiana enseña para andar bien este camino²³.

En 1554, se publica en Valencia la *Doctrina christiana que se canta* del beato Juan de Ávila. Tres catecismos posteriores compuestos por jesuitas son, de alguna manera, herederos de esta *Doctrina christiana*, a la que se asemejan bastante. Me refiero al catecismo de Santiago Ledesma (1598) y a los dos famosos catecismos de Jerónimo Martínez de Ripalda (1591) y de Gaspar Astete (¿1593?) cuyos textos son prácticamente idénticos.

A diferencia de Juan de Valdés, ninguno de los tres jesuitas cree necesario distinguir lo que es accesorio de lo que es esencial en la exposición de la doctrina cristiana y, por tanto, sitúan a un mismo nivel jerárquico el Credo y los Sacramentos, los Mandamientos de Dios y los de la Iglesia, el Padre Nuestro y el Ave María o la Salve Regina. No hay un desarrollo orgánico de la doctrina, interrumpida continuamente por epígrafes y clasificaciones, aunque la ordenación de la materia se asemeja a la que había establecido el también jesuita San Pedro Canisio en su catecismo menor: credo, oración, mandamientos y, por último, sacramentos.

La Compañía de Jesús recogió el celo apostólico y catequístico de Juan de Ávila y lo sistematizó. Al parecer “todo miembro de la Compañía deberá dedicar una cuarentena de días al año a enseñar el catecismo a los niños y a las gentes del pueblo”²⁴. Las cartillas de Ripalda y Astete son el producto final de la dialéctica religiosa del siglo XVI, establecida inicialmente en las doctrinas reformistas de la primera mitad de siglo. Así, hemos completado nuestro recorrido histórico por el catecismo dialogado, desde Erasmo y desde la Reforma hasta la Compañía de Jesús y el Concilio de Trento.

En lo que respecta a su forma, el catecismo “a manera de diálogo” fue utilizado, ante todo, para facilitar la comprensión del texto y, llegado el caso, su memorización. En cambio, los catecismos escritos en forma expositiva están des-

²³ *Catechismo* (Valencia: P. Mey, 1559), fol. 253r. El subrayado es mío. Este *Catechismo* de M. Pérez de Ayala fue dispuesto para la imprenta por el patriarca Ribera, quien lo encontró manuscrito entre los papeles del autor, muerto el 6 de agosto de 1566. Ribera escribe en la carta prologal del *Catechismo*: “Y así fue menester gastar algunos meses en disponer las materias y capítulos, y asimismo en añadir y mudar palabras y cláusulas para mayor claridad de la doctrina. Lo qual hize juntamente con algunas personas doctas, así de las que tengo en mi compañía, como de otras fuera de mi casa”, fol. 2v.

²⁴ Cit. por M. Bataillon, “De Erasmo la Compañía de Jesús”, en *Erasmo y el erasmismo*, p. 224. Sobre algunos aspectos de la pedagogía jesuita, vid. Félix G. Olmedo, S. J., *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del Siglo de Oro*. (Santander: Publics. de la Sociedad Menéndez Pelayo, 1938).

tinados, según afirman Fray Luis de Granada y Fray Felipe de Meneses, a la lectura pública, en el púlpito, y a la reflexión privada²⁵.

En algunas ocasiones, un autor no quería renunciar ni a las ventajas del diálogo ni a las ventajas que le proporcionaba la forma expositiva, y las alternaba, como ocurre en el catecismo citado de Fray Domingo de Soto. Cada capítulo de este catecismo va encabezado por una “substancia”, escrita en forma de preguntas y respuestas, seguida de una glosa o “declaración”, escrita en forma de discurso continuo. El sentido de esta combinación formal nos lo explica su mismo autor:

La enseñanza de la *Doctrina Christiana* tiene condiciones que unas embaraçan a otras. Por ser cosa que se ha de tener en memoria, ha de ser breve; y para alumbrar el entendimiento, y cevar la voluntad, requiere mayor estensión. Será pues el remedio, que la substancia que se ha de tener en memoria, se ponga como texto en cabeça de cada capítulo: y luego, se añadirá su declaración que también será breve. Pero estén avisados los que enseñan, que a los niños, y a los impedidos en otras labores, no les han de mandar aprender sino la substancia²⁶.

Otros autores, como Juan de Valdés rechazan absolutamente la sucesión mecánica de preguntas y de respuestas. En su *Diálogo de doctrina cristiana*, Juan de Valdés nos presenta una conversación entre tres personajes individualizados, como los de los *Coloquios familiares* de Erasmo, situada en un marco temporal y espacial específico²⁷. De acuerdo con esta *praeparatio*, excepcional en un catecismo, la *probatio* no se limita a ser un intercambio austero y mecánico de información. Es cierto que el maestro, el arzobispo de Granada, es el encargado de exponer la doctrina:

²⁵ Fray Luis de Granada explica en el prólogo a su *Compendio de doctrina cristiana*: “Para esto me pareció que los tiempos no daban otro más conveniente remedio que en lugar de sermón leer los domingos y fiestas, acabado el evangelio de la misa mayor, un pedazo de buena doctrina que en alguna manera supliere esta falta”, *Compendio de doctrina cristiana*, trad. de Fray Justo Cuervo, en *Obras de Fray Luis de Granada*, vol. XIII (Madrid: Vda. e Hijos de Gómez Fuentenebro, 1906), p. 3. Por su parte, escribe Fray Felipe de Meneses en el prólogo a su *Luz de alma cristiana*, dedicado al obispo de Palencia: “pidiéndome [vuestra señoría] una declaración de los artículos de la fe, y mandamientos de la ley para mandar a los curas del obispado para que leyesen en media misa, cuando todo el pueblo está junto; porque no es razón que se haga con solos los niños la diligencia que es a los viejos tan necesaria como la experiencia ha mostrado”, p. 304.

²⁶ *Summa de la Doctrina Christiana*, ed. junto al *Enchiridion de Diego Jiménez Arias* (Amberes: Martín Nucio, 1554), fol. 67 r/v. Algo similar sucede en el *Compendium doctrinae catholicae* de Fray Pedro de Soto, en el que las preguntas más elementales van acompañadas, al final de cada capítulo, de otras preguntas más complejas para los alumnos aventajados: “Explicatio eorum quae hoc capite dicta sunt, tradenda provecioribus.”

²⁷ Como dice M. Bataillon, refiriéndose al *Diálogo de doctrina cristiana*, “la obra de Juan es más austera, porque, como su título lo anuncia, es un catecismo. Tiene, sin embargo, el encanto de una conversación entre dos personajes vivos, sentados junto a una fuente bajo la sombra de un jardín conventual de Granada” (*Erasmo y España*, p. 346).

La manera sea ésta: para que más a vuestro placer se haga, que vosotros me preguntéis todo lo que deseáis saber, y yo os responderé según Dios me diere sabiduría y entendimiento²⁸.

Sin embargo, Eusebio, el discípulo aventajado, puede mostrar su desacuerdo y discutir las opiniones del maestro²⁹. Un tercer interlocutor, el cura Antronio, representante del cristianismo ritual, hace preguntas capciosas y se sorprende continuamente de las afirmaciones del maestro³⁰. El esquema catequístico, hasta cierto punto, se relaja y se convierte en una conversación familiar. Dice el arzobispo:

No cures ahora de esas señorías, que pues estamos aquí solos, no quiero que me habléis vosotros con más cortesía que yo a vosotros³¹.

Todo este planteamiento es extraño al proceso de la catequesis en sí misma. Lo volvemos a encontrar, por influencia de Juan de Valdés, en la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente. La *Suma*, que carece de referencias locales, prodiga, sin embargo, las alusiones temporales, ajenas a la abstracción acrónica característica de los catecismos³². Como el *Diálogo* de Valdés, la *Suma* nos presenta tres protagonistas individualizados, aunque Patricio, que hace las veces del cura Antronio, se limita a intervenir en la *cornice* del catecismo.

Andrés Flórez y Martín Pérez de Ayala reducen definitivamente el número de los interlocutores a los dos imprescindibles, el maestro y el discípulo. Aunque estos dos autores también caracterizan con marcas temporales y deicticas la con-

²⁸ *Diálogo de doctrina cristiana*, p. 18.

²⁹ Eusebio duda en alguna ocasión, aunque, normalmente, asiente: "De estos tres artículos pasados, yo quedo bien satisfecho" (*Diálogo de doctrina cristiana*, p. 28); "Decís muy bien" (*ibid.*, p. 63); "Me han enamorado vuestras palabras. Bendito sea Dios que tan alto juicio y espíritu os dio, y plegue a su inmensa bondad y misericordia que hagan en nuestras almas el fruto que vos al principio dijisteis" (*ibid.*, pp. 85-86).

³⁰ En una ocasión, el arzobispo le dice a Antronio: "Esta pregunta ya vos veis que es fuera de propósito" (*Diálogo de doctrina Cristiana*, p. 123). Son numerosas las ocasiones en las que Antronio aprueba lo que oye (*ibid.*, pp. 23, 34, 66, 75, 94, 125...). Traslado una como botón de muestra: "Por caridad, señor mío, pues tanta gracia puso nuestro Señor en vos, no os canséis de hablar con nosotros" (*ibid.*, p. 77). A veces, sin embargo, Antronio se escandaliza: "A mí, dígoos de verdad, que me tiemblan las carnes en oídos, y no sé qué os responda, ¿iqué hará, pues, a los muchachos si yo les tengo de decir eso?" (*ibid.*, p. 42).

³¹ *Diálogo de doctrina cristiana*, p. 18.

³² "Y con el mismo propósito que vos traéis, me levanté de mañana, para desembarazarme de todo aquello, que pudiera poner estorbo", *Suma de doctrina cristiana*, ed. de Luis Usoz y B. Wiffen, vol. XIX de *Reformistas Antiguos Españoles* (Madrid, 1863), p. 1. "Baste esto, pues el tiempo nos va faltando", *ibid.*, p. 52. "Y, si hobiera tiempo no creáis, que dejáramos tan presto, cosa tan dulce, y tan buena", *ibid.*, p. 56. "Dezid en casa, que aderezen de comer, que pasa ya de hora", *ibid.*, p. 233. La *propositio* del diálogo también está situada en el tiempo: "Ayer, en la tarde, me prometistes de examinar a Ambrosio, mi hijo, y ahijado vuestro, y venimos, tan de mañana, a cobrar nuestra deuda", *ibid.*, p. 1.

versación³³, las intervenciones de los personajes, si las comparamos con las de los diálogos de Valdés y de Constantino, están mucho más automatizadas.

Otro tipo de catecismo, popularizado por San Pedro Canisio y por Edmundo Auger, está construido por preguntas y respuestas, a modo de formulario. No hay marcas espacio-temporales. Los interlocutores, meras abstracciones, son el *Maestro* y el *Niño*, el *Doctor* y el *Adolescens* o, llegado el caso, *Pregunta* y *Respuesta*.

Es evidente que estamos ante otro de los límites del género diálogo. Las preguntas se suceden con imperturbable monotonía y sólo varía la diferente longitud de las respuestas, más breves en el catecismo de Fray Domingo de Soto o más extensas, en el *Enchiridión* de Diego Jiménez Arias. La diferente extensión de las respuestas depende de la edad y la capacidad mnemotécnica del catecúmeno. Así, el dominico Fray Pedro de Soto se siente en la obligación de aclarar con breves preguntas las respuestas más extensas de la primera edición de su catecismo, que eran demasiado complicadas:

quia igitur in hoc compendio intelliximus quosdam longioribus responsionibus offendi, quod videlicet non possent tam facile memoria teneri, et reddi a parvulis maxime, decrevimus, iubente etiam Reverendissimo nostro praesule, qui hoc in usum plebium sibi commissarum Germanice verti curavit, non quidem quicquam mutare, sed distinguere ea, quae prolixioribus nonnumquam responsionibus continebantur, in plures et interrogationes et responsiones: ut, quod non tam apte intergrum retineri poterat, in plura concisum esset captui parvularum aptius³⁴.

Sin embargo, quienes más reducen la extensión de las preguntas y de las respuestas son el beato Juan de Ávila y los tres jesuitas antes citados —Ledesma, Ripalda y Astete— cuyas hojas son el prototipo formal del catecismo. Recordemos el inicio del *Catecismo* del padre Ripalda:

PREGUNTA: ¿Soys Christiano?

RESPUESTA: Sí, por la gracia de Nuestro Señor Iesu Christo.

PREGUNTA: ¿Qué quiere dezir Christiano?

RESPUESTA: Hombre que tiene la fe de Christo, que professó en el Baptismo³⁵.

³³ La obra de Andrés Flórez prodiga las marcas deícticas: “Ésta es mi casa y mi padre es de aquí”, *Doctrina Christiana del Ermitaño y Niño* (Valladolid: Sebastián Martínez, 1552), fol. 67r; “Y pues que os sabe bien essa fructa, hablaré de los fructos espirituales”, *ibid.*, fol. 43v; “Y pues que lo avéys dicho: respondiéndolo y preguntando tan honrradamente, comed estas vellotas y descansad un poco, y luego os preguntaré más”, *ibid.*, fol. 27v; “Hoy honrradamente lo avéys dicho y merecéys estas castañas”, *ibid.*, fol. 16v.

³⁴ *Compendium doctrinae catholicae*, “De secunda hac editione ad Lectorem Authoris admonitio”, s. n.

³⁵ *Doctrina Cristiana del P. Jerónimo de Ripalda e intento bibliográfico de la misma (años 1591-1900)*, ed. de J. M. Sánchez. Madrid: 1909, fol. 3r.

El maestro es quien pregunta al niño porque se trata de un examen, como sucedía en el *ars minor* de Donato o en otras gramáticas³⁶, y no de un verdadero diálogo. De este modo, no hay interlocutores individuales y toda la caracterización del diálogo como tal y de su proceso dialéctico está sacrificada a la mayor eficacia pedagógica.

En resumen, la mayor o menor complejidad literaria de los catecismos analizados está subordinada a su propósito pedagógico y condicionada por factores históricos y religiosos que explican las variedades de sus modos formales de expresión. Lo cierto es que no hay una manera única de escribir catecismos dialogados en el siglo XVI, sino diversas formas dialogadas que oscilan entre el coloquio familiar, como sucede en el *Diálogo de doctrina cristiana* de Valdés o en la *Suma* del doctor Constantino, y el formulario de preguntas y respuestas, como sucede en las cartillas de Ripalda o de Astete.

JESÚS GÓMEZ

Universidad Autónoma de Madrid

³⁶ Por ejemplo, Nebrija utiliza ocasionalmente el sistema de preguntas y respuestas en sus *Introductiones latinae* y Juan de Pastrana en su *Thesaurus pauperum*. En cambio, Luis Pastrana lo utiliza siempre en sus *Principios de Gramática en romance castellano (...) sacados del Arte del Antonio de Lebrija: y de otros autores de Gramática...* (Madrid: Juan López Perete, 1583). Léase el pasaje que abre esta última obra: "MAESTRO: Di moço cuál es el arte que deprendes? DISCÍPULO: Gramática. MAESTRO: ¿Qué cosa es Gramática? DISCÍPULO: Gramática, es una sciencia que nos demuestra bien y rectamente hablar: y bien y rectamente excevir: tomada y collegida del uso y auctoridad de los varones doctos que mucho supieron. MAESTRO: De dónde se dize Gramática. DISCÍPULO: Doste [*sic*] nombre Griego Gramma, genitivo, Grammatis que quiere dezir gramática sciencia, o arte de las letras. MAESTRO: Por qué la gramática tomó nombre de las letras? DISCÍPULO: Porque de las letras comiença, y de las letras se hazen syllabas, y de aquí se hazen diciones y oraciones", etc.

“PREDICAR A LOS OJOS”

I.1. Durante el siglo XVI, y sobre todo en el XVII, por razones, sin duda, de orden científico¹, por la nueva valoración de la “teoría de los afectos”, así como por la conversión “a lo divino” de los sentidos realizada por Ignacio de Loyola, en el orden *valorativo*, la vista es el órgano privilegiado por excelencia. “Son los ojos entre los sentidos que sirven al alma por donde entran y salen los afectos” (Suárez de Figueroa)², “El ojo es adorno del alma” (L. Ortiz)³, “Son los ojos que con la atención de mirar introducen en el alma cualquier inclinación” (J. A. de Salinas)⁴.

Jesuitas y predicadores han comprendido bien la eficacia de la comunicación y de la cultura visual (lo ha demostrado Maravall perfectamente); lo han entendido hasta el punto de que en el siglo que quiere persuadir a través de las imágenes, aspiran a extender los recursos de los sentidos a “predicar a los ojos”. La expresión no es mía; la he registrado en el uso de algunos autores que citaré a continuación, en textos de Escardó, Ameyugo, Barcía Zambrana, jesuitas, autores todos de tratados sobre oratoria, y de predicadores, Tirso de Santalla y Guerra Ribera.

“La prédica a los ojos” aprovecha modos, procedimientos, medios diversos; pero quisiera antes recorrer dos itinerarios que configuran uno de los muchos

¹ En los años a los que me refiero aparecen: Keplero, *Ad vitellionem prolopomena* (1604); *Dioptrica* (1611); Sheiner, *Oculus* (1619); Cartesio, *Dioptrique* (1637); Marseme, *L'optique et la catoptique* (1651).

² C. Suárez de Figueroa, *Varias noticias importantes a la humana comunicación*, Madrid, 1621, f. 244.

³ L. Ortiz, *Ver, oír, oler, gustar y tocar*, Lyon, 1687.

⁴ J. A. de Salinas, *Oración panegírica al glorioso crédito del Patriarca San Cayetano*, Madrid, 1696.

oxímoros del proteiforme barroco (me referiré principalmente a la segunda mitad del siglo XVII, aunque sin dejar de considerar el período precedente, a partir de la segunda mitad del siglo XVI), itinerarios que van de la palabra a la creación de la imagen, y de la imagen a la creación de la palabra. La palabra pinta, crea, suscita imágenes; la imagen (esculpida, pintada) ayuda, determina la palabra.

Ya hacia la mitad del s. XVI, Agustín Salucio declara su admiración hacia la prédica de Fray Tomás de Dávila, "hombre no muy consumado en todas las buenas partes que para el oficio se representan —lo define—; pero tenía singular don en referir una historia, de las que la Iglesia celebra, con tanta propiedad y eficacia, que la ponía delante de los ojos, y, a quien lo oía, no le parecía que oía aquello, sino que se *hallaba* presente a ello y con sus ojos lo miraba"⁵.

P. Tirso de Santalla, en un "sermón de la muerte" para influir mejor sobre sus fieles anuncia: "Lo predicado hasta aquí a los oídos deseo predicaros en este breve rato a los ojos, para que los desengaños se impriman mejor en el alma"⁶. Y el P. Guerra Ribera, conocido predicador de la segunda mitad del s. XVII, inicia así un sermón "A las llagas de Cristo": "ya que nuestro corazón se resiste a la fuerza de los discursos, pretendo ver si se niega a la evidencia de los ojos. Desconfiando justamente de mi boca han de predicar estas cinco tardes de los domingos cinco bocas soberanas. Merezcan la compasión por ser amorosas llagas, consigan la atención por ser divinas bocas. Hable elocuente su sangre (...) Y ¿qué habla, qué dice?: escuchen lo que habla. Habla el corazón porque está llagado de amor (...) porque quede más impreso en nuestros corazones este desengaño he pretendido lo diga claramente el mismo corazón de Cristo"⁷. El P. jesuita J. B. Escardó, en la *Rhetórica Cristiana*, explica mejor el procedimiento, exhorta a la práctica: "Para mover así y a otros, se han de amplificar las cosas y hazer descripción de ellas, tan al vivo y como si las viésemos y luego saldrán los affectos (...) piense el orador y passe por la phantasia imágenes que representen las cosas que se han de tratar, porque mucho más mueve lo que vemos con los ojos, que lo que oímos"⁸. Recomienda "poner las cosas con tanta evidencia que parezca a los oyentes que las veen", a "privilegiar las cosas que se veen, más que se oyen", porque afectan más.

Exhorta por lo tanto a promover la presencia de la ausencia, lo visible de lo invisible. La palabra puede "presentificare" (hacer presente), crear pinturas ilusorias, cuadros animados vivientes y elocuentes. Fumaroli, refiriéndose a la elo-

⁵ F. Agustín Salucio, O. P., *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*, ed. Barcelona, 1959, p. 179.

⁶ P. Elías Reyero, *Misiones del M. R. P. Tirso González de Santalla*, Santiago de Compostela, 1913, Apéndice V, n.º 6, p. 657.

⁷ FR. Manuel Guerra Ribera, *Oraciones varias*, tomo VIII, Madrid, 1742.

⁸ J. Bautista Escardó, *Retórica Christiana. Idea de lo que dessean predicar con espíritu y fruto de almas*, Mallorca, herederos de Gabriel, Gualp, 1647, p. 336.

cuencia de los jesuitas franceses del siglo XVII, habla de “tabla vivant”, de “cinématique en couleur, en relief”⁹. La estrategia psicagógica parece alimentarse en los ejercicios de Ignacio de Loyola, proyectando hacia el exterior lo que S. Ignacio había previsto como práctica espiritual autopersuasiva interior. El santo invitaba a fabricar y animar mediante los sentidos internos escenas sagradas, cuya plenitud y fuerza pudieran victoriosamente competir con espectáculos mundanos reales. Intentaba convertir la *phantasia-memoria*, que mueve hacia ilusiones falsas, al servicio de la vida espiritual.

I.2. Componer y vivir la imagen es fruto de una actividad voluntaria de meditación y concentración —Emilio Orozco Díaz ha señalado su presencia en los libros de meditación¹⁰—; pero transmitir la imagen evocada exige una técnica y un uso hábil de los instrumentos retóricos. Durante el s. XVII, ciertamente, la técnica prevalece sobre la preparación devota.

La retórica ofrece dos mecanismos generadores por excelencia de pinturas animadas: la prosopopeya y la hipotiposis. La prosopopeya, figura de pensamiento, llama a la escena a los ausentes, muertos, seres sobrenaturales; hace que obren, hablen, contesten: los escucha, los admite como testigos, fiscales, jueces.

La hipotiposis, una de las figuras más fuertes de la *techné*, pinta las cosas con particular energía; en cierta manera las pone delante de los ojos. Enseña Quintiliano: “no consiste en relatar los hechos, sino en enseñar algo como si estuviese ocurriendo, y no en síntesis, sino en los pormenores ... *imagen de cosas en términos tan expresivos que uno cree verlas más que oírlas*”. La imagen va acompañada generalmente por una “banda sonora” compuesta por dialogismos, interrogaciones, exclamaciones; adquiere intensidad y se graba en la memoria, insiste Escardó, con el empleo auxiliar de la iteración, con duplicación, etc. Todas estas figuras están desarrolladas con particular extensión en las retóricas sagradas del s. XVII (v. Escardó, Ameyugo, Hebrera): “La prosopopeya tiene el primer lugar entre las figuras de ficción, ésta pide atención a las peñas, da lengua a los árboles; ojos a los troncos, y finalmente da a las cosas las que esencialmente le repugnan”, “con la descripción se pinta una cosa que parece que se está mirando”¹¹.

He aquí un ejemplo significativo de los modos con los que “la linterna mágica” proyecta, manejada en este caso por el P. Ameyugo, el episodio del arca de Noé. La prosopopeya, “milagroso prodigio”, ha dado voz al que no puede hablar (el jesuita es portavoz de al menos siete voces). La hipotiposis produce el evento

⁹ M. Fumaroli, *L'Age de l'Eloquence, Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, 1980.

¹⁰ E. Orozco Díaz, *Manierismo y barroco*, Salamanca, 1970.

¹¹ A. de Hebrera, *Jardín de la elocuencia*, Zaragoza, 1677, ff. 139-40.

delante de los ojos: una descripción de la tempestad y de elementos en lucha. Puntualiza todo una gran riqueza de exclamaciones y de interrogaciones.

"Le habla Dios a Noé y le dice de esta suerte: *Ingrede tu et omnis domus tua in arcam; post dies ego pluam super terram*. Ea Noé; alto a la Nave; entrad en ella tú, y toda tu familia, que después de siete días ha de empezar un dilubio, que dé fin al Universo. ¡Qué dolor! Al tiempo señalado se enluta con negras nuves el Cielo, obscurécese el Sol, brama desusadamente el Mar, gime pavorosamente el ayre, alétranse los cuatro elementos y palpitan los mortales con tan horribles, y formidables assombros; salen de madre los rios, rómpense todos los diques del Cielo, llueve Dios agua, y más agua, vase inundando la tierra, túrbase la gente toda, suben unos a los montes, trepan otros por los árboles y en los árboles y montes todo es lamentos tristes, a esta saçón el arca de Noé camine a viento en popa, pisando con seguridad las aguas; ¿Qué sería oír el clamor de todas aquellas gentes, pidiendo socorro a los que iban en la Nave? De aquí, por la almena de una torre, vierais assomado un Rey, depuesta la Magestad, cubierto de congoja y de pavor, que viendo la Nave que passa cerca de él; le da voces, y le dize. ¡Ha de la Nave! ¡Ha de la Nave! Oís las voces de un Rey que invoca vuestro favor; doleos de ver en tanta miseria a quien se ha visto en tanta soberanía. ¿No me oís? ¿No respondéis? ¡Ha dolor! Todos callan, él se anega, y la Nave passa. Allí por el valcón de un Palacio vierais assomarse una bellísima Dama, des-pavorido el semblante, desgrefñado su cabello, robado el color del rostro, sobresaltada del susto, con ahogo a la garganta, y con el agua a la boca, que viendo la Nave que passa junto de sí, le da voces y le dize: ¡Ha de la Nave! ¡Ha de la Nave! Oíd las voces de una mujer, que apela a vuestra piedad, compadeceos de mí, lastimaos de vuestra aflicción, que es grande morir en tan tierna edad. ¿No me oís? No me respondéis? ¡Ha dolor! Todos callan; ella se ahoga, y la Nave passa. Hallá por la eminençia de un monte vierais descubrirse un Pastorcillo abraçado con un cándido cordero, que viendo el riesgo a los ojos, y la Nave muy a mano, le da voces y le dize: ¡Ha de la Nave! ¡Ha de la Nave! Oíd las voces de este pobre Pastorcillo, y los balidos de este corderillo manso; no permitáis que perezamos los dos pudiéndonos remediar. ¿No me oís? ¿No respondéis? ¡Ha dolor! Todos callan; ellos se ahogan, y la Nave passa. ¿Qué es esto, Noé? ¿Tienes de diamante el pecho, o es tu corazón peñasco? ¿Es possible, que no oigas los clamores de tantos como perecen, y que no abras esa puerta de essa Nave para que se salve alguno? ¿Qué han de decir de ti, los que sepan tan inhumana crueldad? ¿Tú eres el santo? ¿Tú el justo? ¿Tú el misericordioso? Que lo matéis a Noé, que no es possible hazer más. ¿No veis que Dios cerró por de fuera essa puerta de essa nave, *Clausit a foris hostium dominus? ¿y las llaves? Consigo se las llevó su divina Magestad. ¿Qué nos la fió de Noé, siendo tan amigo suyo? No por cierto*"¹²

En la oración "A Jesucrito muerto en la cruz" de Fray Martín de Villanueva (Alcalá, 1649), compuesta casi en forma de diálogo continuo entre el predicador y Cristo, diálogo que se extiende al público con las frecuentes llamadas a los "fieles pecadores", una *hipotiposis* prolongada propone el rapto de las Sabinas ("llegan a

¹² F. de Ameyugo, "Oración evangélica de la cátedra de S. Pedro", en *Retórica Sagrada y Evangélica*, Zaragoza, Juan Ibar, 1667.

ponerse los campos frente a frente, inquietáanse los brutos...”), la *hipotiposis* de vida a una prosopopeya que representa la lucha entre Cristo y el alma¹³.

En uno de los muchos *Despertador cristiano* (el de 1684) de Barcía Zambrana¹⁴, hay material para una rica antología de escenas actualizadas y vivificadas en las formas indicadas. Los más variados asuntos se prestan a la revitalización: en el sermón primero “las voces de una tierra seca que se abre en bocas, tan desemejada, tan seca, y de semblante tan horrible...”, a continuación, la creación divina y también la concesión de la lluvia a la que Dios accede sólo por actos de buena voluntad por parte de los fieles (venta de un mercader de una tela bordada en oro). Particularmente eficaz es en el sermón de la carestía, la dramatización del despertar de Jacob, visto desde la óptica del espectador: “Temblando le miro al despertar... ¿qué te asusta, patriarca santo?, ¿no has visto la escalera? ...¿no hayas visto los ángeles?...” El patriarca recobra la palabra y responde. Sigue en el mismo sermón la descripción de una nave en la tempestad: “unos amaynan las velas (...) aquél acude a la áncora, éste a la bobo, otro alienta a los demás...”.

La eficacia del espectáculo, débil como discurso argumentativo, fuerte en el *movere y delectare*, es manifiesta: suspende por su duración el juicio, no requiere exégesis e interpretación, todo está claro y demostrado. Se contrapone a la prédica de los agudos, de los que usan el lacónico. A pesar de ello y se puede atestiguar en oraciones de predicadores doctos, destinadas a un auditorio culto y cortesano (v. J. de Florencia, P. Vieira, Herrera, Valderrama y otros); más frecuentemente se da en el discurso dirigido hacia un público más amplio, no sólo numéricamente sino en el sentido indicado por Perelman¹⁵ (representativo de diferentes capas sociales), y con particular insistencia en las prédicas de las misiones.

La eficacia y el éxito de la imagen activada por la palabra y acompañada de una *actio* adecuada, está documentada en un manuscrito de Valentín de Céspedes, que cuenta haber visto en los sermones de P. Fr. de Lerma “desquixar el león de Sansón, otra vez dejar Joseph la capa en mano de la gitana y otra vez colgada la víbora en mano de San Pablo”. Los fieles, casi delante de un *Retablo de maravillas a lo divino*, sorprendidos “afirmaban que habían visto el león destrozado, la capa suelta y culebreando la víbora. A otro vi después en el mismo puesto pintar el sacrificio de Abraham y otro día derrumbar las columnas de Sansón, con tan singular propiedad, viveza y gracia, que prorrumpieron los oyentes en aplausos gritados, siendo necesario el parar hasta que cesase el tumulto”¹⁶.

¹³ FR. Martín de Villanueva, *Exclamación a Jesu Christo muerto en la Cruz*, Alcalá, García Infanzón, 1692.

¹⁴ J. de Barcía Zambrana, *Despertador Christino de Sermones doctrinales*, Madrid, Lorenzo García, 1684.

¹⁵ C. Perelman, *Trattato dell'argomentazione*, trad. it., Turín, 1976, pp. 19 y ss.

¹⁶ V. de Céspedes, *Trece por docena. Censura censurae*, ms., ejemplar consultado en la Biblioteca de Estado de León.

La imagen no concreta y real, animada por la palabra llega a entrar en competición con la imagen real.

I.3. No era raro el caso de que, en tales prédicas, objetos (calaveras, crucifijo, corona de espinas, instrumentos de la pasión) intervinieran como soporte, casi para hacer concreto el paso de lo invisible a lo visible. El jesuita Escardó recomienda que esto suceda cuando, a través de la técnica compositiva de lugares, se ha abierto ya la vía en la sensibilidad de los fieles, cuando éstos están ya (con)movidos e inflamados; sólo entonces, con destreza ilusionista de prestidigitador, el predicador podrá enseñar lo que antes tenía escondido. La prosopopeya sigue desarrollando su papel de instrumento para una extraordinaria puesta en escena, medio eficaz para crear la "ilusión de la realidad", puesto que la calavera puede, a su vez animar, hacer que prediquen un "hermoso galán", "una mujer pecadora", etc.

No me detengo más en el importante papel de los objetos auxiliares en la prédica que tiene que obrar sobre los sentidos y, a través de éstos, sobre los afectos, constituiría un capítulo por sí mismo; lo he tratado ya en otro momento¹⁷ y lo ha ilustrado magistralmente E. Orozco Díaz¹⁸ a propósito de la teatralidad del sermón barroco. Me limito aquí a señalar la útil consulta de los textos del P. Gavarrí con la descripción de *tablas* ilustradas para las misiones¹⁹ del P. Caravantes²⁰, de Escardó sobre el papel de la imagen y de la exhibición de calaveras, crucifijos, etc. de Barcía Zambrana (las anotaciones al margen de algunos sermones); el manuscrito de Valentín de Céspedes *Trece por docena. Censura censuree*, rico en noticias sobre la predicación del siglo XVII²¹.

Queda al margen de nuestro discurso otra posibilidad de asumir en la prédica elementos visuales; me refiero a las oraciones que llaman a la escena, jeroglíficos, emblemas que con palabras de *Tesouro* hacen "que las cosas mudas hablen, que las muertas cobren vida, las tumbas, los mármoles, las estatuas, por esta encantadora de los ánimos, recibiendo voz, espíritu y movimiento con los hombre ingeniosos, ingeniosamente discurren"²². No coincide con los postulados enunciados, constituyen una composición imagen pero, lejos de influir a través de la vista imaginativa en las pasiones, interesan al ingenio y al intelecto.

II.1. Si la palabra puede suscitar una imagen, la imagen sagrada o un conjunto de imágenes esculpidas, pintadas, tal como el artista barroco las concibe, dis-

¹⁷ G. Ledda, "Forme e modi di teatralità nell'oratoria sacra del 600" en *STUDI ISPANICI*, Pisa, 1982, 87-106.

¹⁸ E. Orozco Díaz, "Sobre la teatralización del Templo y la función religiosa en el Barroco: El predicador y el comediante", en *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, II y III (1980), 171-188.

¹⁹ J. Gavarrí, *Instrucciones predicables y morales*, Barcelona, Jacinto Andreu, 1675.

²⁰ J. de Cervantes, *Práctica de las misiones. Remedio de pecadores*, Madrid, 1673, 2.º imp.

²¹ Cfr. n.º 15.

²² Julián Gallego, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, 1984.

pone, interpreta, empleando toda la gama de los medios a su alcance, forma, color, materias y técnicas, con finalidad persuasiva pueden “predicar a los ojos”, constituir un “hablar visible”. La imagen puede influir en los afectos, autónomamente o en colaboración con la palabra.

Consideraré, por lo tanto, la capacidad de *movere* derivada de la nueva concepción del espacio, y de la potenciación de fondo de altar barroco con empleo preponderante, en ámbito español, de la escultura en madera policroma. Examinaré a continuación los distintos tipos de interrelación que median entre imagen y palabra; los más simples, de complementariedad, llamada a los elementos y a la entera representación plástico-pictórica, y los más complejos, en los que la entera representación se une a la palabra y la determina.

II.2. La palabra del púlpito viene de un espacio altamente significativo; la eficaz inmediatez comunicativa de la Iglesia prebarroca y barroca deriva de la unión de distintos elementos: la nueva concepción del espacio, el dinamismo de las figuras en tamaño natural sorprendidas en movimiento, la expresión de los sentimientos en los rostros y gestos de las esculturas en madera y de los personajes pintados.

Recuerdo sólo (ya han hablado de ello E. Orozco, Gállego, Rupert Martin y otros)²³ la voluntad de romper la barrera entre la obra de arte y el mundo real, la posibilidad para los fieles de asistir a través de un contacto más íntimo y directo a la sagrada ceremonia. El ábside semicircular avanza ocupando con el efecto decorativo parte de las paredes laterales, se ensancha hacia el público acogiendo a los fieles.

Bajorrelieves y tallas superan las hornacinas, los espacios que solían acogerlas, creando conexiones con el espacio real. Mientras la escultura gótica, como destaca Panofski,²⁴ es consustancial al material y a los elementos que la circundan, “nunca va más allá del bloque de piedra o de madera del cual está formado”, ahora las figuras se disponen en distintas profundidades, se emancipan, violan la estructura topológica de los retablos. Véase, por ejemplo la dramática interacción del *Entierro de Cristo* de Segovia, de Juan de Juni, en el cual, a los lados, en los intercolumnios, dos personajes de bulto hacen de empalme acentuando la incorporación de la representación en el espacio-público y viceversa; en el Retablo de la Asunción de Palencia, dos ángeles parecen estar en acto de abrir un telón. Ángeles y santos salen fuera y se asoman desde una barandilla para asistir mejor y ver (Retablo Mayor de Burgo de Osma); para establecer coloquios silenciosos

²³ J. Rupert Martin, *Barroco*, trad. esp., Madrid, 1957.

²⁴ E. Panofski, *Rinascimento e Rinascenze nell'arte accidentale*, trad. it., Milán, 1971, pp. 156-157.

(Retablo de Gregorio Fernández en Nava del Rey, del Monasterio de las Huelgas de Valladolid).

II.3. Acumulación y dinamismo no impiden sino acentúan el expresionismo dramático de las figuras, porque el movimiento es el movimiento expresivo, dictado y teorizado en los tratados de Arte del XVI y XVII; movimiento que "enseña extrínsecamente en el cuerpo las cosas que siente internamente el ánimo", escribe Lomazzo. Carducho, que conocía Lomazzo, recordaba al discípulo que la pintura aspira a "hacer en la superficie cuerpos y siendo muertos, y sin alma ninguna, como vivos *hablen, persuadan, muevan, entristezcan, enseñen* al entendimiento con tanta fuerza que engañen los sentidos cuando venzan a las potencias"²⁵ (proporciona para ello un amplio repertorio de caracteres y pasiones). Y de engaños a los sentidos Palomino da noticia: un calvario "figuras del Natural donde Cristo Nuestro Señor le habla al buen ladrón, que parece que se le puede escuchar la voz"²⁶.

Señala con razón Mâle²⁷ cómo también la iconografía muda, para expresar mejor el dolor y el sufrimiento; es el caso de Cristo contorsionado, atado a la mitad de una columna y no firme y sujeto de pie, apoyado en toda la columna.

Tratadistas de Retórica y de Arte coinciden; los primeros en estudiar la capacidad de la palabra en interpretar y despertar las pasiones, los segundos para recomendar y considerar buena la representación que evidencia las pasiones del alma a través del movimiento y la expresión de rostros y gestos.

II.4. Pintura y escultura pueden componer textos patéticos y sublimes, que susciten la angustia de la muerte, infundan temor, despierten la piedad. Alonso de Andrade habla de la "actuación" de una imagen de San Ignacio: "lo que predicó San Ignacio y está predicando su imagen que es la muerte, el juicio y el infierno, lo que ha de aver después desta vida (...) y la misma imagen de San Ignacio les está continuamente predicando sus postrimerías (...) predica San Ignacio en su estampa mostrando aquella calavera, la cual nos deve mover más que muchas voces de Predicador, dadas en otras materias". Reconoce a la figura del Santo representado en un lienzo ("los ojos grandes y vivos que miran a quien mira"), la *actio* propia del predicador que conoce las condiciones de su arte: moverse para mover a los otros. San Ignacio se hace cargo de las penas de los "aflicidos y trabajados que vienen a su altar a pedirle remedio para sus necessidades, tomando sus aflicciones y mostrándose fatigado, y afligido y vistiéndose de sus mismos afectos

²⁵ V. Carducho, *Diálogos de la pintura*, Madrid, 1632, ed. mod., Madrid, 1979.

²⁶ A. Palomino Velasco, *El Parnaso español. Pintoresco laureado (tomo III), con las vidas de los pintores y estatuarios eminentes españoles*, Madrid, 1724, en *Fuentes para la historia del arte...*, por F. J. Sánchez Cantón, Madrid, 1936, 110-112.

²⁷ E. Mâle, *El Barroco*, trad. esp., Madrid, 1984.

en su imagen, como si él mismo padeciera sus trabajos, y orando con ellos a Dios con las mismas ansias y fervores, como lo muestra en su Imagen, encendiéndose el rostro y sudando con la fuerza de la agonía un sudor teñido de sangre”²⁸.

Un caso ya conocido lo han ilustrado Orozco Díaz, Julián Gállego y otros, es el del Hospital de la Caridad de Sevilla²⁹. Aquí lo considero en forma rápida comentándolo en términos retóricos.

La *inventio* relativa a la elección del tema y su composición es de Juan de Mañara, “hermano mayor” de la Caridad, en el último cuarto del XVII; la interpretación y realización corresponde a los ejecutores materiales: Valdés Leal, Murillo, Roldán y Pineda. El “sermón ilustrado”, “plástico”, como lo denomina Julián Gállego, en sintonía con los enunciados, desarrolla un discurso en el eje sintagmático con su exordio y *salutatio* encargados quizá a la arquitectura y decoración de la fachada externa, parecida a un retablo habitado de santos y reyes que practicaron la caridad (entierro y caridad en relación con los reos ajusticiados, viejos, enfermos, peregrinos, eran la finalidad de la hermandad). La *narratio*: “se tratará de la muerte igualadora y de la salvación”, corresponde a las telas de Valdés, transposición visual del “Discurso de la verdad” de Mañara que, violentamente agresivas, acogen al fiel en su primer cruzar el umbral.

La muerte amenaza *In actu oculi* recuerda el esqueleto en acto de apagar la llama de la vida (en la parte inferior, objetos-atributo de la fama, riqueza, gloria, poderes terrenos) y en la pared de enfrente, en la tela *Finis gloriae mundi*, una mano con los estigmas (¿de Cristo justiciero?) sostiene la balanza del juicio final (en el platillo de la izquierda, símbolos del pecado; en el de la derecha, instrumentos de tortura y penitencia). “Ni más ni menos” reza un rótulo: para que la salvación pese a favor del fiel son necesarias las obras de Misericordia, ilustradas por los serenos lienzos de Murillo; particularmente ventajosa es la piadosa sepultura de los muertos, celebrada por Roldán en el *Entierro de Cristo*.

La *comprobatio* corresponde, por lo tanto, a los cuadros de Murillo —obras de caridad— y al sublime Entierro de Roldán; concluye el discurso, mostrando la recompensa de los sacrificios, la tela de Valdés Leal *El triunfo de la Cruz*, que los fieles pueden admirar al salir de la iglesia, dominando el coro.

Sobre los *afectos* que pintores y escultores han fijado en las obras y suscitado en los espectadores, atestigua Palomino: “está uno (de Murillo) de S. Juan de Dios con un pobre a cuestas, y un ángel que le alivia el peso, a cuyo beneficio

²⁸ A. de Andrade, *Veneración de las Santas imágenes, origen y milagros de la de San Ignacio de Munebrega*, Madrid, 1669, ff. 125-126.

²⁹ Sobre la historia y la decoración del Hospital, véase en particular: J. Cárdenas, *Breve relación de la muerte, vida y virtudes del venerable caballero don Miguel de Mañara Vicentelo de Leca, caballero de la Orden de Calatrava, Hermano Mayor de la Santa Caridad*, Sevilla, 1679; A. Guichot, *Los famosos jeroglíficos de Juan de Valdés de 1672. Análisis de sus alegorías*, Sevilla, 1930; E. Gué Trapie, *Valdés Leal. Spanish baroque Painter*, Nueva York, 1960; J. M. Granero, *Don Miguel de Mañara*, Sevilla, 1973. E. Valdivieso-J. M. Serrera, *El hospital de la Caridad de Sevilla*, Sevilla, 1980.

vuelve la cara el santo, "con tal admiración que disculpa la de todos que le admiran. Tiene allí otra Santa Isabel reina de Hungría, donde hay un pobrecillo tiñoso que le están quitando el casquete, y él encogiéndose de hombros y haciendo tal gesto con el dolor que verdaderamente se echa de menos el chillido, porque todo lo demás se halla"³⁰. "Y allí mismo tiene (Valdés Leal) otros dos, correspondientes a otro de Murillo de unos jeroglíficos del tiempo y de la muerte, y un cadáver corrompido y medio comido de gusanos, que causa horror y espanto el mirarlo, pues es tan natural que muchos al verle o se retiran temerosos o se tapan el olfato, temiendo ser contaminados al mal olor de la corrupción"³¹.

La invención de los jeroglíficos, las relaciones que se establecen entre ellos (a esto podríamos añadir la función del *ornatus* en los grutescos, en los rutilantes oros, en las columnas salomónicas, etc.) ejercen por sí mismas una función didáctico-emotiva.

La consideración del conjunto en términos retóricos no me parece del todo arbitraria; recuerdo que Carducho enseñaba al alumno que el *perfecto pintor* no puede serlo "si no medita, raciocina, discurre...", "con la razón y especulación, con el lápiz o la pluma, en su modo, propone, arguye, replica y concluye"³².

Una retórica de la expresividad, de lo patético y de lo sublime, eficazmente didascálica y *suasoria*, escénicamente arrolladora en la disposición, que *delecta* en el *ornatus*, acompaña por sí misma a la retórica de la palabra independientemente de los contenidos que se desarrollan (pueden ser los mismos o diferentes) y de la suasión que se ejerce en el sermón.

III.1. Pero los dos canales comunicativos, lejos de ser alternativos, se alían y convergen en formas diversas, como decía antes, estrechando relaciones de complementariedad o de más estrecha dependencia. El lenguaje hablado reconoce y aprovecha las posibilidades del lenguaje visual.

Defino como relación de complementariedad aquellos casos en los que pasajes de los sermones indican, invocan, con función deíctica, conativa y fática, elementos o el conjunto de la representación. Se crea una relación directa entre imagen y palabra, sin que ello afecte, en cambio, a la autonomía del sermón, que puede tener lugar y animarse con pocas intervenciones en otro espacio-escena.

Jerónimo de Florencia, en un sermón a la Virgen (publicado en 1625)³³ en la iglesia catedral de Toledo, dedica un largo párrafo a la Imagen de la Asunción allí presente ("de grande devoción, que alivia la soledad que el original nos haze

³⁰ A. Palomino Velasco, *op. cit.*, p. 296.

³¹ *Ibidem*, pp. 318-19.

³² V. Carducho, *op. cit.*, p. 202.

³³ Jerónimo de Florencia, *Marial que contiene varios sermones de todas las fiestas de Nuestra Señora*, Alcalá, 1625, tomo II, p. 376.

por haberse trasladado al cielo (...) es la fianza y prenda que Dios nos da de quererse reconciliar con nosotros”) y al Sagrario que en la ocasión se le ofrece. Superfluo subrayar la función deíctico-conativa.

En el sermón del *Ecce Homo* en la iglesia del Remedio de Valencia, el P. Antonio Alós de Orraca³⁴ dirige la atención de los fieles al “espectáculo de esta gloriosa imagen”: “pero admirad este amoroso espectáculo, ¡oh almas! que todas las circunstancias de este amoroso espectáculo piden atentísima consideración”; las llamadas a la imagen y a los fieles ejercen aquí una función conativa. En el sermón predicado por el mismo Padre, en el mismo lugar, con ocasión de la “traslación de la devota imagen de la Santísima Virgen del Remedio”³⁵, son numerosas las referencias a la restauración y a la nueva decoración del Retablo: “de maçonería dorado, que los devotos cofrades de la Virgen en demostración de su devoción han hecho”; a los objetos testimonio de los numerosos milagros celebrados: “trofeos, tablas, tablas de masones”. Aquí la función es prevalentemente deíctica.

III.2. He identificado una relación más estrecha entre el lenguaje visual y verbal en algunos sermones cuyo discurso se lleva a lo vivo de las imágenes y de ahí se extrae el argumento. Se crea una entidad compuesta por un mensaje lingüístico y uno visual, en el que el necesario soporte figurativo quita autonomía al sermón, que pronunciado en otro lugar perdería eficacia, de no encontrar otro telón de fondo adecuado.

En 1681, José María Barcía Zambrana, en el Hospital del Corpus Christi de Granada³⁶ pronuncia un sermón de “acción de gracia por la salud de Granada” (la peste se acerca, ya ha caído sobre la ciudad de Zaragoza). El sermón en el que prevalece el género judicial es una inquisición contra los pecadores de la ciudad. Cristo es víctima y juez al mismo tiempo. Allí presente, atado a la columna se hace rogar: ¿por qué atado? Los pecadores han atado sus manos, ¿por qué la mano derecha esta clavada?, ¿por qué la izquierda? Cristo está atado, por lo tanto, distraído; atado significa que no está disponible para la misericordia, etc.

El P. Raymundo Sos, en uno de los sermones en la Oratoria Carmelitana, trabaja su sermón teniendo a la vista el Pilar de Zaragoza: “Es jaspe, es piedra que fue fundamento del más sagrado Templo (...) que está salpicado de algunas gotas de sangre. Notad el colorido de esse Pilar, y hallaréis a trechos el sanguíneo es-

³⁴ P. M. Antonio Alós Orraca del Orden de la Santísima Trinidad, “Sermón del Santísimo Hecece Omo, en el Convento de Nuestra Señora del Remedio, 30 de septiembre de 1635”, en *Árbol evangélico de treinta ramas de sermones*, Valencia, 1647.

³⁵ *Ibidem*, *Sermón Predicado en el Remedio en treinta de Julio de 1645 en una solemne fiesta de la traslación de la devota imagen de la Santísima Virgen de los Remedios*.

³⁶ J. Barcía Zambrana, *Despertador Christiano*, tomo V, Madrid, G. de León, 1684, pp. 405 y ss.

malte (...) eso es predicar a San-Tiago hijo del Trueno (...) Es la perla puerta del Cielo (...) es la Perla en latín Unio, Unión (...) En esta columna"³⁷.

III.3. Relación aun más compleja se da en los casos en que la imagen no es asumida en sus significados más evidentes y habituales, sino desarrollada en su potencialidad simbólica y alegórica; puede ser utilizada coherentemente según la interpretación de los textos sagrados y de los intérpretes, o arbitrariamente según interpretaciones peregrinas individuales, con proyecciones en las cuales, a veces, el ingenio y la imaginación demuestran carecer de límites.

En la *Oración evangélica al máximo doctor de la Iglesia, San Jerónimo* de Francisco Guerrero Solano³⁸, el discurso entero sigue los signos con los cuales "el advertido pincel bosqueja su pintura". Registra atentamente los objetos y los animales, y en ellos halla ocasión para celebrar las virtudes del Santo, siempre según interpretaciones ya dadas y citadas al margen. Y no sólo las imágenes sino también los objetos efímeros pueden ofrecerse al juego analógico interpretativo: los cirios encendidos alrededor del catafalco de Felipe IV ofrecen a Gonzalo de San Miguel la oportunidad para una serie de metáforas y comparaciones fundadas en los elementos luz = virtud³⁹.

Ejemplifico el segundo caso —búsqueda de significados y posibles alusiones originales e inéditas— con el sermón "Sacro enigma en Santísima imagen de S. J. Cristo" pronunciado por M. Sánchez de Castellar y Arbustante (Valencia, 1679)⁴⁰. Ya el título declara enigmática la imagen; la oración quiere ofrecer la solución a varios enigmas.

Es un caso evidente de mensaje lingüístico no autónomo respecto al visual; depende de un ciclo de figuras y a ellas continuamente se refiere interpretándolas. Si por una parte la oración pierde su propia autonomía —en otro espacio no significaría—, por otra, utilizando los signos visuales, llega a formar un conjunto en que los dos canales comunicativos se potencian mutuamente.

La ocasión es la colocación de los "misteriosos retablos", en 1679, en la iglesia de S. Salvador de Valencia, interpretados por el orador como pasos que conducen al momento supremo de la pasión de Cristo en la Cruz. Un crucifijo domina la pared del fondo. Su milagrosa historia es explicada detalladamente: en la ciudad de Berito, en dos ocasiones fue objeto de escarnio, golpeado, atravesado con clavos por obra de los hebreos; en el año 1250; y, durante un sucesivo saqueo de la

³⁷ R. Sos, *Oratoria carmelitana de varios sermones de diferentes Autores en Gloria de Carmelo*, Zaragoza, D. Gascón, 1684, ff. 473-81.

³⁸ F. Guerrero Solano, *Oración evangélica al máximo doctor de la Iglesia, S. Jerónimo*, Granada, Imp. Real de Baltasar Bolívar, 1666.

³⁹ G. de San Miguel, *El Sagrado y Real Nombre de Philippo IV...*, Granada, s. a. (¿1665?).

⁴⁰ Fr. Manuel Sánchez de Castellar y Arbustante, *Sacro enigma en Santísima imagen de Jesu Christo*, Valencia, 1679.

ciudad, por obra de los musulmanes, su brazo derecho fue mutilado. El sacerdote crea la primera relación analógica, refiriéndose a otra imagen aquí presente: José, hijo de Jacob, él también perseguido dos veces por sus hermanos, es símbolo del Cristo que aquí se adora. Los cuadros que rodean a Cristo (once, dispuestos como en la última cena) hallan su metáfora en la cena en la cual José recuerda a los hermanos su venta.

El ingenioso predicador sigue a continuación revelando los enigmas de la terrorífica imagen de Cristo: por qué su imagen infunde fervor y rigor, por qué el rigor no es rigor, sino que equivale a amor; por qué tiene mutilado el brazo derecho (= misericordia); por qué el izquierdo está clavado en la cruz (= justicia y rigor).

Observando que una estatua de S. Jorge lleva el brazo izquierdo mutilado y no el derecho indica la aparente incoherencia: ¿puede esto significar que justicia y rigor actúan por separado? y contesta: el poder (v. Sansón) está en los cabellos y Cristo tiene una larga y espesa cabellera; los mínimos detalles son aprovechados: el número de los cabellos (infinitas obras de misericordia) los clavos, las heridas.

El tercer elemento del enigma (dolor=gozo) se resuelve haciendo referencia al doble aspecto de la Pasión: humana=dolor, divina=gozo por la salvación de los hombres. Los once pasos de las capillas —sigue y concluye— forman un conjunto signifiante, mientras que cada retablo significa por sí mismo: el ciclo es símbolo de Dios uno y omnipresente, y es símbolo de la Hostia donde Dios está en todos los fragmentos.

La manipulación combinatoria, el tenaz ejercicio de conversión ilusoria de la representación pictórica y escultórica en mensaje y fuente de producción de sentido, la ostentación y halago de la habilidad de lectura aclaratoria de lo enigmático que se advierte a cada paso acaba por traicionar: no puede impresionar la imaginación ni los sentidos; produce en este caso efectos de atención y sorpresa que solicitan más el ingenio que los afectos. Nos encontramos en realidad en el terreno de lo raro y sorprendente.

IV. Unas consideraciones finales. La oratoria sagrada en ámbito español, sigue siendo hasta hoy uno de los capítulos de la historia socio-cultural sin escribir. Me refiero particularmente a los siglos XVI y XVII. Existen valiosos trabajos sectoriales y bibliográficos⁴¹, pero lo que se ha llevado a la superficie constituye tan sólo una mínima parte de lo que queda sumergido. La tarea de reconstituir tan preciosa reserva de materiales inexplorados, sin duda de primera importancia, requiere largo plazo y trabajos de equipo, y, sin embargo, no se puede renun-

⁴¹ Un buen trabajo de síntesis lo ofrece H. Domsey Smith, *Preaching in the spanish Golden Age*. Oxford, 1978.

ciar a recorrer paralelamente otros caminos, investigaciones de menor alcance, de orden social, antropológico, literario, etc.

He intentado una aproximación parcial teniendo en cuenta una característica fundamental del género: la peculiaridad del texto-prédica, texto verbal escrito que no se agota en sí mismo, sino que está concebido y predispuesto para la oralidad. A la par del texto contiguo, teatro, plantea el problema que ha dividido a estudiosos de la literatura y semiólogos sobre la oportunidad y legitimidad de considerar el texto escrito en cuanto autónomo, autosuficiente, o, al contrario, parcial e insuficiente respecto al texto "integral", compuesto de signos verbales y acústicos (voz, expresión, ritmo), y no verbales (visuales, prosémicos). Análisis exhaustivo, el segundo ha tenido que hacer sus cuentas, en el caso del teatro, con la dificultad o imposibilidad de reconstruir cada actuación, puesto que la representación de hoy, como es sabido, es distinta de la de ayer y la de mañana. ¿Renunciar por lo tanto a un acercamiento que considere la eficaz concomitancia de signos que pertenecen a varios códigos y confluyen en la transmisión del mensaje evangélico? En el caso de la oración sagrada estoy convencida —y he intentado demostrarlo— de que se ofrecen más seguros apoyos para la reconstrucción si no del texto integral, por lo menos de un cuadro de conjunto más rico y estable. Ante todo es fundamental la ventaja de poder "consultar" en forma directa, o por medio de documentos acreditados, el "telón de fondo", el espacio-escena de la iglesia pre-barroca y barroca. A lo efímero del decorado teatral se contraponen lo estable del conjunto artístico-monumental. Incluso la memoria de lo efímero de las fiestas religiosas está guardada en las numerosas y detalladas relaciones del tiempo. Hay que tener presente además la posibilidad de resaltar en el sermón inequívocas huellas de teatralidad (diálogos, prosopopeyas, exclamaciones, etc.) y la adecuada *actio* que requerían. Otro aporte nos llega de las retóricas sagradas ricas en consejos y normas sobre la composición del sermón y sobre los modos con que recitarlos.

Me he limitado en esta sede a presentar ejemplos, casos, mecanismos de cómo la palabra del púlpito puede enriquecerse con gestos, tonos, complicarse con juegos de llamamientos, alusiones, referencias, reflejos, ecos sutiles con los elementos de otros códigos. Mucho en esta dirección queda por hacer; los lugares-escenas de la predicación son varios —plazas, calles, conventos, corte, *Viae Crucis*, etc—, varios son los públicos, medios y modos de dirigirse a los fieles.

G. LEDDA
Universidad de Cagliari

TEXTOS CANÓNICOS, TEXTOS APÓCRIFOS Y TEXTOS PATRÍSTICOS EN LA “SILVA” DE PERO MEXÍA

La *Silva de varia lección* de Pedro Mexía gozó de un éxito editorial con muy pocos antecedentes en la literatura europea que nacía a la explosión de la imprenta. Este éxito se materializó en más de treinta ediciones en castellano durante los siglos XVI y XVII, en traducciones al italiano, francés e inglés, en continuaciones y revisiones, versiones resumidas y agrandadas para satisfacer diferentes gustos de diversos públicos. El éxito de la *Silva* dependió de la relevancia de sus tópicos y del cambiante interés del público por misceláneas.

Apoyadas en el saber provisional de su tiempo, las misceláneas, por su carácter enciclopédico, tienen vida limitada; los datos y las teorías en que se sustentan se fosilizan rápidamente y esto explica que haya sólo una edición moderna de la *Silva*, de escasos 300 ejemplares, y que su interés se contenga dentro de los límites de la historia literaria y la erudición.

Pero si nada nuevo ofrecen estos textos modestos al lector moderno en el aspecto informativo, el análisis de esa información permite el estudio de las expectativas intelectuales de mediados del siglo XVI y la comprensión de cuáles eran los intereses y las estrategias que conformaban la componente erudita y anecdótica del discurso literario y el pensamiento de la edad de oro. En esencia, el texto de la *Silva* es un complejo entramado de citas que apoyan, ilustran y autorizan los numerosos temas que trata Mexía a lo largo de las cuatro partes aparecidas en 1551, en las que expandió la versión inicial, publicada diez años antes, y la última que corrigió Mexía¹. Recorrer la lista de autores citados en la *Silva*, es volver a apren-

¹ Para las ediciones de la *Silva*, cf. la “Nota Preliminar” de Justo García Soriano, pp. XLII-L de su edición, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1933-34. Segunda Epoca, X (1933) y XI (1934), de donde provienen todas las citas, que se dan por Parte, Capítulo y página. Ver también “Acerca de la Primera Edición de la *Silva* de Pedro Mexía.” *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Roma: Bulzoni, 1982, pp. 677-684.

der cuáles eran las posibilidades de lectura de un intelectual español, y por ello europeo, de inclinación humanista², recorrer la biblioteca de un estudioso de la primera mitad de la Edad de Oro y comprender las fuentes de información que dan particular fisonomía a la primera miscelánea castellana, en verdad, la primera en lengua moderna.

Estas fuentes, que son sus autoridades, son las que finalmente se apoderan del texto de Mexía, quien pone su voz narrativa de calidad excepcional, al servicio de un orgulloso catálogo de erudición que hoy nos revela su saber, sus predilecciones, sus compromisos y sus evasiones. Al final de su libro, el editor imprime una lista de autores que incluye 289 nombres. Este número es incompleto pues el número exacto parece ser 336, según mi cálculo. La discrepancia aritmética no tiene otra explicación que falta de cuidado. Ciertamente, muy lejos estaba de Mexía la intención de olvidar u ocultar una fuente, puesto que la exhibición de autoridades era uno de los placeres que el público debía esperar en la lectura de su miscelánea. Aunque hay en su texto una conspicua escasez de menciones de las misceláneas latinas contemporáneas en las que se inspira, como lo menciona en su Prólogo, no faltan referencias a Polidoro Virgilio, Pedro Crinito, Ludovico Celio Rhodigino, Ravisio Textor o Nicolao Leonico Tomeo. Sin embargo, la preferencia por la fuente primaria da importancia fundamental a las autoridades sobre las que las otras misceláneas se apoyan. De hecho, parece justo afirmar que, excepto fuentes griegas no traducidas al latín, Mexía elabora su casi millar y medio de citas, fundamentalmente sobre sus propias lecturas de autores clásicos, medievales y contemporáneos³.

² No carece de interés señalar que la primera aparición en francés del término *humanista* está relacionada con Mexía; en efecto, la expresión "varón doctíssimo en letras de humanidad" aplicada a Joveniano Pontano por Mexía, la traduce al italiano Mambrino Roseo de Fabriano (Venecia, 1544) como "grande humanista" y de aquí pasa a la traducción francesa de Claude Gruget: "grande humaniste". Cf. Augusto Campana "The Origin of the Word *humanista*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, IX (1946), pp. 60-73, especialmente, p. 64. El texto de Mexía se ubica, por errata, en l. 21, pero en verdad corresponde a l. 23, 124.

Es interesante señalar, por otra parte, que todavía para Cervantes (quien usa sólo dos veces el término en sus obras), *humanista* tenía, junto al significado más general de hombre estudioso de las lenguas y culturas clásicas, la acepción profesional. En un caso, Cervantes la usa como forma de elogio y en su acepción general: *Viaje del Parnaso*, cap. IV, 308-309: "Humanista divino es, según pienso, / el insigne doctor Andrés del Pozo." En cambio, en el capítulo XXII de la Segunda Parte, Cervantes usa *humanista* en su segunda acepción antigua y con marcado acento irónico. El primo del "diestro licenciado" la usa para definirse a sí mismo: "a lo que el respondió que su profesión era ser humanista; sus ejercicios y estudios componer libros para dar a la estampa." Significativamente, en este personaje, Cervantes retrata, como se sabe, a autores de poliantes de segundo orden, autores de suplementos e imitaciones y, tal vez, a Juan de la Cueva y su *Los cuatro libros de los inventores de las cosas*.

³ En efecto, su voluntad de originalidad le hace rechazar temas ya tratados en otras misceláneas o poliantes contemporáneas, pero se apoya para autorizar su información en las clásicas: Plinio, Aulo Gelio, Macrobio, etc. De hecho, la única mención de Niccolò Leonico Tomeo, autor del *De varia historia* (1532) y un volumen de *Dialoghi* (1527), es la del Prólogo, en el que se refiere a él como Nicolao Leonico.

El uso de estas fuentes no es servil o ciego y puede buscar en algunos casos, apoyo experimental para afirmaciones de carácter científico⁴. Pero el respeto por la referencia autorizada está en el centro de su discurso. Semejante esfuerzo de compilación erudita, parecería rechazar, a primera vista, todo intento de subjetividad o de observación del mundo contemporáneo, pero no es así en la *Silva*. Por una parte, en buen número de casos la voz narrativa se aparta de una búsqueda objetividad e introduce rasgos retóricos individualizadores⁵, por otra, la selección de temas es índice claro de los intereses contemporáneos de Mexía. Sin embargo, la realidad exige precauciones cuando los temas se inclinan a crear controversias. Este texto no aspira a formar adeptos, sino a atraer la curiosidad intelectual de la mayoría de los lectores cultos de su tiempo. De aquí que la *Silva* refleje, pero solamente de manera oblicua, discusiones y controversias que conmovían la sociedad europea de la primera mitad del siglo XVI, y no se ocupe de manera específica de ninguna de ellas. El vasto material informativo sobre el que se constituye el texto de Mexía no tiene componentes teológicos apreciables aunque, como debe esperarse, la materia religiosa está presente de modo significativo. Es decir, la cuestión religiosa sólo apoya preocupaciones intelectuales que van de la historia a la astronomía, en un esfuerzo de integración unificadora que el desarrollo del pen-

A Polidoro Virgilio lo usa Mexía para el capítulo sobre los templarios (II,4, 249) y a propósito de la invención de la imprenta (III,2,10). De Pedro Crinito cita solamente *De honesta disciplina* tres veces: I,3,30 para el signo de la cruz; I,7,48 para el peso del corazón según los egipcios y en II,34,469 sobre las menciones de Cristo en la antigüedad romana. En cuando a Ludovico Celio, es decir, Lodovicus Caelius Rhodiginus, Mexía utiliza sus *Lecciones antiguas* en seis ocasiones: I,7,48, ya mencionado; I,17,114 sobre la excelencia de la cabeza; I,19,122 sobre Cratis, pastor; I,36,229 sobre la pia locuacidad del papagayo del cardenal Ascanio; II,3,286 sobre la monstruosa parición de una oveja y III,33,192, sobre el obelisco de Semiramis. En cambio, la famosa *Officina* de Ravisio Textor, muy leída por autores españoles del siglo XVII, sólo es mencionada una vez a propósito del coloso de Rodas (III,32,183).

⁴ Así, por ejemplo, en el capítulo acerca de los anillos y las virtudes curativas de las piedras (IV,2), después de citar sus fuentes: Leonardo Canillo, Cornelio Agrippa, Alberto Magno, Tebit, Bonato y Estoflerino a las que puede acudir el lector, añade: "aunque no les doy entero crédito ni he probado el efecto en ellas." (IV,2,240).

⁵ Así, el sentido del humor al servicio de la ironía, aparece en ocasiones para referirse al texto mismo: el capítulo 32 de la Primera Parte trata sobre los "muchos loores y excelencias del trabajo" y al comenzar el capítulo siguiente sobre la palma, Mexía escribe: "La palma y galardón se suele dar por el trabajo, y por tanto no verná mal decir aquí della" (I,33,207). Al tratar sobre las hormigas: "Gocen, pues, las hormigas de este privilegio entre los otros animales, que las dejemos entrar en nuestra *Silva* pues no hay jardín tan guardado que, a pesar o placer de su dueño, no entren ellas en él." (IV,5,261). En el capítulo 12 de la Segunda Parte, al referirse a mármoles y pedernales que encierran aceite "clarísimo y de excelente olor y color", añade: "Lo cual, cómo haya podido ser encerrado allí, yo no lo entiendo ni osaría decir parecer. El lector puede ejercitar su ingenio en adivinarlo."

Pero el elemento retórico de uso más frecuente es el del sarcasmo atenuado, como cuando califica con adjetivos de significado encomiástico personas históricas que han sido retratadas con rasgos francamente negativos o repulsivos en las líneas precedentes. Así, uno de los actos más egoístas del misántropo Timón de Atenas se define como "esta buena caridad" (T. I, p. 214). De uno de los protegidos de Castrucho Astracano, escribe (t. II, p. 385): "Pero como suele acontecer la honra y reputación suya causó envidia y odio y aun temor en Fagiola, pesándole de verlo tan quisto y tan poderoso; y en pago de los beneficios recibidos determinó de procurarle la muerte."

samiento científico desde el siglo XVIII ha ido separando de modo inexorable.

El texto bíblico, los evangelios, los padres de la Iglesia, cumplen el propósito, nada desdeñable por cierto, de fundamentar la correcta respuesta a problemas y cuestiones de todo orden, pero no a la salvación del alma. O por lo menos, no directamente. Estos problemas y cuestiones interesaban a Mexía y, dado el éxito universal del libro, a buen número de lectores cultos de su tiempo en toda Europa y en la muy recientemente descubierta América⁶.

Naturalmente, Mexía usa el texto de la Vulgata, que parafrasea o traduce de la manera más literal posible en la mayoría de los casos⁷. Sin embargo, en la Cuarta Parte de la *Silva*, se hace eco también de la atención a los problemas textuales bíblicos que los trabajos de los humanistas habían puesto nuevamente en vigencia.

Así, en el capítulo cuarto de la Cuarta Parte, trata "De la traducción que hicieron los setenta intérpretes de la Santa Escritura del Testamento Viejo; de cuánta autoridad sea y en qué tiempo fue hecha y la historia de la ocasión que tuvo para hacerse". Apoyado en Josefo, San Jerónimo y San Agustín fundamentalmente, Mexía enfatiza el carácter sacro de la traducción, o, para decirlo más específicamente, la anécdota que reviste de carácter sacro a la traducción. El elemento anecdótico es en definitiva, el sello de su estrategia narrativa y es lo que marca la composición de su texto, pero lo que nos interesa hoy a nosotros, es poner en relieve el párrafo final del capítulo, que contiene una referencia a las traducciones de la Biblia y a la de San Jerónimo. Con característica cautela, Mexía parece hacerse eco no sólo de las polémicas desatadas por Lorenzo Valla y Erasmo, especialmente en España⁸, sino, indirectamente, a la monumental Biblia Poliglota de Alcalá (1514-1517) y a la nueva traducción de Erasmo:

Ninguna de ellas [traducciones] se canta agora en la Iglesia sino la latina que llaman vulgar, quier sea la que San Jerónimo hizo del original hebreo o no, que en disputar esto no debo yo entremeterme, y en nuestros tiempos también algunos han trasladado." (t.2,p.260, Cuarta Parte, Capitulo 5).

⁶ Cf. Irving A. Leonard, *Los libros del Conquistador*. México: FCE, 1953, pp. 111 y 112. Para la admiración y el espíritu de comparación con lo americano que la lectura de la *Silva* despertó en G. Fernández de Oviedo, v. su *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid: BAE, 1959, t. 117-121, especialmente volumen I, 196-198 y 202-205. Cf. para Oviedo, A. Gerbi, *La Naturaleza delle Indie Nove*. Milano: Riccardo Riccardi, 1975, p. 206.

⁷ En efecto, sólo en dos instancias transcribe el texto latino: Liber Sapientiae, 18, par. 14-15 (II,32,446) y Deuteronomio 32, par. 4 (III,27,144). Pero, ¿qué Vulgata? El texto del Liber Sapientiae, además de alguna errata obvia del impresor (*dum enim por cum enim; tenerent por contineret*) ofrece variantes (*sermo tuus a regalibus sedibus venit por omnipotens s.t. de caelo a r.s.*) que hacen pensar en una Vulgata cuyo texto se apoyaba sobre el de la Biblia de París del siglo XIII, la primera Biblia impresa, pues este texto, con variantes mínimas, sirvió para todas las ediciones posteriores hasta la edición oficial hecha en Roma bajo la autoridad del Papa Clemente VIII en 1592. Ver las variantes en *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt, 1969 (segunda edición, 1975) y Praefatio, t.I, p. VI.

⁸ Cf. M. Bataillon, *Erasmo y España*. México: FCE, 1950, cap. III, 2; t.I, pp. 107 y ss.

En efecto, sin mencionar la fuente, Mexía recoge aquí la argumentación de Erasmo en su *Apología* contra Zúñiga sobre si la Vulgata se debe a San Jerónimo. Al mismo tiempo, separa cuidadosamente la Vulgata, es decir, el texto canónico que consagra el uso eclesiástico, de la labor histórica y anecdótica que resulta del conocimiento y estudio de la tradición textual, que corresponde a los eruditos y filólogos⁹.

¿Qué textos de la Biblia y los Evangelios le interesan a Mexía? Notablemente, dadas las preocupaciones intelectuales que estructuran muchos de sus tópicos, los libros de la Biblia corresponden al mayor número de citas: setenta y tres, frente a treinta y dos de los Evangelios. El texto sagrado autoriza cuestiones morales, hechos históricos y datos relacionados con ciencias naturales, astronomía e invenciones, con despreocupación por asuntos teológicos. En todo caso, las cuestiones teológicas subyacen en el texto pero no son el centro del comentario. Se trata más bien, del uso del texto sagrado para hallar una respuesta científica a problemas que también podían interesar a teólogos. Saber en qué posición estaba el sol en el instante de la creación es, para Mexía, un asunto eminentemente relacionado con la astronomía. Mexía, como sus lectores, dejaba la creación misma para plumas más autorizadas¹⁰. Mexía cita 29 libros del canon, en general, por su nombre particular; pero hay también referencias con las denominaciones genéricas corrientes: Biblia, Sagrada Escritura, Testamento Viejo, Ley Vieja, Evangelio, Cristo¹¹.

Hay casos en que el texto se da a través del autor mítico, lo que obliga a pensar que la cita la ha motivado una fuente secundaria. Así, por ejemplo, el libro del Génesis, que es el más citado¹², aparece una vez mencionado también como escrito por Moisés¹³. Siguiendo la tradicional atribución de San Jerónimo, Salomón aparece como autor del Cantar de los Cantares, los Proverbios y el Eclesiastés¹⁴ y aun, por errata obvia del editor antiguo, del Eclesiástico, que por otra parte, aparece mencionado en un par de ocasiones¹⁵. Por lo demás, el Eclesiastés se cita sin men-

⁹ Ver Bataillon, *o.c.*, t.I, p. 137.

¹⁰ Cf. III,27: "En el cual se trata y determina en qué parte y signo del zodíaco se halló el sol en el instante de la creación y así la luna y los otros planetas; y en qué principio fue el del año y de los tiempos; y en qué parte de nuestro año de agora fue aquel comienzo."

¹¹ *Biblia* aparece en I,26,155; II,10,321 y IV,16,351. *Evangelio* en II,33,458 y IV,12,318. *Cristo* se cita en I,7,49 y I,31,198, II,10,321 y IV,10,302, 13,325 y 14,332. *Testamento Viejo* aparece en III,3,14 y IV,4,251 y 260; también usa *Ley Vieja*, III,16,88. *Sagrada Escritura* la usa Mexía para citas generales: I,34,219; para textos específicos no mencionados: Job (I,35,221) o I Samuel (III,12,70-71); para textos mencionados a continuación: Reyes y Liber Sapientiae (II,40,511-512).

¹² Mexía cita unas dieciocho veces el Génesis a lo largo de las cuatro Partes, a veces, con cita múltiple en una misma página: II,13,337 o IV,7,280, por ejemplo.

¹³ II,13,333, a propósito de la creación del hombre.

¹⁴ Las citas son catorce: diez de Proverbios, tres de Eclesiastés y una del Cantar de los Cantares.

¹⁵ Cf. IV,13,326, que corresponde en verdad a Eclesiastés 5, par. 9. Las dos citas del Eclesiástico aparecen en I,32,201 (Eclesiasticus 33, par.29) y en IV,10,302 (Eclesiasticus 11, par. 30). Para el rechazo de la atribución a Salomón de la autoría del Eclesiástico por Juan de Vergara, v. M. Bataillon, *o.c.*, t. II, p. 40.

ción de autor y por su título en un capítulo sobre la avaricia que tiene varios problemas de atribuciones, de modo que tal vez la cita puede haberse originado a través de otro texto¹⁶. A su vez, el *Liber Sapientiae*, es mencionado dos veces: la primera por su título, como apoyo histórico para justificar el nacimiento de Cristo a medianoche, texto ya mencionado en la nota, y la segunda para autorizar un tema que despertaba grandes controversias, el de las propiedades secretas de las cosas, al que dedica dos capítulos de la Segunda Parte¹⁷. La mención de Salomón no parece referirse a él como autor sino como conocedor de las “causas de las cosas y (de) la naturaleza de los animales y la fuerza de la yerbas”¹⁸; es la que remata el capítulo y parece dar legitimidad definitiva a una esfera de conocimientos a la que ya había asociado el heterogéneo prestigio de nombres como los de Marsilio Ficino, Leonardo Camillo y Alberto Magno¹⁹. En el caso de los Salmos, aparece un ejemplo claro de defecto en el texto que hace pensar en olvido por parte del cajista. En efecto, en el capítulo 28 de la Tercera Parte, “Cómo de las aves y animales pueden tener ejemplo y reglas para bien y virtuosamente vivir los hombres”, Mexía recuerda el siguiente texto que atribuye a los Salmos: “Es resucitado como león y como cachorro de león; y este león fuerte y poderoso imita y contrahace a la mansa ovejica cuando es traída al tresquilador y como manso cordero se ofrece a la muerte”, pero obviamente hay aquí reminiscencias de Jeremías en la “mansa ovejica” y más seguramente de Isaías 53,7 que se parafrasea en los Actos de los Apóstoles²⁰. No solamente tiene interés este texto porque representa uno de los dos únicos casos en que Mexía no guarda literal adhesión al texto de la Vulgata²¹ sino porque el capítulo pasó por un violento proceso de parodización en el *Quijote*²².

¹⁶ En efecto, en IV,13,325 probablemente se parafrasea Eclesiástico 5, par. 9-10: “qui amat divitias fructus non capiet ex eis... et quid prodest possessori nisi quod cernit divitias oculis suis”.

¹⁷ Se trata de los capítulos 39 y 40.

¹⁸ Cf. II,40,512.

¹⁹ Cf. II,39,505. Asimismo, M. Ficino es recordado cinco veces en la *Silva*, solamente como el autor del *De triplici vita*: I,3,28 y 30; I,46,267; II,39,505 y III,8,45. Leonardo Camillo es Camillo Leonardi, autor del *Speculum Lapidum* (Venecia, 1502) y citado por Mexía sobre todo en la Cuarta Parte. De él seguramente proviene la atribución apócrifa a Salomón (que Mexía cuestiona) de un libro sobre las virtudes de las piedras (IV,2,242. Cf. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. VI, pp. 299 y ss.; ver también vol. IV, p. 395).

²⁰ En efecto, *león* y *cachorro de león* aparecen en los Salmos por lo menos tres veces (16, par.12; 56,5 y 103,21); la mención del *agnus mansuetus qui portatur ad victimam* corresponde a Jeremías 11,19; la paráfrasis del texto de Isaías 53,7 se halla en *Actus apostolorum* 8,32. Por lo demás, los Salmos siempre se citan por su autor, David, excepto en IV,7,280, en que se recuerda el Salmo 89, par. 10 acerca de los años de vida del hombre.

²¹ La otra paráfrasis está en IV,13,325 anteriormente mencionada.

²² En efecto, en II,12, en uno de los magistrales ejemplos de multiplicidad autorial que esa Segunda Parte despliega, la voz narrativa (que transcribe y reelabora la traducción del relato que Cide Hamete ha producido a partir de los datos tomados de los anales de la Mancha), comenta a propósito de los capítulos sobre la amistad del Rucio y Rocinante, comparable con la humana, y suprimidos por razones de decoro por el mismo Cide Hamete, nuevos ejemplos de los “muchos advertimientos” que los hombres han recibido de las bestias. La serie que recrea Cervantes, rechaza el valor informativo de estos ejemplos que se remontan venerablemente a Plinio, y ofrece una enumeración descategorizadora y caótica, productora de comicidad.

Pero si la Biblia es, en gran parte, texto autorizador de problemas relacionados con las ciencias naturales, la astronomía, la historia y el motivo, caro al Renacimiento, del origen y los inventores de las cosas²³, los Evangelios son la fuente natural y última de autoridad moral; por ello la frecuente mención de las palabras de Cristo sin mediación del lugar textual²⁴, y una esperable mayoría de citas paulinas: sobre el valor del trabajo, sobre el sacramento del matrimonio, contra la codicia, sobre los daños que causa la embriaguez, entre otros asuntos. Estamos, pues, lejos de la espiritualidad paulinista²⁵ y, en verdad, muy cerca del punto de vista humanista, que entiende todas las autoridades, paganas, judías o cristianas, como válidas para apoyar cualquier tipo de investigación, aun los que rozan problemas dogmáticos²⁶.

En la raíz de esta postura se halla la convicción profunda de la universalidad del saber y del orden divino de la historia, que justifica el pensamiento de los hombres en todos los tiempos y, ciertamente, da autonomía a la erudición y al estudio de fuentes antiguas y clásicas. Por cierto, estas mismas no pueden sino reforzar la fe. Mexía reconoce en el relato histórico una selección necesaria de la variedad infinita de hechos simultáneos que tiene que ver con los valores que cada cronista trae a su relato. Las crónicas, los mismos evangelios, no pueden sino establecer en la realidad un sistema de jerarquización de los hechos en el que unos tienen más importancia que otros. La aceptación de un texto está condicionada por las afirmaciones de otro texto y la acumulación de referencias no hará sino afianzar la verdad que se persigue.

Así, en el capítulo 33 de la Segunda Parte, sobre el día del nacimiento y el de la pasión de Cristo²⁷, Mexía advierte al lector: “quiero escribir algunas cosas que entonces acaescieron maravillosas en el cielo y en la tierra, sin aquellas que los sagrados evangelistas cuentan. Y aunque aquellas son las más ciertas, no dejan éstas de tener grande misterio y merecen ser oídas, porque los que las escriben son muy verdaderos autores.” Apoyado en S. Eusebio, S. Jerónimo y Josefo, Mexía reúne una serie de datos de la antigüedad grecolatina y hebrea sobre “cosas

²³ Cf. María Rosa Lida de Malkiel “La métrica de la Biblia” en *Estudios Hispánicos*. Homenaje a Archer M. Huntington. Wellesley, Mass.: Wellesley College, 1952, pp. 335-359, especialmente pp. 348 y ss.

²⁴ Son siete citas: dos veces en I,7,49 (San Marcos); en I,31,198 y II,10,321 (San Mateo); en IV,10,302 y IV,13,325 (San Lucas) y en IV,14,332 (Actos de los Apóstoles).

²⁵ Cf. M. Bataillon, *o.c.*, t.I, pp. 231 a 233.

²⁶ Ver por ejemplo, el título de II,13 en que se traen “las diversas opiniones de filósofos” antiguos sobre el matrimonio. En este sentido, estamos muy lejos de la actitud de un Antonio de Torquemada y el “fondo de ortodoxia cristiano” que proyecta sobre su *Jardín*; cf. A. Rallo Gruss “Las Misceláneas: confirmación y desarrollo de un género renacentista” en *Edad de oro*, III (1984), pp. 159-180, especialmente p. 179 n. 55.

²⁷ “En el cual se cuentan algunas cosas maravillosas que aparecieron en el cielo y tierra, sin las que cuentan los Evangelistas, cuando Cristo nació. Y cuando padeció qué tal fue el eclipse que hubo en el sol entonces.” t.I, p. 453.

de admiración que en aquella sazón acaescieron, aunque los evangelistas, como cosas no necesarias, no las cuentan". Entre ellas, una se apoya en un texto apócrifo, el Evangelio de los Nazarenos, que da testimonio de la caída de la puerta del templo de Jerusalem en el día de la Pasión²⁸. ¿De dónde sale esta cita? Mexía no lo aclara de modo inmediato. En efecto, en el sistema que usa en la *Silva*, no todas las fuentes se dan de manera directa: una cita general dentro del capítulo puede ayudar a encontrar la fuente correspondiente a la afirmación anónima. En el caso del Evangelio de los Nazarenos, se trata de San Jerónimo, con toda probabilidad. De este evangelio, que quedó fuera del canon, a pesar de que se apoyaba en la tradición primitiva, solamente se conservan fragmentos rescatados de los escritos de, entre otros, San Ireneo, Clemente de Alejandría, San Eusebio, Orígenes y, sobre todo, San Jerónimo. En su *De viris illustribus* San Jerónimo advierte que ha traducido ese Evangelio al griego y al latín²⁹.

La mención de la caída del dintel de una puerta gigantesca del templo de Jerusalén aparece en sus comentarios a San Mateo y en su epistolario³⁰, de donde la tomó seguramente Mexía. Debe señalarse, sin embargo, que Mexía evita recordar que esta caída de un dintel la menciona San Jerónimo para contradecir el relato canónico de San Mateo 27,51 y San Lucas 23,45, que registran solamente la ruptura del velo³¹. Este laborioso trabajo de selección es, pues, índice no solamente de riqueza de lecturas y orgulloso despliegue de saber para regocijo de los propios lectores, sino de una evidente postura ideológica que una lectura moderna tiene la obligación de rescatar.

En efecto, la recuperación humanista de los sabios padres de la Iglesia, que Mexía cita abundantemente, en la España de la primera mitad del siglo XVI, tiene una clara filiación erasmista; pero especialmente San Jerónimo, está íntima-

²⁸ "Y en el Evangelio de los Nazarenos se halla que el día de la Pasión se cayó la portada del mismo templo, que era sumptosísima y de labor perpetua." t.I, p. 457.

²⁹ "Evangelium quoque quod appellatur Secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum Latinumque Sermonem translatum est..." Cf. S. Hieronymi, *Opera Omnia*, v. 2-3 p. 611, par. 831. Migne, *Patrologiae...* Paris, 1845, vol. 23. La cita debe provenir de la Epístola CXX Ad Hedibiam, cap. VIII: "In Evangelium autem quod Hebraicis litteris scriptum est legimus non velum Templi scissum, sed Superliminare Templi mirae magnitudinis corruisse" S. Hieronymi, *Opera Omnia*, vol. 1, p. 992. Migne, *Patrologiae*. Paris, 1845, vol. 22. Para las menciones de este Evangelio en los Padres de la Iglesia, v. S. Jerome, *Dogmatic and Polemical Works*. Washington: The Catholic U. of America, 1965. The Fathers of the Church, vol. 53, p. 349, n. 10 Cf. Montague R. James, *The Apocryphal New Testament* Oxford: The Clarendon Press, 1926 (Primera edición, 1924), p. 1-5 y V. Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963 (traducción del alemán original, Tübingen, 1953) vol. I, p. 153 en que se relaciona este texto con Josefo *De bello...* VI, par. 293 y ss.; el cambio, según James, también podría haber sido favorecido por el texto de Isaías VI, 4.

³⁰ Carta a Hedibia ya citada y en el comentario a San Mateo XXVII, 51: "In Evangelium cuius saepe facimus mentionem, superliminare Templi ingunitae magnitudini fractum esse atque divisum legimus." Cf. Commentariorum in Evangelium Mathei Libri IV, cap. XXVII par. 236-237, S. Hieronymi, *Opera Omnia*, vol. 7, p. 215. Migne, *Patrologiae...* Paris, 1845, vol. 26.

³¹ San Mateo: "Et ecce velum templi scissum est in duas partes a summo usque deorsum" y San Lucas: "Et velum templi scissum est medium."

mente asociado a Erasmo, quien editó con modernos criterios filológicos sus epístolas y tratados para la edición de Frobenius de 1516 en Basilea, y vueltos a editar en 1524-1526 en Basilea, 1533-1534 en París y todavía otra vez en Basilea en 1536-1537³². En cualquiera de estas ediciones anteriores a 1540 de su respetado y admirado Erasmo, Mexía debió leer el texto que menciona el Evangelio de los Nazarenos a propósito de la caída del dintel. En verdad, San Jerónimo ya había sido revalorizado por los humanistas italianos del siglo XV como erudito y estudioso de las lenguas clásicas, y precisamente, son los humanistas los que ven a los padres de la Iglesia como autores clásicos dignos de ser editados como los clásicos paganos: con rigor ecdótico y admiración por la pureza de estilo. En estos textos que recuperaban el pensamiento de los orígenes de la cristiandad, y por ello su versión más genuina, los estudiosos hallaban una extraordinaria fuente de datos sobre el mundo pagano y cristiano. Pero no solamente era la patristica repertorio de datos sino que ofrecía, sobre todo la patristica griega, una actitud más afín a problemas como los de la dignidad del hombre o el libre albedrío³³ que eran el centro de preocupación intelectual de humanistas y eruditos.

No quiero decir con esto que tales problemas se reflejan marcadamente en la miscelánea de Mexía, ahora solamente me importa señalar que Mexía utiliza las mismas fuentes de información, posee la misma curiosidad intelectual y el mismo afán de lectura y erudición, aunque con propósito algo diferente. Estos intereses comunes explican que los textos patristicos que edita y traduce Erasmo: San Agustín y Lactancio, San Basilio y San Ambrosio, Ireneo, Orígenes y San Cipriano encuentren abundante acogida en la *Silva*.

Esta combinación de saber, elocuencia y piedad, la *docta pietas* de tradición petrarquesca debió atraer el interés de Mexía³⁴ por estos textos nuevamente leídos y comprendidos con nuevos puntos de vista. Estas preferencias intelectuales también explican la escasa mención, por ejemplo, de Santo Tomás (seis citas)³⁵ frente a la atracción que ejercen los textos de San Agustín: treinta y dos citas acerca de la duración de la vida de los hombres (I,1 y 2) o las edades del mundo (I,26);

³² Cf. P. Smith, *Erasmus*. New York: F. Ungar, 1962 (primera edición, 1923) p. 190; John C. Olin, "Erasmus and Saint Jerome" *Thought* 54,214 (sept., 1979) 313-321; Eugene F. Rice Jr., *Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore: The Johns Hopkins U. Press p. 119, n. 10. Ver también de Olin, "Erasmus and the Church Fathers" pp. 33-47 en *Six Essays on Erasmus*. New York: Fordham U. Press, 1979 y Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers* Albany: State U. of New York Press, 1977, pp. 100 y ss.

³³ Cf. Rice, *o.c.*, pp. 90-91; también Ch. Trinkaus. "In our Image and Likeness", *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Chicago: The U. of Chicago Press, 1970, vol. 2, pp. 651 y ss.

³⁴ Cf. *Familiarium Rerum* XXII, 10: "Ad Franciscum Sanctorum Apostolorum, de permixtione stili ex literis sacris ac secularibus" par. 7: "Iamque oratores mei fuerint Ambrosius, Augustinus, Ieronimus, Gregorius, philosophus meus Paulus, meus poeta David..." t. IV, p. 127, ed. V. Bosco. Firenze: G. C. Sansoni, 1942. Edizione Nazionale delle Opere di Francesco Petrarca, v. XIII.

³⁵ Dos en la Primera Parte, capítulos 16 y 22; dos en II, 8 y 13, tomadas de la *Summa contra Gentiles* y una en III, 7 y IV, 13.

la torre de Babel (I,25) o el origen del alfabeto (III,1); el número de las sibilas o los siete sabios de Grecia (IV,10) entre otros temas. Pero no menos importantes por su número son las del ya mencionado San Jerónimo (veinte entradas) que autoriza cuestiones históricas, morales y bíblicas; Lactancio aparece en dieciocho citas para justificar juicios sobre cuestiones históricas y naturales, desde la excelencia de la cabeza entre las otras partes del cuerpo (I,16) al origen del papel (III,1) o la creencia en la Fortuna (II,38), por ejemplo.

San Basilio sirve de fuente para el estudio de la posición del sol en el momento de la creación³⁶; San Cipriano para los enemigos gentiles de Cristo³⁷; San Ambrosio autoriza temas con textos de los *Oficios*, el *Hexamerón* y los *Sermones*³⁸; San Ireneo aparece en los capítulos sobre la traducción de los Setenta³⁹. Orígenes es citado a propósito del eclipse en el día de la Pasión y de los que atacaron a Cristo⁴⁰. Pero las lecturas patrísticas no se confinan en las preferencias de Erasmo, precisamente porque la admiración por el sabio correspondiente de Rotterdam tiene límites precisos en Mexía⁴¹. El desinterés por cuestionamientos de orden espiritual, el incuestionable acatamiento a Roma y su doctrina o política es lo que terminará por alejar a Mexía de lo que se iría convirtiendo en peligrosa cercanía de Erasmo y sus seguidores españoles. Pero éste es sólo el aspecto político o, si se quiere, doctrinal de la cuestión. El aspecto intelectual de estas afinidades y diferencias, ayuda a comprender desde nuestro tiempo, la postura de escritores y polígrafos como Mexía. En tanto Erasmo podía considerar vana palabrería, *quaestiuunculae*, cuestiones que se habían hecho centrales en estudios teológicos apoyados en textos de Alberto Magno o Duns Scotus, por ejemplo⁴², estos mismos autores ofrecían una riqueza de información que satisfacía la curiosidad de los lectores para los que escribía Mexía, y ello explica la frecuente mención de San Alberto Magno con su *De animalibus* y también el famoso *Mineralia* y el *Liber de Causis*...⁴³

Así pues, no todo el interés por los autores de la patrística está directamente relacionado con Erasmo, sino con la tradicional atención a los escritos de la cultura medieval afianzada en España. Beda interesa a Mexía en sus escritos cron-

³⁶ III,27,145.

³⁷ II,34,464.

³⁸ Son ocho citas en total: I,4 y 17; II,1; III,27, 28 y 36; IV, 5 y 18.

³⁹ IV, 4, 252 y 257.

⁴⁰ II,33,458 y II,34,464. Orígenes, por otra parte, fue el último texto patrístico editado por Erasmo. V. Olin, art. cit. en la nota 32, p. 43.

⁴¹ Cf. art. cit. en nota 1, especialmente p. 684.

⁴² Cf. Olin, "Erasmus and Saint Jerome" ya citado, p. 315 y Rice, *o.c.*, p. 135.

⁴³ De las quince citas de Alberto Magno, ocho corresponden al *De Animalibus*, seis al *De Mineralibus* y dos al *Liber de Causis et Processu Universitatis* (II,32,449-450); estas últimas no parecen de lectura directa.

lógicos⁴⁴, y esta misma preocupación por el orden histórico universal visto desde una perspectiva cristiana, explica las menciones constantes de Eusebio, con más de cuarenta citas. Eusebio, por lo demás, volvió a ser leído por los humanistas del siglo XV y se reeditó en los siglos XVI y XVII. La *Praeparatio evangelica*, varias veces mencionada por Mexía⁴⁵ debió leerla en la traducción de Gregorio Trapezuntio, publicada en Venecia en 1501, y es seguro que para el *Chronicon* se sirvió no solamente del *Comento* del Tostado, publicado en Salamanca en cinco volúmenes entre 1506 y 1507, sino también de las ediciones con las adiciones de Matheus Palmerius Florentinus, ya sea la de Venecia, 1483 o las del siglo XVI: París, 1512 ó 1518, previas a 1540. San Justino, mártir, le interesa a Mexía por sus alusiones a la traducción de los Setenta⁴⁶; San Gregorio Magno, de quien ya en el siglo VII Idelfonso, obispo de Toledo, en su *De viris illustrium Scriptis*, decía *Nihil illi simile demonstrat antiquitas*⁴⁷, y cuyos *Diálogos* habían sido traducidos al castellano hacia 1488 y nuevamente en 1532 por Gonzalo de Ocaña para el mismo impresor de la *Silva*, Juan Cronberger, sirve de fuente porque en sus *Moralia in Job*, Mexía encuentra ejemplos útiles tomados del libro de Job y de San Pablo⁴⁸. Finalmente, su compatriota, San Isidoro, con el que comparte un infatigable deseo de describir las curiosidades del universo y la veneración por la palabra escrita, proveerá a la *Silva* de datos sobre historia, cronología, bibliotecas, fuentes de aguas de calidad excepcional o mineralogía⁴⁹.

La *Silva*, pues, se presenta al lector moderno con propósito muy diverso del imaginado por Mexía. Su novedad, su curiosidad, hoy se apoya en su singular valor como repositorio de las lecturas al alcance de los eruditos de su tiempo. Esta información ayuda a entender de manera más clara y segura las preocupaciones y el apetito por curiosidades de los intelectuales del siglo XVI y también del XVII. Pero a estas preocupaciones, intereses y obsesiones debemos acercarnos con conciencia de nuestros propios gustos y motivaciones intelectuales, que marcan nuestras apreciaciones de los autores de la Edad de Oro. Así, la importancia de los estudios de espiritualidad, que dieron lugar a contribuciones monumentales como el *Erasmio y España* de Bataillon, no debe impedir el examen y la

⁴⁴ Beda aparece mencionado en diez pasajes; en ocho de ellos se cita el *Liber de Temporibus*; los otros dos textos corresponden a la *Expositio in Marci Evangelium* (I,7,49) y a la *In Lucca Evangelium Expositio* (III,36,216).

⁴⁵ Cf. I,8,54; II,16,357; III,1,3-4; tal vez IV,4,252; IV,4,258; IV,10,298.

⁴⁶ En efecto, de las tres menciones, dos se refieren a la Septuaginta, tomadas de la *Apologia Prima pro Christianis* (IV,4,252) y del *Admonitorium Gentium* IV,4,257-258. La cita de II,3,287 corresponde a Justino, el autor del epitome latino de las *Historias Philippicas* de Pompeyo Trogo, traducido al español por Jorge Bustamante y publicado en Alcalá de Henares, 1540 por Juan de Brocar.

⁴⁷ Pierre de Labriolle, *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*. París: Les Belles-Lettres, 1947, t. 2, p. 804.

⁴⁸ Cf. II,28,155 y III,35, 207.

⁴⁹ Dieciséis menciones corresponden a las *Etimologías* pero en una instancia recuerda de modo general su *Gothorum, Vandalorum et Suevorum in Hispania Chronicon*, (I,30,186).

apreciación de textos que enfocan el mundo de la Reforma desde parámetros ajenos a cuestionarios de la esfera religiosa y que hoy se impregnan de un aire de frivolidad peligrosamente anacrónico⁵⁰. Precisamente la segura y obediente fe de Mexía lo alejaba de estos problemas y terminó por separarlo de los seguidores de Erasmo, pero la huella erasmista, la del Erasmo humanista y la de los filólogos y polígrafos de su tiempo está presente de manera esencial en su *Silva*. A ellos se remonta ese espíritu abierto a las enseñanzas que se pueden extraer de los textos de los clásicos y de la tradición bíblica, evangélica y patristica, unidas por el común denominador de una curiosidad científica e intelectual sin fronteras que adelanta, aunque limitadamente, las propuestas del mundo moderno.

ISAÍAS LERNER
Graduate Center, New York

⁵⁰ Cf. II,242-243 para el juicio negativo de Bataillon sobre la *Silva* que indica una lectura apresurada y poco atenta a la diversidad de las huellas de Erasmo en Mexía.

GRANDES CORRIENTES ESPIRITUALES

El término “corrientes espirituales” equivale a sistema de ideas vigentes en un momento dado. El sistema vigente, sinónimo de estilo de pensar, paradigma o tipo de discurso, se impone de tal manera que lo emplean por igual quienes lo defienden y quienes lo rechazan. Al hablar de “grandes corrientes” suponemos que hay otras “pequeñas”. En efecto, los libros de historia cultural del siglo XVI nos hablan de muchos movimientos o escuelas de literatura, de pensamiento y actitudes, de espiritualidad. En literatura, por ejemplo, se habla de petrarquismo, de escuela italiana en un sentido más amplio que el puro petrarquismo, de reacción tradicionalista personificada por Castillejo, quien a su vez está influido por Dante y Petrarca y, por supuesto, se mantienen los conceptos generales de Renacimiento, humanismo, barroco, culteranismo y conceptismo.

La literatura mística española comienza a tener cierta continuidad desde el principio del siglo XVI. *Carro de dos vidas* (1500), del sacerdote toledano Gómez García, fue ya citado por Quevedo como el primer libro de nuestra historia mística;¹ y aunque a todo primer libro se le puede hallar otro anterior, desde él existe por lo menos continuidad. El *Exercitatorio de la vida espiritual*, de García de Cisneros (1502), con mucho mayor impacto, es otro de los pioneros. De todas formas, la mística, como fenómeno que atrae la atención del público y por consiguiente se convierte en fenómeno cultural, sólo alcanza vigencia a partir de la

¹ “Gómez García, clérigo presbítero de la ciudad de Toledo, imprimió en Sevilla, a 23 de julio de 1500, un libro en romance que se intitula *Carro de dos vidas*, donde no hay cosa alguna que no trate de la teología mística, arrobos, éxtasis, visiones, internas uniones, copilizando todo cuanto los santos y autores graves Ricardo y San Buenaventura escribieron.” (F. de Quevedo, *Su espada por Santiago* (1628), en *Obras completas, Prosa*, ed. Felicidad Buendía, Madrid: Aguilar, 1969, p. 439 a). Ver Melquiades Andrés, “*Carro de dos vidas* (1500). Primer tratado español de mística de la Edad de Oro”, en *Burgense*, cap. XXIII, 1982, pp. 455-496.

persecución de los dexados en torno a 1525. Entonces surgen los nombres para las dos corrientes que se definen hasta 1559: dexados o alumbrados, y recogidos.

Las órdenes religiosas pasan por un proceso reformista simbolizado de manera particular por el cardenal Cisneros. La reforma se caracteriza por la aspiración a una vida más santa, pero esa aspiración ética se concreta introduciendo la meditación, la vida contemplativa y, por tanto, el recogimiento como camino de perfección. Las historias de la literatura e incluso de la espiritualidad mencionan a las distintas órdenes religiosas y hablan de espiritualidad franciscana, dominicana o agustiniana primero, y de jesuitas y carmelitas en la segunda mitad del siglo XVI. Esta clasificación es puramente externa y no reconstruye la historia de la espiritualidad desde los textos ascéticos y místicos.

Marcel Bataillon superó el estado primitivo de estas clasificaciones situando el erasmismo como marco de referencia para la historia espiritual del siglo XVI en España. Este planteamiento comportaba un peligro, convertir el erasmismo en el foco de toda la espiritualidad e incluso de todo el pensamiento español del siglo. De hecho, aunque Bataillon no sucumbe al riesgo, la mayor parte de epígonos, sobre todo los cultivadores de la literatura, han caído en él. Quizá el fragmento más ambiguo del libro de Bataillon sea la sección cuarta del capítulo XIV, en la que estudia el erasmismo de Cervantes.² Después de poner el humor amable y el estilo transparente de Cervantes en relación con los ideales del humanismo en general y de los erasmistas españoles (no con Erasmo), reconoce que no puede hablarse de erasmismo propiamente dicho si no se reflejan en los textos cervantinos las ideas religiosas del humanista. En este punto confiesa lo difícil que es encontrarlas en una obra que no trata de religión (p. 784) y lo más que puede afirmar es esto: "Se desprende de este libro (el *Quijote*) una secreta lección de libertad y de humanidad" (*ibid.*). En otra página, después de señalar algunos lejanos paralelos entre ideas de Erasmo y actitudes de personajes cervantinos, reconoce: "No son más que indicios; pero estos ecos del erasmismo toman todo su valor si se piensa en ciertas sonrisas suavemente irreverentes ante la devoción ritualista, ante las oraciones rezadas por docenas como oraciones de ciego" (p. 787). A pesar de las constantes reticencias de Bataillon sobre su propia hipótesis del erasmismo cervantino, la mayoría de los que publican estudios sobre los textos de Cervantes aceptan su erasmismo como conclusión indiscutible.

La referencia anterior era un ejemplo del peligro inherente a la ordenación de los numerosos textos de una época histórica desde un cierto ismo, que es un punto de vista privilegiado y tiene la inequívoca función, por una parte, de ayudarnos a ordenar y, por consiguiente, a entender; y, por la otra, de empobrecer el

² Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. A. Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, cap. XIV, sec. IV, pp. 777-801.

campo de visión. Una "corriente espiritual" es una perspectiva desde la cual ordenamos los datos del pasado. Si no superamos el nivel informativo incorporando los datos en categorías universales, no hacemos historia. Cuando una categoría universal es correcta, permite entender los hechos conocidos y explicar de antemano otros que se descubrirán después. Pero las categorías universales deben fundarse sobre el mayor número posible de datos y permanecer abiertas a la corrección cuando un documento muestre su insuficiencia. Desde esta convicción me permito generalizar aquí sobre humanismo y escolástica como las dos corrientes fundamentales del pensamiento español del siglo XVI. Los matices del pensamiento fueron más complejos; pero es porque entre las dos grandes corrientes hay meandros menores. Escolástica y humanismo son conceptos abstractos y puros; pero quienes los abrazaron eran hombres, unos más extremistas, otros más dispuestos a la componenda; es decir, a la síntesis. De ahí que una figura como Melchor Cano (1509-1560), defensor de la escolástica frente a los alumbrados y luteranos, incorpore en cierta manera (la manera escolástica) el saber positivo de los humanistas y ataque las pretensiones del Papa Paulo IV, defendiendo los derechos de Felipe II, como en 1527 lo defendía el erasmista Alfonso de Valdés, los derechos de Carlos V frente al Papa Clemente VII.

En la discusión tradicional sobre si las ideas condicionan la praxis político-económica o viceversa, yo no creo que ninguno de los dos factores sea subestructura del otro; pero, si he de preferir, doy el primado a las ideas, pues incluso los que van dirigidos por un determinado interés económico-político tratan de justificarlo desde un sistema ético. Esta tesis es válida de manera especial para la España del siglo XVI. Suponiendo que la Inquisición fuera desde sus orígenes un arma al servicio del estado, los reyes que se sirvieron de ella la fundaban en la necesidad religiosa. Si ellos eran hipócritas, sus razones eran aceptables para la mayoría del pueblo al que supuestamente engañaban. La corriente espiritual es un discurso vigente, no el velo de los intereses de las minorías. Quienes explican el drama cultural español del siglo XVI desde intereses políticos lo convierten en una historia de verdugos taimados y víctimas inocentes. Yo creo que el método correcto es resucitar un diálogo en que las dos partes procedían con buena conciencia. De este modo la tragedia no fue un resultado arbitrario sino inevitable y por ello más trágico desde nuestra perspectiva de hoy. Descubrir la lógica de los hechos es el método de la razón histórica.

Cuando hablamos de Iglesia y cultura en el siglo XVI lo primero que hay que recordar es el protagonismo de la Iglesia en la vida pública y privada. La Iglesia se inclinaba ante el interés de los reyes³. Pero los reyes tenían ante todo la respon-

³ Sobre el "constantinismo" en la España del siglo XVI son fundamentales los estudios de Tarsicio de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid, C.S.I.C., 1960; *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. Madrid: ed. Católica, 1964 (especialmente los capítulos VI-VIII); "Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes

sabilidad de la salvación eterna de sus súbditos; es decir, el interés de la Iglesia. El rey tenía el privilegio de presentar los candidatos para obispos y de rechazar los propuestos por Roma, pero esos obispos, llevados muchas veces por su celo religioso, contradecían los deseos de su señor. Los obispos eran miembros y presidentes de los consejos reales (actuales ministerios), el confesor era el consejero íntimo del rey, y la misma dignidad real era una especie de orden que situaba al rey en una relación especial con Dios y le daba una especial gracia de estado. Las relaciones entre la Iglesia y el poder civil y entre la Iglesia y lo que hoy llamamos cultura en sentido secular se presentan en el siglo XVI entrelazadas de manera muy diferente a la moderna; por consiguiente, el historiador actual no las entiende si aplica las polaridades y relaciones del discurso moderno.

Entre 1500 y 1559 los principales hechos culturales de la historia de España son luchas entre dos lenguajes o estilos de pensar: la escolástica y el humanismo. Escolástica es la lectura de la Biblia desde las categorías de la metafísica y cosmología griegas. Humanismo, la lectura nominalista de la Biblia. Los conceptos fundamentales de la metafísica griega son ser, acto-potencia, sustancia-accidente. Los sistemas escolásticos, al margen de disputas en problemas concretos, coinciden en tomar la historia bíblica y sistematizarla en un marco no histórico. En ese marco Dios es el ser puro y la criatura participación ejemplar del ser puro. El hombre es imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26); pero las palabras bíblicas se funden con la imagen del hombre como microcosmos heredada de los griegos, y surge el esquema:

Semejanza:	hombre en gracia.	
Imagen:	entendimiento y voluntad (potencias espirituales).	
	sensitivo.	[Conciencia del hombre
Vestigio:	vegetativo.	con los
	sustancia corpórea.	otros seres de la Naturaleza.]

Existe la historia en la escolástica, pero como "accidente" de una sustancia inmutable, y como despliegue de una estructura suprahistórica que se expresa en dos edades (antes y después de Cristo), subdivididas cada una en siete (San Agustín), o en tres edades, clasificadas desde distintos criterios: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Joaquín de Fiore), o la que se hizo vigente: edad de la naturaleza, de la ley y de la gracia, que es la reflejada en los autos sacramentales de Calderón. Los dos grandes creadores de la escolástica, Santo Tomás y San Buenaventura, reflejan el esquema descrito, pero San Buenaventura de manera más explícita. Baste un ejemplo:

Católicos y de Carlos V", en R. García Villoslada, ed., *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-1. Madrid, Editorial Católica, 1980, pp. 115-210; "El hecho episcopal hispánico en tiempo de Carlos V", en M. Revuelta, C. Morón Arroyo, ed., *El erasmismo en España*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 265-288.

"In omnibus Sacrae Scripturae libris praeter literalem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, scilicet:

allegoricus, quo docemur, quid sit credendum de Divinitate et humanitate;

moralis, quo docemur quomodo vivendum sit; et

anagogicus, quo docemur qualiter est Deo adhaerendum.

Unde tota Sacra Scriptura haec tria docet, scilicet:

Christi aeternam generationem et incarnationem,

vivendi ordinem et

Dei et animae unionem. Primum scilicet respicit

fidem, secundum

mores, tertium

finem utriusque. Circa primum insudare debet studium

doctorum; circa secundum studium

praedicatorum, circa tertium studium

contemplativorum. Primum maxime docet

Augustinus, secundum maxime docet

Gregorius, tertium vero docet

Dionysius.

Anselmus sequitur *Augustinum*;

Bernardus sequitur *Gregorium*;

Richardus sequitur *Dionysium*, quia *Anselmus* in

Raciocinatione, *Bernardus* in

praedicatione, *Richardus* in

contemplatione.

Hugo vero omnia haec."⁴

En este esquema están comprendidos los aspectos especulativos de la teología trinitaria, las potencias del hombre, la historia bíblica, las funciones de los eclesiásticos, los padres de la Iglesia y los primeros maestros de la escolástica. Es difícil saber si San Buenaventura los elige porque le sirven para el contexto específico en que los cita o si eran sus autores preferidos. En todo caso, Hugo de San Víctor parece encarnar el ideal del sabio cristiano.

Los escolásticos, de manera especial los averroístas de Bolonia y Venecia, fueron atacados ya por Petrarca por ser más fieles a la doctrina de Aristóteles que a la de Cristo. Petrarca rechaza la tesis de la eternidad del mundo y la doctrina de la doble verdad. Esta crítica no toca a los grandes escolásticos que eran tan enemigos de Averroes como él, y no cuestiona la escolástica como modo de pensar. En su fervor ciceroniano le desagrada el latín de las traducciones de Aristóteles, pero no vulnera el estilo escolástico de pensar que es el suyo propio⁵. La crítica de Petrarca se repitió durante los siglos XIV y XV. En la obra de Coluccio Salutati *De nobilitate legum et medicinae* (1399) se prefieren las leyes como saber práctico, a

⁴ San Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n.º 5. En *Obras de San Buenaventura*, vol. I. Madrid: Editorial Católica, 1968, p. 548.

la medicina que es especulativa en cuanto saber, y cuando es práctica no es saber sino pura experiencia. Esta discusión subvierte la tesis recibida según la cual la ciencia especulativa es superior a la práctica. Pero estos conceptos son muy ambiguos entre los escolásticos. La postura de Salutati es una más entre varias posibles. Basta recordar que para un místico su contemplación (vida no práctica) es la acción más elevada (vida práctica) que puede realizar. Trabajo liberal y trabajo mecánico, en cambio, serían dos tipos de praxis y, sin embargo, el trabajo liberal tiene un valor social superior al mecánico porque en el segundo entra la materia, una praxis servil, no liberal.

La tercera acusación a la escolástica, proveniente de los humanistas y de ciertos círculos espirituales ajenos al humanismo, es que plantea cuestiones inútiles o hace soberbios a los letrados⁶.

Tampoco es la escolástica un simple método. Martín Grabmann publicó en 1909 su clásica *Geschichte der scholastischen Methode*. En este libro atribuye al método escolástico cuatro características: explicar racionalmente hasta donde sea posible las verdades reveladas; producir un cuerpo sistemático de los dogmas pertinentes a la salvación; capacitar al teólogo para responder a las objeciones de la razón humana contra la revelación divina; una técnica y terminología peculiares en las que toman cuerpo las tres intenciones primeras⁷. Esta descripción declara tres intenciones del método escolástico y alude a una terminología específica; pero es demasiado abstracta y vaga. Lorenzo Valla (1407-1457), el demoleador de la escolástica, tenía las mismas intenciones, pero pensaba que la retórica latina era un modelo racional más adecuado que la metafísica de Aristóteles para explicar y sistematizar la revelación. Y con referencia a la técnica o terminología peculiar de los escolásticos, la consideraba rechazable porque no se parecía a la de la Biblia y en algunos momentos tergiversaba su sentido.

La escolástica no es mal latín, cuestiones abstrusas, puro método, ceremonias

⁵ "De sui ipsius et multorum ignorantia." En *Prose. La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. VII. Milano, Riccardo Ricciardi, 1955, pp. 710-766. Sólo una vez habla del "insanum et clamosum scholasticorum vulgus", p. 750, pero es difícil decidir a qué se refiere.

⁶ Ya en torno a 1450 algunos franciscanos reprendían a los seguidores de Fray Pedro de Villacreces por no estudiar teología. Fray Lope de Salinas, discípulo de Villacreces, escribe unas *Satisfacciones* (1457-58?). En ellas reconoce que no estudian artes liberales ni las cuestiones debatidas de la Escritura. Los frailes que tienen oficio de predicar y confesar estudian las *Sumas de casos de confesión* y materias predicables. Los demás prefieren ser "necios"; pero continúa: "Esta necedad habemos por esciencia, e por sapiencia, e por obediencia, e por santidad, por dos causas: la una e primera, porque la regla de San Francisco e aun el Evangelio lo quiere así..." La segunda porque Fray Pedro solía decir "con gran fervor de espíritu": "Rescibí en Salamanca grado de Maestro que no merezco; empero, más aprendí en la celda lorando en tiniebra, que en Salamanca o en Tolosa o en París estudiando a la candela... más quisiera ser una vejezuela simple con caridad de amor de Dios e del prójimo, que saber la teología de San Agustín o del Doctor Sutil Escoto" AA. VV., "Reforma franciscana. Introducción a los orígenes de la observancia en España", en *Archivo Iberoamericano*, XVII (1957), pp. 861-863.

⁷ Martín Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Basel/Stuttgart: Benno Schwabe Vlg., 1961, I, pp. 36-37.

externas o vida disipada de los frailes. Es la codificación de la historia de salvación en categorías metafísicas y cosmológicas de Aristóteles y del neoplatonismo. A este modo de pensar se oponen los humanistas; pero no porque criticaran el latín bárbaro, las cuestiones abstrusas o las puras ceremonias exteriores de la Iglesia ni porque redescubrieran códices antiguos y gozaran el latín de Cicerón. En este aspecto el humanismo enriqueció la vida intelectual con nuevos temas; las letras humanas podían coexistir pacíficamente con la teología. Sólo una variante del humanismo, quizá sólo un humanista, Lorenzo Valla, sentó las premisas de la reforma de Lutero con su consiguiente revolución de la vida europea y sus reflejos en España. Quizá él más que ningún otro pensador contribuyó a que el pensamiento europeo diera el brinco de la Edad Media a la modernidad⁸.

Desde su obsesión por el latín preciso —*Elegantia* en Valla significa goce en la precisión y en el matiz de las palabras— Valla busca el significado del texto original de la Biblia. La Biblia narra una historia que debe entenderse desde la retórica y poética, no desde la metafísica. El sentido literal no es una pura materia exterior sobre la que se montan significados recónditos, sino un sistema de denotación y connotaciones que están directamente en la letra. El mensaje de Dios está en el sentido literal. Las relaciones de Dios con el hombre son la historia del creador con sus criaturas, la caída, la redención, la permanencia con ellos en la Eucaristía en un tipo de presencia que no podemos entender, pero tampoco se entiende con las categorías aristotélicas de sustancia y accidente.

Valla murió en 1457 y sus *Annotationes in Novum Testamentum* quedaron en manuscrito. Erasmo las descubrió en 1504 y las editó. Las *Annotationes* produjeron literalmente una conversión en Erasmo, quien, a partir de ese momento, dedica su vida a la difusión del mensaje de Valla. Erasmo tenía la ventaja de manejar la imprenta y de estar situado en Basilea, que en la primera mitad del siglo XVI es uno de los centros de impresión más importantes de Europa. Para Erasmo la especulación teológica es construcción humana. De Dios Padre sólo sabemos lo que nos revela el Hijo. Cristo es el hijo de Dios, pero el humanista no construye un marco especulativo para explicar de qué manera. Dios da a los hombres su gracia; pero esa gracia no tiene nada que ver con la definición de los escolásticos para quienes es un accidente, participación formal de la esencia divina que se infunde al hombre; un ser de naturaleza divina que no es Dios es en cierta manera un baci-yelmo. Sin embargo, esa fórmula oscura permite condenar con claridad frases como “El amor de Dios en el hombre es Dios”, que se atri-

⁸ He pretendido dar las pruebas textuales de esta afirmación en los siguientes trabajos: *Nuevas meditaciones del Quijote*. Madrid: Gredos, 1976, pp. 75-94; “A Historical Revolution: Lorenzo Valla’s Attack on Scholasticism”, en *Acta* (Binghamton, State University of New York), VIII, 1981, (publicado en 1984), pp. 32-45; “Lorenzo Valla, nuevo discurso del método”, en *Homenaje a D. Pedro Sainz Rodríguez*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986, vol. IV, pp. 319-334.

buye a los alumbrados de Guadalajara en 1525. El amor de Dios en el hombre no es Dios, sino su gracia, una criatura que participa formalmente del ser divino.

Desde Valla el humanismo no es ya actividad filológica más o menos paginizante, sino el ataque sistemático a toda la construcción de la escolástica desde un modo nuevo de leer la Biblia. Y el abanderado de las ideas de Valla en Europa fue Erasmo. Se lee la Biblia según las reglas de la gramática y retórica, es decir, como un diálogo entre Dios y el hombre. Se rechazan las cuestiones “abstrusas” o metafísicas. Pero una confesión religiosa como el catolicismo, que cree en un Dios persona, un Dios Trinidad, la encarnación del Hijo, la permanencia del Hijo en las formas consagradas de la Eucaristía, la supervivencia de las almas en el infierno, purgatorio y paraíso después de la muerte, y la resurrección de los cuerpos tras un juicio final, no puede subsistir sin el estudio de las relaciones entre el espíritu y el cosmos⁹. De ahí que la simple lectura filológica de la Biblia y las aplicaciones alegóricas y morales de su contenido a la vida humana que hace Erasmo, no fueran suficientes para los escolásticos. Esto explica lo que antes he llamado la tragedia de dos tipos de discurso que no podían tolerarse. El humanismo de Valla creaba una analogía de la expresión; pero, al eliminar la especulación teológica, es decir, la analogía del ser, el origen de la creencia en los individuos quedaba reducido a un acto ciego de la voluntad o, como después en Lutero y Calvino, a efecto de una elección por parte de Dios, arbitraria para la razón humana: analogía de la fe.

Los principales hechos culturales de la primera mitad del siglo XVI en España: Políglota de Cisneros, persecución de los dexados, lucha y persecución de los erasmistas, prohibición de la Biblia en romance y sucesos de 1559, todos tienen como trasfondo esa tragedia. Los sucesos de 1559 son los autos de fe de Valladolid y Sevilla, la prohibición a los españoles de estudiar en las universidades extranjeras, la prisión del arzobispo de Toledo, Fray Bartolomé de Carranza y el *Indice de libros prohibidos*.

La fecha 1559 representa un profundo cambio de vertientes en la cultura española del siglo XVI. En literatura se condenan gran número de libros espirituales escritos en castellano por no tener la precisión que tenía el latín escolástico. En esta condena desemboca la acusación repetida en los procesos de alumbrados, erasmistas y Carranza, de escribir en castellano y poner los miste-

⁹ Los Evangelios no contienen conceptos ni palabras de la metafísica platónica ni aristotélica, pero presuponen una idea del mundo en que todo lo humano está inserto en el cosmos como creación de Dios Padre. Un ejemplo: “Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo, si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí” (Juan 15, 1). Estas frases pueden entenderse como metáforas y darles un sentido moral (humanistas nominalistas), o pueden entenderse en un sentido más hondo: como participación en la vida de Cristo. Aquí se justifican los conceptos escolásticos de gracia, cuerpo místico y comunión de los santos. Creo que las nociones escolásticas reconstruyen con mayor fidelidad el contexto del Evangelio.

rios de la teología al alcance de “idiotas y mujercillas”. Del *Audi filia* de San Juan de Avila y de la *Gula de pecadores* de Fray Luis de Granada, poseemos la versión original y la revisada después de su condenación en 1559. Las primeras versiones contienen la expresión espontánea del mensaje religioso de los autores; las corregidas son estrictamente escolásticas. El pánico creado por el *Indice* y la condena del *Cathecismo christiano* (1558) de Carranza, permite apreciar la audacia y la revolución cultural de Santa Teresa, que comienza a escribir mística en castellano en 1561-62.

El año 1559 marca el fin de nuestro humanismo. En torno a ese año nace la primera generación de escritores barrocos: Lope, Góngora, los Argensola, los primeros escritores profesionales en nuestra historia literaria. Se forman ya en planes de estudio codificados. Aprenden latín, estudian la *Poética* de Aristóteles y el *Ars poética* de Horacio, se glorían con el título de Homero, Virgilio u Ovidio español, empiedran su verso y prosa con cultura y mitología clásicas. Pero ese humanismo se derrama en el discurso escolástico que se hace vigente con ellos.

En el teatro, desde Lope a Calderón, la antropología subyacente a la concepción de los personajes es escolástica. La persona humana se constituye en la sustancia, potencias, hábitos y actos. Las valoraciones de los personajes, de su conducta, la relación rey-vasallo, noble-villano, hombre-mujer, se fundan sobre ideas de la escolástica. Cuando los villanos de Fuenteovejuna gritan ante la injusticia del comendador, tienen que llegar a pronunciar la palabra “tirano”. Esa palabra hace lícita la muerte de quien es su señor natural y, por tanto, merecía el respeto de padre. Ninguna transgresión hubiera hecho lícita la muerte si no se la podía calificar jurídicamente de tiranía. En cambio, cuando la tiranía la comete el rey legítimo, Basilio en *La vida es sueño*, el levantamiento es ilícito. Por eso Segismundo, después de haber vencido a su padre, se arroja en el suelo declarándose reo de lesa majestad y pidiendo la muerte: “humilde aguarda / mi cuello a que tú te vengues: / rendido estoy a tus plantas” (v. 3.245). Y al final de la obra el soldado sedicioso que ha levantado el ejército contra el rey legítimo es condenado a prisión perpetua en una torre¹⁰.

La fecha de 1559 simboliza en España la imposición de la doctrina que ya se estaba codificando en el Concilio de Trento (1545-1563). Hasta entonces la expresión literaria es más variada, ya que la Iglesia misma no había fijado su lenguaje de manera tan precisa como lo hizo en el Concilio. Por eso en la primera mitad del siglo XVI puede hablarse de un mester de seglaría frente al mester de

¹⁰ Mi libro *Calderón. Pensamiento y teatro* (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1982) está todo dedicado a la relación entre el fondo escolástico y el valor estético de las obras. La escolástica se convierte en una semiótica. Toda la sutileza dramática de *El médico de su honra*, por ejemplo, se funda en la precisión escolástica de los indicios de culpa frente a la verdadera transgresión.

clerecía. El poeta humanista por excelencia, Garcilaso, no muestra influencia ninguna de la estructura mental escolástica. Si algún pasaje se puede citar en contra de mi afirmación general es el soneto V:

Escrito está en mi alma vuestro gesto,
 y cuanto yo escribir de vos deseo
 vos sola lo escribisteis, yo lo leo
 tan solo, que aun de vos me guardo en esto.
 5 En esto estoy y estaré siempre puesto
 que aunque no cabe en mí cuanto en vos veo,
 de tanto bien lo que no entiendo creo,
 tomando ya la fe por presupuesto.
 Yo no nací sino para quererlos;
 10 mi alma os ha cortado a su medida,
 por hábito del alma misma os quiero.
 Cuanto tengo confieso yo deberos;
 por vos nací, por vos tengo la vida,
 por vos he de morir y por vos muero.

No pretendo analizar el soneto como poema. En nuestro contexto los vv. 6 y 7 se dirigen a la amada como ser superior a las facultades del amante, que acepta por fe las perfecciones incomprensibles de la amada como el cristiano acepta las perfecciones de Dios, inaccesible a la razón. Más sutil es la imagen del hábito en los vv. 10-11. El *habitus* es la décima categoría de Aristóteles, y cuando la explica solamente dice: *habito*, “como estar calzado o estar armado”. El verso primero pintaba a la amada como inscrita en el amante, la imagen del hábito la presenta como atmósfera que le envuelve. Este escarceo permite hacer una distinción entre el aristotelismo eclesiástico y el seglar o humanista. El mejor ejemplo en este caso es *La Celestina*. El primer acto es clerical. Las referencias al paraíso y al infierno, la mediación de Celestina como la mediación de la Virgen en la salvación, los términos teológicos sacrilegamente aplicados al amor carnal, son signos de mentalidad escolástica. En cambio, a partir del acto II las referencias a Aristóteles asimilan la sabiduría práctica y empírica de la *Ética*, no las fórmulas teológicas del aristotelismo medieval.

El mester de seglaría se refuerza en los hermanos Valdés con la doctrina erasmiana. Un tema fundamental en la controversia entre los frailes y Erasmo es la vida de los religiosos dentro de la Iglesia. Según la teología escolástica, los votos de pobreza, castidad y obediencia sitúan al religioso en un estado objetivamente más perfecto que el del seglar. El seglar santo cumple los preceptos; la persona con votos, los consejos evangélicos. El humanista Coluccio Salutati en su tratado *De seculo et religione* (1381) sostiene la misma idea. Valla en *De professione religiosorum* (1450) la niega. La doctrina de los votos es para él un reflejo del neoplatonismo y, por consiguiente, escolástica. El voto de pobreza es renuncia de la materia exterior; el de castidad, de la materia interior y el de obediencia, renuncia de

la materia superior. La perfección cristiana estaría definida por los distintos estadios de renuncia a la materia.

La frase “*monachus non est pietas*” de Erasmo no hace sino repetir la idea de Valla. Durante toda la Edad Media y el primer Renacimiento abunda la sátira anticlerical; es más, los autores de las sátiras suelen ser clérigos y frailes. Preguntáramos en principio por qué la de Erasmo suscita reacciones tan vehementes. La razón es que Erasmo desmonta el fundamento mismo de la vida religiosa como estado objetivo de perfección. Lutero da un paso más y habla del sacerdocio de todos los bautizados. La Iglesia católica, fundada en la doctrina escolástica, definió entonces los campos con toda nitidez: el clérigo enseña y el seglar escucha (*ecclesia docens* frente a *ecclesia discens*). Los diálogos de Alfonso y Juan de Valdés propugnan la doctrina erasmiana. Es incluso irónico que el seglar Juan de Valdés publicara su *Diálogo de doctrina christiana* (1529) con el nombre de “un religioso”, es decir, un simple bautizado que se sentía con derecho a hablar en la Iglesia. Los procesos inquisitoriales de Pedro Ruiz de Alcaraz, seglar, y María Cazalla, mujer, muestran hasta qué punto los clérigos se opusieron a estas novedades.

Cervantes muestra el grado de precisión que se hizo necesario cuando se tocaban estos puntos. En el capítulo 13 de la primera parte del *Quijote*, el caballero compara la vida del soldado con la del religioso. Destaca los trabajos del soldado en contraste con la paz del fraile que pide a Dios por la victoria. Pero añade: “No quiero yo decir, ni me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el de caballero andante como el del encerrado religioso; sólo quiero inferir, por lo que yo padezco, que, sin duda, es más trabajoso y más aporreado.” ¿Para qué un inciso sobre el “estado”, sutileza técnica que pocos lectores podían entender? O Cervantes creía en la superioridad del estado religioso, o quiso con plena conciencia evitarse conflictos con la Inquisición. De todos modos, este y otros ejemplos de sus obras nos demuestran que, si él compartía algunas ideas de Erasmo, su texto no es erasmista, sino ortodoxamente escolástico. El pensamiento de Cervantes es original y profundo; pero cuando aparece en su obra algún elemento filosófico o teológico son ortodoxamente escolásticos¹¹.

En conclusión, las corrientes fundamentales del pensamiento español en el siglo XVI son la escolástica y el humanismo de Valla y Erasmo. La Iglesia, con la Inquisición como brazo, hace triunfar el escolasticismo. La literatura en la primera mitad del siglo XVI expresa y dramatiza la misma variedad de tendencias que se reflejan en la filosofía, teología y movimientos espirituales. A partir de 1559 el arte de la caracterización, de la estructura y las valoraciones de caracteres y acciones en la novela y la comedia, se codifican según criterios escolásticos;

¹¹ Intenté presentarlo en mi libro *Nuevas meditaciones del Quijote*. Madrid, Gredos: 1976, caps. II y III.

predomina el mester de clerecía. El mester de seglaría resurge cuando la escolástica se ha encarnado tan profundamente en el discurso intelectual, que se da como derivada de la razón una cultura derivada en realidad de la teología. Es el caso del racionalismo metódico de Descartes en Europa, y de Baltasar Gracián en España. La obra de Gracián es la escolástica hecha discurso empírico y secular, discurso moderno.

CIRIACO MORÓN ARROYO
Cornell University

CUENCA Y LAS CORRIENTES ESPIRITUALES DE LA EDAD DE ORO: EL DOCTOR FONTANO Y SU "BEATUS VIR"

1. CUENCA, *OFFICINA GENTUM*

Cuenca, salvadas las debidas proporciones, ha sido *officina gentium*, como la antigua Escandinavia. Cuenca ha sido laboratorio donde se han fraguado inteligentes eximias, después exportadas, llegando muchas de ellas a ocupar puestos clave en los más variados departamentos de la actividad humana.

Personas en general inconformistas, hombres batalladores; algunos de ellos heterodoxos o rozando la heterodoxia y hasta a veces tocando los confines de la magia. Muy en especial durante la época en que se sitúa el estudio de este Seminario "Edad de Oro". Cito, como ejemplos, personalidades tan interesantes como el doctor Torralba, los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, Constantino Ponce de la Fuente...

Fijaremos hoy la atención en este último: Constantino Ponce de la Fuente, conocido sencillamente como el doctor Constantino o el doctor Fontano en los documentos.

Modernamente nos preguntamos si realmente cayó en la heterodoxia o tan sólo se quedó al borde de la misma. De hecho fue condenado por la Inquisición sevillana. Por otra parte, los protestantes españoles lo consideran como uno de los suyos. Pero la crítica actual se siente perpleja al leer sus escritos, los cuales están redactados, por cierto, en un purísimo y elegante romance.

2. RASGOS BIOGRÁFICOS

Tres lugares entran en juego principalmente en la vida de Fontano: Cuenca, en cuya tierra nació, en cuya catedral tuvo una canonjía y en cuya Inquisición

hubo de sonar su nombre al final de su vida. Alcalá, lugar de sus estudios teológicos, donde indudablemente bebió su gran formación humanística y bíblica. Y, sobre todo, Sevilla, su patria definitiva, con tres etapas: la de predicador de la catedral, en los años fecundos de 1533 a 1548, época de su producción literaria; la de predicador real, en la que tiene que ausentarse con frecuencia para viajar acompañando al príncipe, futuro Felipe II, hasta 1555, y la de magistral de la catedral sevillana: cinco años de lucha, en particular por el ambiente enrarecido que se forma a su alrededor, que culmina con el proceso inquisitorial y su muerte, acaecida en 1560.

Nació en San Clemente de la Mancha, obispado de Cuenca, a principios del siglo XVI. Ignoramos hoy su genealogía, que él mismo dio en Sevilla al principio de su proceso, al cual iría unida, y que en un traslado viajó hasta Cuenca, en 1559, al tratar de inquirir en su tierra natal sobre ciertos extremos en que resultaba acusado. Allí aparecería el apellido Ponce y su ascendencia, ya que en los documentos que conocemos tan sólo aparece el de la Fuente o Fontano. En los documentos del Ayuntamiento de San Clemente, publicados por Diego Torrente en 1975, hallamos unos hidalgos sanclementinos con el apellido de la Fuente, en el mismo siglo XVI, pero no sabemos si eran parientes suyos.

Lo que sí parece claro, como insinuado por él mismo, es su ascendencia judía. Menéndez Pelayo recuerda que, al serle ofrecida la magistralía en la catedral de Toledo, respondió que "no quería fuesen inquietadas las cenizas de sus mayores", palabras con que aludía a la sangre judaica que corría por sus venas y al estatuto de limpieza impuesto al cabildo toledano, pocos años antes, por el cardenal Silíceo.

2.1. ESTUDIOS

La Universidad de Alcalá era la que en mayor cantidad acogía a los estudiantes procedentes del obispado de Cuenca, por entonces. A ella se trasladó el joven Constantino para realizar el ciclo de estudios superiores. En ella recibió su formación bíblica y humanística, como hemos dicho. Estudiaría profundamente la Biblia y los idiomas bíblicos: griego, hebreo, caldeo... Allí conocería a su paisano Juan de Valdés, nacido en la ciudad de Cuenca, y a otros profesores y compañeros, entre los cuales era moneda corriente el erasmismo, con contactos directos con el gran maestro roterdanense. Sabemos ciertamente que estudió teología, aunque estos estudios fueron luego terminados en Sevilla.

Se distingue, dice Menéndez Pelayo, por "su buen humor y dichos agudos y mordiscantes y por lo suelto, alegre y silencioso de su vida... Gustaba mucho hablar mal de clérigos, frailes y predicadores, y algunos de sus chistes y cuentos llegaron a hacerse proverbiales y le perjudicaron no poco en adelante".

Su matrimonio en San Clemente por entonces se dio por cierto más tarde, según lo atestiguarían determinadas personas ante el Santo Oficio. Sin embargo, luego se hizo sacerdote, como veremos.

Ignoramos la razón por la cual, antes de terminar sus estudios de teología, se traslada a Sevilla, en cuya universidad se gradúa de licenciado. Es posible que viniese atraído por el interés manifiesto del arzobispo Manrique (1523-1538) en tener clérigos bien preparados para su Iglesia sevillana. O quizá sencillamente por lo que la ciudad era y representaba en el momento español.

Sevilla era la ciudad más populosa de España, con cerca de cien mil habitantes y una inmensa población flotante formada, por una parte, de pícaros y ganapanes, que buscaban vivir a costa del prójimo, y, por otra, la más notable, de mercaderes, clérigos y misioneros, que transitaban camino de las américas.

El establecimiento de la Casa de Contratación a principios de siglo y las atribuciones que se le otorgaron, hicieron de Sevilla también el núcleo central del comercio español, donde podían hallarse la mayor parte de los productos del país, junto a los procedentes de otros lugares de Portugal, Francia, Inglaterra y Flandes. Ciudad donde se manejaba el dinero en cantidades desorbitantes por acaudalados mercaderes, cuyas transacciones comerciales montaban miles y miles de ducados.

Su grandiosa catedral gótica era el mayor templo de la cristiandad, después de San Pedro de Roma. Al servicio del culto había en ella cerca de trescientas personas, entre dignidades, canónigos, racioneros, capellanes, sacristanes, músicos y mozos de coro. La ciudad contaba además con unas treinta parroquias, cerca de cincuenta conventos de monjas y frailes y más de cien hospitales.

Era importante el mercado del libro y así mismo la industria impresora existente en Sevilla. En cambio su pueblo llano era poco instruido, abandonado de unos y de otros. En especial los clérigos parece estaban más atentos en buscar prebendas y vivir una vida más acomodada a las exigencias del mundo que a las del Evangelio.

El arzobispo Alonso Manrique, como hemos dicho, quiso promover la reforma eclesiástica desde los primeros años de su pontificado y ofreció las sillas de su cabildo a profesores y antiguos alumnos de la Universidad de Alcalá. De hecho la canonjía magistral fue a lo largo de treinta años, de 1528 a 1558, coto cerrado de los complutenses y en ella se sucedieron Sancho Carranza, Pedro Alejandro, el doctor Juan Gil o Egidio y, después, el doctor Constantino.

2.2. PREDICADOR DE FAMA

En 1553 hace su entrada Constantino en la catedral sevillana: lo contrata el cabildo como predicador. En seguida comenzó a tener fama. Recibió la ordena-

ción sacerdotal el 22 de mayo de 1535. La ciudad entera se conmovía con los sermones de Constantino. Se dice que, habiendo de predicar a las ocho de la mañana, la catedral se llenaba de fieles desde antes de las cuatro.

Predicaba en estilo llano, sencillo, pero en elegante y correcto castellano, siendo sus sermones excelentes obras oratorias de nuestro idioma, comparables muchos de ellos con lo mejor que entre nosotros se ha escrito, como después subrayaremos.

Su fama llega a la Corte, sobre todo a raíz de su sermón en las honras fúnebres que Sevilla hizo a la muerte de la emperatriz Isabel, en 1539. Carlos V lo nombra predicador suyo y confesor real. En virtud de este cargo tiene que viajar con el príncipe Felipe en 1548 por Flandes y la Baja Alemania. También le acompaña en 1554 en su viaje a Inglaterra, cuando va a contraer matrimonio con María Tudor. A la vuelta, en 1555, está presente en Bruselas a la renuncia del emperador en su hijo Felipe.

Algunos prelados españoles quisieron atraerle a su diócesis con ventajosos partidos. Pero él renunció una canonjía en la iglesia de Cuenca y la magistralía con que, sin oposición ni edictos, le brindaba el cabildo toledano, ocasión en que pronunció la célebre frase referente a su origen converso, recordada por Menéndez Pelayo. Ya veremos cómo luego aceptó la canonjía de lectoral de la catedral de Cuenca, cosa desconocida hasta hace poco.

El 5 de febrero de 1556 se anuncia la canonjía magistral de Sevilla, vacante por la muerte del doctor Egidio. Se presenta Constantino, que ambicionaba la prebenda, ya que de hecho llevaba años ocupando el púlpito catedralicio. Entre los contrincantes sobresale el doctor Pedro Sánchez Zúmel, candidato del nuevo arzobispo Fernando de Valdés (1546-1568) y protegido del provisor Francisco de Ovando. Se entabla un verdadero duelo, puesto que Constantino es el candidato del cabildo sevillano. El provisor, que ya sospechaba de Fontano, quería, y así lo expresó en un escrito, que se tuviese en cuenta para la provisión de la canonjía la limpieza de sangre, cosa inusitada en Sevilla, y además añadió de palabra que le constaba que Constantino era casado y debería, por tanto, presentar una declaración de que no hacía vida maridable y la dispensa que para ello tuviese. Los canónigos contestaron que Fontano era hombre de vida ejemplar y tenido, desde hacía más de veinte años, por sacerdote de misa y muy eminente predicador y teólogo, alegando además que el rey Felipe II lo tuvo a su servicio y se confesó con él y le dio la provisión de la maestrescolía de la catedral de Málaga.

Los canónigos eligieron a Constantino y le dieron la provisión inmediatamente. El provisor tuvo por nulo el acto y se la dio a Zúmel. Aquéllos llevaron el pleito a Roma y lo ganaron, pues el 7 de junio de 1557 se falló la causa en favor de Constantino, el cual quedó confirmado como magistral de la catedral de Sevilla.

2.3. CANÓNIGO DE CUENCA

Veamos ahora lo que hay de su canonjía en la catedral de Cuenca: es cierto que se le había ofrecido una plaza de canónigo en esta catedral y así, con fecha 2 de diciembre de 1557 había otorgado su poder a Cristóbal de Morillas, procurador perpetuo de la audiencia episcopal de Cuenca, para que en su nombre pudiese aceptarla y tomar posesión de la misma, pero con fecha 29 del mismo mes nos encontramos con que se lee una carta suya en el cabildo conense, en la cual “se excusa de aceptar los canonicatos y prebendas que se le ofrecen”.

A pesar de ello, el obispo de Cuenca, don Pedro de Castro, da el nombre de Constantino a los canónigos para la canonjía “de lectura”, es decir, para el cargo de electoral. El cabildo lo elige para dicho cargo y el día 10 de enero de 1558 Morillas tomó posesión de la canonjía en nombre del doctor Constantino Fontano, canónigo de Sevilla. Ese año figura ya en las listas de canónigos que van siempre al frente del libro correspondiente de actas del cabildo. También figura en los años 1559 y 1560, si bien en esta última lista aparece tachado su nombre. Esto se explica porque a primeros de marzo de ese año de 1560 se tuvo noticia en Cuenca de su muerte en Sevilla.

Algunos autores han hablado de la riqueza y ostentación con que vivía Fontano. Ciertamente sus ingresos fueron sustanciosos: tuvo al principio su sueldo de predicador de la catedral, el cual era, al parecer, bastante notable; por su cargo de predicador real Felipe II le tenía asignada la cantidad de 700 ducados anuales; reunió luego los ingresos provenientes de la magistranía de Sevilla y las canonjías de Málaga y Cuenca. Sin embargo, la relación del secuestro de sus bienes, publicada en 1979 por Klaus Wagner, únicamente da idea de lo magnífico de su biblioteca; lo restante que se halló en su casa, es decir, ropas, muebles, vajillas y otros objetos, no demuestra excesivo lujo, ni mucho menos. Opina Wagner que la mayor parte de sus ingresos los consumió principalmente en libros.

3. EL CERCO DE LA INQUISICIÓN

Los años de apogeo de Constantino coinciden con el episcopado de Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, pero también Inquisidor General. Valdés, que nunca estuvo en Sevilla, imprimió un nuevo estilo a la Inquisición española: la reorganizó y le dio nuevas constituciones. Su mandato significa un recrudecimiento en los métodos, encaminado sobre todo a reprimir el protestantismo en España; no perdamos esto de vista.

En pocos años, dentro de la primera etapa de su estancia en Sevilla, Constantino había publicado varios libros. Conocemos los siguientes: *Suma de la Doctrina Cristiana*. Sevilla, 1543; *Exposición del primer salmo de David: Beatus vir*.

Sevilla, 1546; *Catecismo cristiano para instruir a los niños*. Sevilla, 1547; *Confesión de un pecador delante de Jesucristo redentor y juez de los hombres*. Sevilla, 1547, y *Doctrina Cristiana*. Sevilla, 1548. Todas estas obras tenían una inquietud catequética, propia de los predicadores y teólogos de entonces.

Ya en 1553 es denunciado a la Inquisición su *Catecismo Cristiano* y el *Beatus vir*, y además un manuscrito que se titulaba *Espejo del estado del hombre en esta presente vida*. Lo mismo sucede en 1557 con la *Confesión de un pecador*. La Inquisición sometió estas obras a un examen de los teólogos de Alcalá. El dictamen fue que en ellas alentaba un espíritu difuso de protestantismo, sin adjudicarle ninguna herejía concreta. Parece que en Valladolid se habían quemado algunos de estos libros y, desde luego, fueron prohibidos ese año.

Se cuenta que, en el año de 1556, predicando el doctor Fontano en Marchena y hallándose presente San Juan de Ávila y el doctor Pérez de Valdivia, rector del colegio de Baeza, éste dijo al Padre Ávila, comentando el sermón de Constantino: "Discipulo me ha parecido de Lutero", a lo cual Ávila respondió: "Hijo, en la vena del corazón le habéis dado." Y don Pedro Mejía, caballero sevillano de gran categoría, dijo al escucharle otro sermón: "Vive Dios, que no es ésta doctrina buena, ni es esto lo que nos enseñaron nuestros padres." Y San Francisco de Borja en otra ocasión dijo: "Aliquis latet error", palabras tomadas de un verso de Virgilio.

Un denso ambiente se iba formando alrededor del doctor Constantino y se comenzó a decir en público que era hereje. Fue delatado a la Inquisición de Sevilla. Los inquisidores le llamaron varias veces al castillo de Triana, sede del Santo Oficio, pero no pudieron probarle nada. Él solía decir: "Quiérenme quemar estos señores, pero me hallan muy verde."

Se descubre que Julián Hernández, apodado "Julianillo", que se hacía pasar por arriero, traía de Ginebra dos toneles llenos de ejemplares del Nuevo Testamento, según la versión protestante. Es detenido por la Inquisición. Se descubre que el tal Julianillo era una especie de enlace de los luteranos europeos con el grupo sevillano. Se detiene también a Isabel Martínez y se le hallan en su casa algunos manuscritos de Constantino en que se trataba con mentalidad luterana la doctrina sobre los Sacramentos y sobre la Iglesia. Posiblemente en esta casa se hallasen también algunos libros prohibidos que pertenecían a la biblioteca del mismo Constantino.

Todo esto determinó que la Inquisición le apresase por fin con fecha 16 de agosto de 1558 y lo encarcelase en el castillo de Triana, del cual se ha dicho que "sus oscuros torreones... parecían gigantes fantasmales asomados a la conciencia de los sevillanos". El mismo día se hizo el secuestro de sus bienes.

Se comienza el proceso y se le llega a acusar, al parecer, de clérigo irregular y de luterano. La carta de los señores del Consejo de la Suprema Inquisición a los inquisidores conquenses, en nombre de los sevillanos, fechada en Valladolid en

3 de enero de 1559, nos da noticia de la sospecha de al menos un matrimonio de Constantino. Piden a los de Cuenca que hagan lo posible por descubrir y apresar a un tal Mendoza, criado de Constantino, que se supone está en San Clemente, “de donde es natural el dicho doctor”, el cual puede dar noticia de muchas cosas. También se les pide vayan a San Clemente y examinen, sin ruido, a ciertas personas que parece están enteradas “del desposorio del dicho doctor”, desposorio que se supone tuvo lugar en el mismo pueblo. Sobre este asunto habían ya testificado en Sevilla una monja llamada Elvira de Pallarés, natural con toda probabilidad de San Clemente, y María González, mujer de Juan de Segovia, vecina de Málaga.

Entre los procesos iniciados en la Inquisición de Cuenca hay uno contra Tristán de Pallarés, clérigo, vecino de San Clemente, en 1563. Una monja, cuyo nombre es Bernardina de Herreros, dice así: “Sepa vuestra merced que una religiosa, que se dize Catalina de Pallarés (dijo) que así como estaba su tío Tristán de Pallarés casado con Jerónima de Cañizares (monja del mismo convento), así estaba Constantino casado en Sevilla con aquella mujer que dezían por acá que era casado”. Era el 2 de noviembre de 1561, cuando Fontano ya había muerto. Por lo menos había ruido en lo del desposorio. Pero nunca se da el nombre de la mujer.

Es lástima que no se conserve en el archivo de la Inquisición de Cuenca la genealogía de Constantino, que acompañaba la carta de los señores del Consejo, como tampoco se ha conservado la carta de los inquisidores de Sevilla, ni el traslado de una carta del criado Mendoza, que también venían con ella. Todos ellos serían documentos interesantes, iluminadores de detalles ahora desconocidos de la vida y personalidad de Fontano.

En 1560, antes de terminarse el proceso, Constantino muere en la cárcel. Gracias a las noticias que nos da el libro de actas de la catedral de Cuenca, correspondiente a dicho año, podemos aproximarnos a la fecha de su muerte, que algunos suponen a finales de año y otros a mediados. A primeros de marzo, sin embargo, ya estaba muerto y en Cuenca se comienzan las diligencias para proveer su vacante, para la cual fue elegido el doctor Morcillo, canónigo de Sigüenza, que tomó posesión el 12 de mayo. Por cierto que en esta elección tomaron sus precauciones los canónigos de Cuenca, no fuese a salir “güero”, como había sucedido con el otro.

También por este libro sabemos que el 3 de marzo ya se leyeron edictos del Santo Oficio en la iglesia de San Clemente, llamando a sus deudos a salir en defensa de su fama, diligencia que siempre solía hacerse de modo semejante. Esto indica que el proceso contra Constantino se continuó después de su muerte. Lo más probable es que nadie se presentase a defender su fama. Ni sabemos si en el pueblo tenía algunos deudos, como ya hemos indicado.

El proceso terminó en condena: relajado al brazo secular. Por eso salió en

estatua a ser quemado en el auto de fe celebrado en Sevilla el día 22 de diciembre de ese año de 1560. También fueron quemados sus huesos.

Algunos autores han hablado de suicidio: habría roto el vaso en que le servían el vino en la cárcel y se habría tragado los cristales, de lo cual habría muerto. Esto más parece una fábula. Hay que tener en cuenta que era de complejión débil y que ya estaba enfermo hacía años; incluso cuando fue elegido magistral de Sevilla alegó estar enfermo y no poder asistir a ciertas pruebas, aunque luego lo hizo. Lo más probable es que, estando ya gastado y enfermo, no pudiese soportar los rigores de la cárcel. Tengamos en cuenta que su muerte, por lo dicho anteriormente, debió acaecer en el mes de febrero.

4. EL "BEATUS VIR"

Es una de las obras más significativas del doctor Constantino. Fue publicada en 1546 en su primera edición, a la cual siguieron pronto otras: Sevilla, 1551 y Amberes, 1556, aunque denunciaba a la Inquisición ya en 1553.

El "Beatus vir" es una explicación del primer salmo del Salterio. Es como un pórtico del mismo, lo que pudiéramos decir un salmo programático, resumen de toda la teología y la doctrina contenida en el resto del Salterio. Tal como se viene presentando en los libros sagrados, este salmo aparece dividido en seis versículos, que dieron lugar a que Constantino repartiese la materia, que deseaba predicar, en seis sermones.

Su contenido es sumamente esquemático: Presenta un contraste entre los dos caminos a seguir por el hombre, o las dos actitudes ante la Ley de Dios, de donde resultan dos tipos morales de hombre: el justo y el impío.

Los tres primeros versículos son la exaltación del justo: el volumen 1 expone en forma negativa cuál es el hombre feliz, el "beatus vir", que es precisamente el que no sigue el camino de los impíos; el volumen 2 lo proclama feliz porque se complace en la Ley de Yavé, y el volumen 3 expone las consecuencias favorables de tal actitud: ese hombre será como un árbol plantado junto a la corriente de las aguas, dará fruto siempre y todo le saldrá bien. En cambio, a partir del volumen 4 se expone la condición del impío: es como la paja que arrebatara el viento, con la consecuencia, en el volumen 5, de que se perderá irremisiblemente, no podrá resistir al juicio de Yavé. Termina el salmo, en el volumen 6, haciendo un resumen: Yavé conoce, es decir, aprueba y bendice el camino seguido por el justo, el de los impíos "se pierde", es decir, es desconocido de Yavé, desaprobado por él.

Constantino debió utilizar este salmo para predicar una serie de seis sermones, probablemente con motivo de la celebración de alguna Cuaresma en la catedral sevillana. En su nota "Al lector", él mismo afirma que "sería bien, con el

concurso que todos seguimos de tratar lecciones de Evangelio, entremeter algunas otras cosas de la Escritura”, siempre con el deseo de que los oyentes quedasen más aprovechados con la variedad de alimentos servidos. Hace un elogio de David, a quien supone autor de todos los salmos, por haber dado a conocer estos tesoros del cielo, y encarece la importancia del Salterio en el uso de la Iglesia. La brevedad del salmo primero, “espejo donde el justo y el pecador” pueden mirarse, le ha movido a predicarlo y después a publicarlo, pues los sermones se olvidan, mientras que la letra escrita siempre queda a disposición del posible lector.

4.1. CARACTERÍSTICAS EXTERNAS

Para el estudio del “*Beatus vir*” he utilizado la reciente edición de Emilia Navarro de Kelley, en la *Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados*, de la Editora Nacional. Madrid, 1977, que reproduce la edición de la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, Nashville, 1902. (Obras completas del doctor Fontano, en dos volúmenes).

Emplea Constantino un castellano, como ya se ha dicho, purísimo, comparable con el de los mejores autores de su siglo, salpicado de vocablos procedentes del romance medieval, principalmente del siglo XV, casi todos derivados directamente del latín, algunos de ellos llegados hasta nuestro idioma actual, aunque caídos en desuso. Es pintoresco encontrarse uno con palabras como *escarnidores*, por “escarnecedores” o “borladores”, o *certinidad*, por “certeza”, o *venedizos*, por “advenedizos”.

También emplea, pensemos que se dirige al pueblo, algunos términos de un lenguaje más popular, como *sinjusticias*, por “injusticias”, o *trompezadero*, por “tropiezo”, utilizando siempre las formas arcaicas del futuro: *pornás*, *ternás*, *vernás*...

Su forma literaria es la oratoria, naturalmente. Ya lo advierte Constantino mismo: “como lo prediqué así se escribió”. Tengamos en cuenta que el doctor Fontano está asistiendo a la renovación de la oratoria que se da en su tiempo, concretamente en Andalucía, por obra, sobre todo, del maestro Juan de Ávila y de su discípulo más aventajado Fray Luis de Granada, “gigante de la oratoria, no superado por nadie”, como de él se ha dicho.

Su sermón es prolijo en palabras, erudito. Explica cada término que está comentando. Es ordenado, profundizando a la vez en los conceptos. Acude muchas veces a lo que significa el vocablo hebraico y de ello toma la explicación y la aplicación que hace. No se trata, por tanto, de una cita rutinaria, sino de algo bien estudiado y preparado. Su palabra resulta clara, precisa, apasionada, elocuente, correcta, castiza.

Hoy nos admira el aguante —o la devoción— de aquella gente, escuchando atentos aquellos sermones que duraban hasta cerca de dos horas o más. A pesar de ser una oratoria maciza, pesada a veces, debió de ser leída con gusto, lo mismo que se leía luego el libro con gusto y avidez. La explicación para este fenómeno estaría en lo que Bataillon aprecia sobre la España de aquel siglo: una sociedad inclinada reverentemente a la oración y las cosas del espíritu. A pesar de todo, Constantino repite varias veces que le falta tiempo para exponer las cosas con más amplitud, con más detenimiento.

En cada sermón, al principio, hace un resumen del anterior, para que los oyentes caigan en la cuenta del enlace de las ideas y puedan seguir mejor el curso de la predicación.

Además, para llamar mejor la atención se vale de frecuentes figuras retóricas, dando oportunamente explicaciones muy bellas, asequibles y prácticas, como cuando en el sermón cuarto explica las palabras del versículo correspondiente, "El malvado es como polvo que arrebatara el viento", imagen de por sí llena de belleza y expresividad. Usa mucho de la *comunicación* o diálogo fingido con los oyentes: les interpela, les hace preguntas, finge oír las voces de los interpelados, les contesta, etc.

También utiliza la *contraposición*, con el ánimo de grabar mejor las ideas, como cuando dice: "El malo no tiene raíces cristianas: en vez de fe, su propia sabiduría; en vez de caridad, sus intereses propios; en vez de esperanza, sus propias confianzas..."

4.2. DOCTRINA TEOLÓGICA

Lo interesante en este caso, como es obvio, es la doctrina que Constantino propone a sus oyentes a través de ese ropaje literario. Desde el primer momento se echa de ver que se ampara en una teología total y exclusivamente fundada en la Biblia. Son numerosas las citas de los libros sagrados, con este orden de preferencias o abundancias de recurso: salmos, cartas de San Pablo, profetas, Evangelios, y otros libros en menor proporción.

Por supuesto nunca cita a los Padres de la Iglesia, ni a los Concilios, ni hace la menor alusión al magisterio eclesiástico. Así como nunca recomienda para conseguir la salvación el recurso a los Sacramentos, ni a la intercesión de la Virgen María ni de los santos.

En este libro, lógica consecuencia de haber optado por la explicación del salmo primero, el tema casi exclusivo que presenta es el de la salvación, la justificación por la fe, tan querida por los protestantes, pero sin negar la importancia de las buenas obras. Constantino quiere que el fiel cristiano, ante todo, tenga confianza en los méritos de la sangre y de la muerte de Cristo, con la ayuda indis-

pensable de la gracia de Dios. Y que además se tenga confianza absoluta en la salvación, es decir, procura hacer crecer en el creyente la seguridad y certeza de que, confiando en el Señor y su gracia, se salvará.

5. EL LUTERANISMO DEL DOCTOR CONSTANTINO

Sevilla en aquella mitad del siglo XVI fue uno de los dos focos luteranos más importantes de España. El otro, como se sabe, fue Valladolid. El inquisidor Valdés se propuso terminar con ambos y lo consiguió. Las demás ramificaciones o brotes en otros lugares apenas tuvieron importancia. Así ha podido decir Kamen que “el protestantismo nunca se desarrolló en España hasta llegar a ser una verdadera amenaza, ni jamás fue aceptado por grupos importantes de la población”.

En Sevilla había sido condenado ya el doctor Egidio, predecesor de Constantino en la canonjía magistral, el cual también salió en estatua en el mismo auto de fe en que salió su sucesor. Los monjes jerónimos del monasterio de San Isidro del Campo casi todos se dejaron influenciar por la nueva corriente: unos huyeron luego o se trasladaron a Suiza, Alemania o Inglaterra y otros fueron encarcelados y condenados por el Santo Oficio. De este monasterio procedían los famosos Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, autores de las primeras traducciones al castellano de la Biblia, que fueron de los huidos fuera de España. Especial mención merece Isabel Martínez, ya citada, en cuya casa se solían tener las reuniones de los adeptos a la confesión luterana.

Pero el personaje principal del grupo, por su valía e influencia, fue el doctor Fontano. Los protestantes lo han ensalzado y, como a los demás, lo consideran mártir de la fe. Ellos en 1869 publican, por primera vez y en inglés, el conjunto de todas sus obras. También la Iglesia Metodista Episcopal del Sur las publica, según hemos indicado ya, pero en castellano, en 1902.

5.1. LUTERANISMO DIFUSO

¿Cuáles son en realidad las doctrinas que Constantino ha difundido en sus sermones y en sus escritos? Como hemos podido observar por el análisis del *Beatus vir*, aunque haya sido somero, su estilo es evangélico y, podríamos decir, apasionadamente piadoso. No se puede olvidar la influencia de la corriente erasmista que hubo de tener en Alcalá. Tampoco podemos olvidar sus viajes a Alemania, Flandes e Inglaterra, acompañando al príncipe Felipe. Pudo contactar entonces con elementos, tanto extranjeros como españoles huidos, que le contagiasen sus ideas o le reafirmasen en lo que él venía ya desarrollando en su interior. En la misma Sevilla pudo hacerse con libros de sabor luterano o francamente luteranos.

Nos ayuda a comprender todo esto la composición de su biblioteca, cuya relación de libros figura en el secuestro de sus bienes, que, ante todo, demuestra o revela mucho de la personalidad de su dueño, varón de una sólida formación teológica y de una vastísima cultura humanística, abierta además a las corrientes espirituales de Europa. En ella ocupan lugar central los libros de la Sagrada Escritura, con dos biblias en hebreo, y seis en latín, además de la edición completa de la Políglota Complutense y otros muchos libros sueltos del Antiguo y del Nuevo Testamento, en hebreo algunos y otros en griego. La sección de Santos Padres, aunque luego no suele utilizar sus citas, como hemos visto, es notable y no faltan los principales, como Agustín, Ambrosio, Tertuliano, Jerónimo, Atanasio, Orígenes, etc. Tiene obras teológicas y espirituales de todas las tendencias, que otra vez nos revelan a "un hombre de un insaciable afán de saber, empujado por la inquietud de su espíritu e inmerso de lleno en su época", como dice Wagner. Según era de esperar, tenía todas las obras de Erasmo de Rotterdam y abundancia de sermonarios y comentarios a la Sagrada Escritura, antiguos y modernos.

Es curioso constatar la no existencia en esta biblioteca de los libros importantes de autores heréticos contemporáneos suyos, lo que hace pensar en el posible escondite de los mismos en casa de la viuda Isabel Martínez, lo que Wagner tiene por cierto, dado el desorden en que hallaron la biblioteca los encargados de hacer el secuestro y dado también el hecho de que el argumento principal que esgrimieron los inquisidores para apresar a Constantino fueron los libros encontrados en la casa de esta mujer, entre los que se dice había un manuscrito del mismo Constantino.

Como hemos dicho, las censuras dadas a los libros no hablan sino de un luteranismo un tanto difuso, el cual se percibía también en sus sermones. Más en concreto se nota ese sabor cuando trata del mérito de las buenas obras, de la seguridad de la salvación, que predica abiertamente en el *Beatus vir*, del pecado y de la penitencia. Ya hemos visto que concede la máxima y exclusiva autoridad a la Sagrada Escritura, olvidándose totalmente de la escolástica y del magisterio de la Iglesia.

Quizás lo que más le aproxime al luteranismo es su insistencia en la impotencia radical que tiene el hombre, el cual nada puede con sus solos recursos y necesita angustiosamente de la ayuda del Creador.

5.2 LA PREGUNTA SIGUE EN PIE

La pregunta sigue en pie: ¿Fue Constantino luterano? Hay un dato curioso. En 1559 publica Fray Luis de Granada su *Compendio de Doctrina Cristiana*, en el cual recoge textos de varios autores que habían escrito sobre el mismo tema. Entre ellos, aunque no lo cita, hay textos del doctor Constantino, con lo cual Fray

Luis da a entender que, a pesar de estar Fontano ya bajo proceso inquisitorial en Sevilla, él no duda de su ortodoxia. Además ya en 1554 se habían publicado en Évora *Dos meditaciones para antes y después de la sagrada comunión*, de Fray Luis, añadidas a *Confesión de un pecador*, de Constantino, es decir, en un solo volumen.

El inquisidor Valdés manda imprimir en 1559 su *Índice de libros prohibidos*, entre los cuales se iban a encontrar el famoso *Catecismo* de Carranza y las *Obras* de Constantino, juntamente con alguna obra de Fray Luis de Granada, del maestro Ávila e incluso de San Francisco de Borja. Detrás de esas inclusiones estaba el asesoramiento de otro notable conquense, Melchor Cano, al cual Valdés había comisionado, entre otros, para que censurase los libros de dichos autores, encargo que cumplió afectado como estaba por su sentir, más bien fanático, totalmente contrario a poner en manos del pueblo sencillo las obras de espiritualidad.

Por lo que se refiere a Constantino, la Inquisición seguiría considerándolo hereje. Todavía en el *Índice* de 1640 nos encontramos con esta nota: "Constantino de la Fuente: Autor condenado en sus obras en cualquier lengua, y especialmente *La confesión del Pecador*".

Desde la óptica actual, teniendo en cuenta la confusión de ideas y de corrientes de espiritualidad del siglo XVI español, su modo de predicar y de escribir, es posible que no se le pueda considerar como tal luterano. Como dice Álvaro Huerga: "Que fuese un heterodoxo, nadie, ni la Inquisición misma, lo pudo probar". A pesar de la condena, añadimos.

Salvando las distancias de actitud y comportamiento personal, su predicación no estuvo tan lejos de la del santo maestro Ávila, y además se ha notado su influencia en varios tratados de ascética y mística posteriores, que pasan por ortodoxos. Dice Ángel Alcalá: "Toda comparación es odiosa y la vida y costumbres suyas y las de Ávila no son comparables, pero a la altura de la investigación actual no cabe admitir que las doctrinas del famoso predicador sevillano fuesen precisamente luteranas."

Para terminar veamos lo que escribe Constantino, en la *Suma de Doctrina Cristiana*, sobre la oración: "No es otra cosa que una plática con Dios." Esta plática hace falta "que salga del corazón y que, no sólo con la boca, sino que dentro del ánima tengamos encendida afición, con la cual demos vida a la oración que hacemos... Que nos recojamos para orar y entremos en nuestro retraimiento, y allí, en aquel lugar escondido, nos verá y oirá el Eterno Padre". Conceptos que no parecen estar tan lejos del sentir de Santa Teresa de Jesús, cuando habla de la oración, ni tampoco de las mismas palabras de Cristo.

DIMAS PÉREZ RAMÍREZ
Cuenca, Archivo Diocesano

PENSAMIENTO, VIDA INTELECTUAL Y CENSURA EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Aunque el objetivo de este Seminario haya sido establecer el influjo que la Iglesia tuvo sobre el desarrollo de la literatura hispana, en esta intervención voy a plantear un problema algo más amplio, que espero no se aparte de dicho objetivo. Me toca hablar de censura y de censura Inquisitorial. Una actividad llevada a cabo por una institución sobre cuya naturaleza estrictamente eclesiástica los historiadores se han planteado serias dudas, pero cuya acción sirvió, sin duda, al plan reformador de la Iglesia después de Trento. En este sentido la actividad censoria puede ser considerada un aspecto más de la acción eclesiástica y su estudio puede contribuir a esclarecer el problema de las relaciones entre Iglesia y literatura. Pero aquí no voy a abordar el influjo directo de la censura sobre la literatura, como ha sido hecho por trabajos relativamente recientes¹. Me plantearé otro problema, a saber, cómo la censura de la Inquisición afectó a la producción y a la difusión del pensamiento en general y en consecuencia a su propia evolución. Y para ello huiré de unos planteamientos muy utilizados, aunque creo que ya un poco obsoletos. Aquellos que subrayaban casi exclusivamente la vertiente represiva de la censura, las prohibiciones concretas plasmadas en los Índices, olvidando que no fue ésta su única actividad, pues al mismo tiempo que se promulgaban edictos prohibitorios o Índices de libros prohibidos, se estaban alterando los mecanismos de la producción intelectual y hasta los mismos hábitos académicos. Cosa que consideramos más importante que las meras prohibiciones, porque es lo que contribuyó más decisivamente al anquilosamiento del pensamiento hispano durante el si-

¹ Cfr. A. Matúez, *Literatura e Inquisición en España 1478/1834*. Madrid, Taurus, 1980; M. J. del Río, "Censura inquisitorial y teatro de 1707 a 1819", *Hispania Sacra*, XXXVIII (1986), 279-330.

glo XVII y al distanciamiento que se produjo, también durante este siglo, con respecto al pensamiento europeo².

EL VALOR DE LAS PROHIBICIONES

Es todavía frecuente oír decir que a partir de 1559 la monarquía española cerró sus fronteras a cal y canto y que España inició una trayectoria histórica de espaldas a la realidad europea, despegándose cada vez más del desarrollo que la misma estaba experimentando. Es sin duda ésta una historia fantástica, pero que circula todavía como si de moneda buena y de ley se tratase. Según ella, España, aferrada a su papel de martillo de herejes, se alejó de todo lo que suponía modernización del pensamiento. Se trata de una nueva formulación de una vieja concepción liberal, tesis elaborada en el fragor de los combates contra el antiguo orden social, pero que debe ser definitivamente abandonada por unos planteamientos historiográficos más rigurosos. Según estos planteamientos liberales el desarrollo histórico fue un proceso de afirmación del pensamiento laico frente al religioso, de emancipación con respecto a la tutela de la Iglesia, de enfrentamiento al oscurantismo, al fanatismo y de establecimiento del reino de la libertad. El progreso científico o filosófico sólo fue posible allí donde no fue ahogado por la represión. La idea de que la historia europea de la modernidad fue un proceso de afirmación del poder y del saber laico frente a la Iglesia y el pensamiento religioso, tiene escaso fundamento histórico³. Y su corolario que vincula evolución del pensamiento científico con libertad de expresión es también matizable, desde el momento en que para que tal desarrollo se produzca se exigen otros requisitos, no sólo la libertad de expresión.

En el campo concreto de la actividad censoria la importancia de la acción represiva de la Inquisición ha sido recogida por la teoría de la discontinuidad intelectual formulada por Vicente Lloréns⁴. En efecto, se puede constatar que las obras sobre las que recayeron las prohibiciones de la Inquisición fueron desapareciendo de la circulación e incluso en la actualidad se guardan escasos ejemplares o simplemente ninguno. Es también cierto que los Índices inquisitoriales fueron aumentando de volumen, ya que cada uno de ellos recogía las prohibiciones de los anteriores y añadía otras nuevas. Pero no todo el aumento se debía al crecimiento de las prohibiciones, sino también a los cambios de criterio de los propios

² Esta problemática dio origen a una célebre polémica sobre la ciencia española. Recientemente ha sido valorada por C. Morón Arroyo, "Ciencia, Inquisición, ideología. Temas de nuestro tiempo", *Arbor*, CXXIV (1986), 29-43.

³ Cfr. J. Chiffolleau, B. Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État Moderne. Premier bilan*, en J.-Ph. Genet, B. Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*. Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 295-309.

⁴ V. Lloréns, "Los Índices inquisitoriales y la discontinuidad española. (Religión, arabismo y hebraísmo)", *Bol. Real Acad. Historia*, 174 (1977), 122-139.

censores, cambio que afectaba tanto a los aspectos puramente formales de los Índices,⁵ como a planteamientos doctrinales o ideológicos. Por otra parte, la periodicidad de su publicación se mantuvo más o menos estable dentro de su aleatoriedad. Se promulgaron Índices en 1559, 1583-84, 1612, 1632, 1640, 1707, 1747 y 1790. Aparentemente hubo un período en el cual el celo censor de la Inquisición se acentuó y en el corto intervalo de ocho años se promulgaron dos Índices, el de 1632 y el de 1640. Menéndez Pelayo atribuyó la promulgación de dos catálogos en tan corto espacio de tiempo al rigor del Inquisidor General Antonio Sotomayor⁶. Pero no se trataba de celo ni de rigor, sino de descontento de frailes. El Índice de 1640 se promulgó para corregir al anterior, que fue criticado severamente. Un dominico de Toledo abrió el fuego con un memorial que alcanzó cierta difusión y fue seguido por otros frailes que encontraron en el Índice a algunos de sus ilustres predecesores en la orden.

La idea de que las prohibiciones de los Índices explican el distanciamiento del pensamiento hispano con respecto al europeo es bastante criticable. Supone dar un valor excesivo a los mismos en cuanto instrumentos de la actividad censoria de la Inquisición. Además de prohibir libros mediante Índices, la Inquisición promulgaba con mucha más frecuencia edictos prohibitorios, cuyo contenido era luego incluido en los Índices. No solamente eso. Parece que la Inquisición acumulaba un cierto retraso en las prohibiciones. De las prohibiciones del siglo XVI cabe deducir que la gran mayoría de las obras, al ser prohibidas, llevaban circulando entre tres y cinco años y que no era infrecuente que llevaran seis años o más⁷. Períodos de tiempo suficiente, en todo caso, para que las ideas contenidas en tales libros se hubieran difundido. Y en último término la Inquisición se vio desbordada por la producción de libros, especialmente por la que se realizaba en las prensas extranjeras. De ahí la necesidad que tuvo de establecer un territorio de lo prohibido que comprendiese no sólo obras concretas, sino autores u obras sospechosas de contener errores o de favorecerles al menos. De ahí que la Inquisición estableciese unos criterios censorios diversos y poco rigurosos, como luego veremos. De ahí también la necesidad de estigmatizar autores concretos, aunque no siempre tuviese razones para censurar completamente su pensamiento. Un buen ejemplo de esto es lo que sucedió con las principales obras de Maquiavelo, un autor que fue incluido en el Índice de 1583 con todas sus obras prohibidas. Pocos meses después de la promulgación del catálogo el duque de Sesa pedía autorización para financiar una traducción y edición de tales obras, convenientemente expurgadas y puestas a nombre de otro autor por si el de Maquiavelo no convenía

⁵ P. ej. el índice de 1632 incluía escuetas biografías de los autores considerados herejes.

⁶ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols., 3.ª ed. Madrid, Editorial Católica, 1978. II, pág. 303.

⁷ V. Pinto Crespo, *Inquisición, control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid, Taurus, 1983, págs. 296-97.

que circulase. El Inquisidor General dio autorización para que se llevase a cabo la traducción⁸, lo que no deja de sorprender ante la creciente hostilidad que la persona y obra de Maquiavelo estaban suscitando en toda Europa, y no sólo en el campo católico.

Las prohibiciones inquisitoriales, cabe deducir de todo esto, no cerraban completamente las puertas a la difusión de ideas o autores en su opinión censurables. Y también que la actividad censoria consistió en algo más complejo que prohibir obras o elaborar Índices. Sin embargo, determinadas obras desaparecieron de la circulación, otras como las de los disidentes hispanos de mediados del XVI, que tuvieron que exiliarse, no pudieron circular por España hasta el siglo XIX y se agotaron determinadas corrientes de pensamiento o escuelas pujantes en el siglo XVI, tales como el humanismo, el hebraísmo salmantino o el arabismo⁹. Que la Inquisición contribuyó a ello es indudable. Que fuese gracias a su sola acción prohibitoria, es más que dudoso. La Inquisición, mediante la actividad censoria, contribuyó decisivamente a cambiar el clima intelectual del siglo XVI, no tanto por las prohibiciones, sino porque su actividad incidía directamente sobre las condiciones de producción y difusión intelectual y porque los mismos hábitos académicos fueron cambiando al compás de la presión inquisitorial, pero también de los intereses sociales, políticos y religiosos que fueron anidando en las universidades y colegios. La participación de las universidades de Salamanca y Alcalá en la actividad censoria fue importante durante el siglo XVI y esto puede expresar tanto colaboración como coerción, pero en todo caso es indicativo del desarrollo de un clima intelectual en el cual tendían a fundirse los valores propugnados por la Inquisición y los aceptados por la Academia.

INCIDENCIA MATERIAL DE LA CENSURA

En otro lugar¹⁰ he escrito ya sobre la incidencia de la censura en relación con los mecanismos de producción y difusión intelectual. Y estos serían los efectos más notables de la censura inquisitorial, la alteración de tales mecanismos de

⁸ "Muchos hombres principales y de cualidad sienten la falta de las obras de Nicolao Maquiavelo, que se han prohibido en el nuevo índice y catálogo que se ha publicado. Y particularmente los libros que se intitulan *Discursos, Príncipe, Diálogos del arte de la guerra y Historia de la República de Florencia*, dirigidas a la buena memoria de León X. Y por tratar en los dichos libros materias de estado y gobierno, en tiempo de paz y guerra, con mucha curiosidad y erudición y aunque en ellas hay algunos errores y cosas impías, malsonantes y otras de mucha curiosidad y aprovechamiento. Y las que no son tales se pueden fácilmente expurgar, enmendar y corregir y aun traducirse los dichos libros de lengua italiana en vulgar castellana y imprimirse con nombre de otro autor no conviniendo que anden en el de dicho Nicolao Maquiavelo". (s. f.) Recibido en Madrid a 9 de noviembre de 1584. *AHN* Inq. leg. 4436, exp. 4; Cfr. asimismo V. Pinto, "Nuevas perspectivas sobre el contenido de los Índices inquisitoriales hispanos del siglo XVI", *Hispania Sacra*, XXXIII (1981), 633.

⁹ V. Llorens, *o. c.*, pág. 130 ss.

¹⁰ V. Pinto, "Thought control in Spain", en S. Haliczler, *Inquisition and Society in Early Modern Europe*. London, Croom Helm, 1987, pp. 171-188.

producción y difusión. Es sabido que la Inquisición cuando desarrolló a mediados del XVI un aparato de control que habría de durar hasta el XVIII, estableció los medios para controlar los impresos desde que se encontraban en las prensas hasta el momento que llegaban a las manos del lector. El establecimiento de estos controles trataba de hacer frente, en primer lugar, a la importancia que en un siglo escaso había adquirido la imprenta y, en segundo lugar, a la sabia utilización que los reformadores habían hecho de los impresos al servicio de su revuelta religiosa¹¹. Pero los efectos de tales controles desbordaron aquellos objetivos y tuvieron un influjo sobre el objeto libro y sobre las condiciones de su producción y distribución. Y además no era suficiente el control de las obras. Se necesitaban criterios doctrinales para establecer el límite entre la ortodoxia y la heterodoxia. Por esta nueva vía la actividad censoria desbordó la mera faceta prohibitoria y entró en el juego de lo académico y lo intelectual.

Los controles inquisitoriales supusieron de hecho una injerencia en el mercado del libro. Las prohibiciones suponían, a veces, importantes pérdidas para impresores y libreros, sobre todo cuando afectaban a obras impresas en España. La revisión de las balas de libros en los puertos de mar o en las fronteras, llevada a cabo por los comisarios inquisitoriales, contribuía al deterioro de las obras, ya que frecuentemente venían sin encuadernar y quedaban expuestas a la humedad ambiental. Las librerías y bibliotecas eran revisadas con cierta periodicidad y necesariamente cuando se promulgaba algún Índice de libros prohibidos. Una acordada de 1605 establecía que los libreros debían llevar un registro de los libros vendidos y de sus compradores, lo cual levantó lógicamente algunas protestas¹². El registro de los libros vendidos podía disuadir a los compradores ante el temor de figurar en una lista que después iba a parar a las manos de los inquisidores¹³. Los transgresores de las disposiciones o prohibiciones inquisitoriales se exponían a la excomunión. La acordada de 1605 antes citada acaba así: "... mandando que todos los mercaderes libreros e impresores y demás personas que en libros tratan, guarden y cumplan todo lo susodicho so pena de excomunión mayor, perdimiento de todos los libros y de doscientos ducados para gastos del Santo Oficio y que serán castigados los que inobedientes fueren..."¹⁴. Las penas establecidas

¹¹ Cfr. M. Lowry, *The World of Aldus Manutius. Business and Scholarship in Renaissance Venice*. Oxford, Basil Blackwell, 1979; M. Lutero, *Obras*, ed. y trd. T. Egido. Salamanca, Sígueme, 1976; P. F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*. Princeton, U. P., 1977.

¹² *AHN* Inq. lib. 1233, f. 37.

¹³ Los libreros de Zaragoza esgrimieron esta razón contra la disposición inquisitorial: "Lo primero, el preguntar a los compradores sus nombres y decirles se hace por mandato de Vuestras Señorías, es ocasión de que se escandalicen y cada uno entienda se veda aquel libro que lleva. Y pagado el dinero le tornan a pedir y dejan el libro y no lo compran. Y así cesa el negociar y no podremos pagar a las personas a quien debemos. Y faltaríamos a nuestro créditos". Zaragoza, 24 de enero de 1606. *AHN* Inq. lib. 790, f. 91.

¹⁴ *AHN* Inq. lib. 1233, f. 38.

por la Inquisición convertían al libro en una especie de objeto totémico, portador de maleficios penales. Por su parte los censores y tratadistas del derecho inquisitorial consideraban al libro como un "hereje mudo" y un predicador asiduo, pues los libros tenían la virtualidad de transmitir su mensaje perpetuamente, de manera mucho más eficaz que las palabras y aun después de que se hubiese podido silenciar por la muerte o el castigo la voz de los herejes¹⁵. Esta actitud ante el objeto libro consiguió que las delaciones de obras sospechosas partiesen de todos aquellos ámbitos en los cuales el libro se desenvolvía. Es decir, logró inculcar una actitud de desconfianza en todos aquellos lugares en los cuales el libro debía haber sido un medio natural de transmisión de ideas¹⁶. Estas injerencias y las actitudes generadas por ellas también se dieron en otros lugares donde hubo censura, como puede ser por ejemplo en el caso de Italia en la segunda mitad del XVI¹⁷.

CRITERIOS EXTERNOS Y FLEXIBLES

Una actitud de desconfianza como la descrita produjo un efecto paradójico en los censores, la dificultad de determinar con precisión el territorio de lo prohibido. Porque además de los libros que aparecían particularmente recogidos en edictos o Índices, otras muchas obras estaban incluidas en las prohibiciones inquisitoriales, bien porque fueran obras potencialmente portadores de ideas heterodoxas, bien porque estuviesen escritas en lenguas romances, bien porque hubiesen visto la luz en alguno de los países en los cuales la "herejía" había prendido con facilidad. A finales del siglo XVI lo prohibido se extendía a lo herético en sentido estricto, pero además a lo reprobado y a lo sospechoso. De ahí la necesidad de establecer criterios censorios y de ahí también la necesidad de afinar los medios mediante los cuales se difundían las prohibiciones de la Inquisición.

En sentido estricto las obras objeto de censura hubieran sido las que contenían errores o herejías; pero a veces no resultaba fácil detectar tales cosas o inter-

¹⁵ D. Simancas, *Institutiones catholicae*. Vallisoleti, Ex off. Aegidy de Colonia, 1552. f. 175.

¹⁶ Esto es lo que escribía alguien al Inquisidor General: "La obligación que en general y en particular tenemos todos a nuestra Santa Fe Católica, me ha dado atrevimiento a servir a V. S. Ilma. estos renglones como a Padre de la República Cristiana, a quien principalmente toca el conocimiento y defensa de las cosas della. Habiendo yo sido aficionado a leer libros y viendo los tiempos tan peligrosos, como por nuestros pecados están, he procurado leerlos con todo el recato que he podido, para ver si hallaba en ellos alguna cosa errónea o malsonante o indigna de orejas cristianas y advertir de ello. La cual atención y recato me ha obligado a tener más de aquí adelante un librito francés que los rvdos. sres. inquisidores de Granada me mandaron ver, intitulado *Doctrina Cristiana*, siendo la perversa de Calvino, que en Génova y toda Francia se enseña. Del cual saqué no sé cuántos pliegos de herejías y errores notabilísimos, como ya aquellos sres. habrán dado parte dello a V. S. Ilma. y al Consejo de la Santa Inquisición." BNM, Mss. 892, f. 194.

¹⁷ A. Rotondo, *La censura ecclesiastica e la cultura*, en *Storia d'Italia*. Turin, Giulio Einaudi, 1973, II, pág. 1406 ss.

pretar el sentido correcto de determinadas afirmaciones ambiguas. O simplemente, a juicio de los censores, no convenía que circulase cierto tipo de obras. Cuando alguna de estas cosas sucedía se tenía que recurrir a síntomas externos para ver si tal obra incurría en las prohibiciones. El recurso frecuente a estos síntomas convirtió en criterios de censura el juicio y la valoración de esos aspectos externos. El autor, el lugar de edición o la ausencia de tales datos, la lengua en la que estaba escrita la obra, la terminología o el argot utilizados en la misma, su propia naturaleza, eran los aspectos que con cierta frecuencia permitían saber si dicha obra estaba dentro de lo prohibido o no.

El autor era un elemento decisivo. Si se trataba de un autor hereje, se aclaraba el sentido de aquellas afirmaciones que podían tener o bien una interpretación católica o bien una interpretación heterodoxa. La autoría permitía descalificar una obra. Las prohibiciones inquisitoriales eran precisas, estaban prohibidas todas las obras de los herejes. El Índice de 1583 estableció una distinción entre los simples herejes y los padres de herejías —heresiarcas—. De éstos se prohibieron absolutamente todas sus obras, mientras que de los otros se permitían circular las que no tratasen de temas religiosos. Cuando los calificadores se enfrentaban a una obra, era suficiente que incluyesen al autor entre los herejes para proponer que esa obra fuese prohibida.

Aquellas obras que eran publicadas sin autor o pie de imprenta también estaban prohibidas. El lugar de edición era, sobre todo, un dato importante. Los censores tenían claro que la herejía venía de fuera y especialmente de aquellos países como Alemania, Suiza u Holanda, en los cuales había tenido una mayor implantación la Reforma. Las obras impresas allí eran sospechosas de contener errores solamente por ello. La lengua en la cual estaban escritas también era un factor importante. Determinadas obras podían circular en latín, pero no en lenguas romances, porque se suponía que sus doctrinas podían ser entendidas correctamente por los expertos, pero no por el vulgo. La oposición a que determinadas doctrinas circularan en lengua vulgar tenía que ver con el proceso de sacralización reforzado a partir de Trento y con la propia idea de que los revoltosos habían utilizado estas lenguas para difundir más fácil y ampliamente sus ideas.

El olor a herejía. Cuando no bastaban los indicios anteriores, los censores podían encontrar otros, fiados de su instinto de olfateadores de herejías. La terminología, el argot de las obras podía llevar a la conclusión de que el autor de una obra era hereje, porque su lenguaje olía a lenguaje de herejes. “Digo, que este libro se debe prohibir, lo primero, porque el lenguaje eclesiástico no le cabe en la boca.... A los católicos los llama emisarios, habiendo dicho que el Papa León había enviado muchos predicadores por toda Alemania a predicar unas bulas. Y a estos tales predicadores llama emisarios. Y como la palabra emisario significa, no sólo descubridores del campo, sino espías para calumniar y aun acecha-

dores para hurtar, y asimismo caballos garañones, pienso que este autor, con espíritu herético, usó de este lenguaje, para notar a los predicadores católicos que predicaban bulas, de calumniadores y ladrones y lujuriosos¹⁸.

Finalmente, algunas obras podían incurrir en prohibiciones por su propia naturaleza, como sucedía con las ediciones de la Biblia en lenguas vulgares, o con aquellas obras que contenían fragmentos traducidos de la misma, epístolas o evangelios, como era el caso de muchos libros de horas y de devoción, que tanta divulgación habían tenido antes de los conflictos religiosos y de que actuase la censura. Otras, como las ediciones de los autores clásicos o de Padres de la Iglesia, eran objeto de una especial vigilancia, porque en los comentarios y notas podían introducirse errores.

Se trataba de todo un conjunto de criterios, la mayoría de los cuales eran formales y externos. Pero ellos permitían emitir juicios sobre las obras y convertían a los censores en guardianes de la ortodoxia, aunque la utilización de estos criterios fuese bastante flexible debido a la variedad de medios y de obras en las que se podía difundir el pensamiento. Y debido a esto, los aspectos de tipo formal podían ser los decisivos a la hora de valorar los escritos y ello permitió a la censura jugar el papel que fue adquiriendo sobre todo en el siglo XVII, momento en el cual se empezó a inmiscuir en los problemas de escuela y contribuyó a la fosilización de las universidades.

Uno de los lugares en los que más claramente se puede ver la peculiar actuación de los censores, es en su actuación sobre las obras de tipo científico. Diversos historiadores de la ciencia, como Khun, Butterfield, Hall o López Piñero, han puesto de manifiesto el cúmulo de conflictos, intelectuales o de otro tipo, que generó el desarrollo histórico del pensamiento científico. Renovación de paradigmas, definición de un nuevo universo conceptual, cuestionamiento de principios heredados o tensiones sociales, son algunos de ellos. El censor entraba en ellos y alteraba sus difíciles equilibrios y reorientaba las tensiones. Introducía un conflicto adicional, pero desde unos principios y una cosmovisión peculiar, que acrecentaba los problemas y distorsionaba su desarrollo, precisamente porque el censor partía de una ortodoxia que debería haber cambiado, pero que se convirtió en pieza inamovible. Este elemento referencial de la ortodoxia y la peculiar concepción de la jerarquización de la ciencia que daba la primacía a la Teología, fundamentaba su intervención y mediación en unos problemas para los que no tenía preparación y justificaba que pudiera emitir un veredicto sobre autores u obras científicas sin entrar en las materias concretas y únicamente guiado por los síntomas externos que constituían los criterios censoriales.

Si nos fijamos en los autores de obras de tipo científico que fueron incluidos en los Índices del XVI con todas sus obras prohibidas (autores de primera clase),

¹⁸ *AHN* Inq. leg. 4427, exp. 4.

constatamos que el 74 por 100 de ellos eran alemanes o suizos y de religión protestante¹⁹. Y aunque sus repercusiones fueron negativas para la difusión de sus obras de ciencia, fueron incluidos en los Índices no por ellas, sino por el país de que eran naturales y por su condición de protestantes. En los Índices del XVII aumentaron las prohibiciones y se reforzaron estos criterios censoriales. De ahí que la evolución de las prohibiciones no tenga que ver propiamente con el desarrollo del pensamiento científico, sino con el endurecimiento de los censores ante los revoltosos religiosos. Más de la mitad de las prohibiciones de los siglos XVI y XVII se concentraron en un periodo de tiempo de cuarenta años (1580-1620). Científicos como Kepler o Brahe no tuvieron problemas con la censura hasta 1632²⁰.

Los censores no juzgaban los contenidos científicos, sino el credo religioso de los autores. Pero en algunos casos se oponían a los nuevos principios de filosofía natural, porque ellos seguían anclados en la tradición aristotélico-tomista o porque interpretaban la Biblia en su sentido literal y la nueva ciencia se basaba en unos presupuestos antropológicos o filosóficos que se apartaban de ella. No es extraño, por tanto, que la medicina y la astrología judiciaria fuesen las actividades científicas a las que los censores honrasen con más prohibiciones²¹.

La censura inquisitorial se fue endureciendo en sintonía con un clima que desde mediados del siglo XVI fue cambiando hacia posturas más rigoristas. En España, a la radicalización generalizada de las posturas religiosas con el consiguiente endurecimiento de las opciones ideológicas se unieron factores de tipo político y socioeconómico debido al papel hegemónico que en el concierto europeo le correspondió a la monarquía filipina. El cambio de todos estos factores dificultó el desarrollo del pensamiento científico y abrió una primera brecha entre el pensamiento científico hispano y el pensamiento europeo. Pero la crisis se agudizó y cambió de signo en las primeras décadas del siglo XVII. Los censores empezaron a entrar finalmente en materia. Censuraron obras y autores guiados por su discrepancia con los contenidos científicos y no por las sospechas y los síntomas anteriores. Las prohibiciones aumentaron considerablemente en los Índices del XVII y el pensamiento científico hispano empezó a anquilosarse²², en correspondencia con el anquilosamiento de la producción intelectual. El cambio de actitud de los censores no se debió a su mayor preparación en el campo de las ciencias, sino al nuevo papel de mediadora de la producción intelectual

¹⁹ J. Pardo Tomás, "Obras y autores científicos en los Índices inquisitoriales españoles del siglo XVI (1559, 1583 y 1584)", *Studia*, n.º 10 (1983), 244-245.

²⁰ J. Pardo Tomás, *Ciencia europea y censura inquisitorial europea (1559-1707)*, 3 vols. (Tesis doctoral). Valencia, 1986, págs. 929 y 1017.

²¹ Pardo Tomás, *o. c.*, pág. 916.

²² J. M. López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona, Labor, 1979. págs. 373-374.

que fue adquiriendo la censura. Al fin y al cabo la censura había contribuido a fijar una peculiar cosmovisión con la que comulgaban gran parte de los sectores académicos, pero expresada en una terminología que en cierto modo se había hecho común²³. Durante las primeras décadas del XVII la actividad censoria se polarizó en la defensa y difusión de esta cosmovisión, como puede verse en el nuevo carácter que adquirieron los Índices y en el nuevo papel de los calificadores.

LOS CAMBIOS DEL XVII

Durante el siglo XVI la colaboración de las instituciones de enseñanza con la Inquisición fue bastante regular. En el siglo XVII la Inquisición prefirió hechar mano de sus propios calificadores para las tareas de censura. El cargo de calificador del Santo Oficio se hizo muy apetecible, principalmente para los frailes, y las peticiones para serlo inundaron los distintos tribunales locales. Ante ello la institución se vio obligada a principios del XVII a concretar las exigencias para serlo y a perfilar el modelo de calificador. Debían ser mayores de cuarenta años (cuarenta y cinco a partir de 1627), doctos, virtuosos, prudentes y versados en teología escolástica²⁴. Como estas exigencias tampoco desalentaban a los peticionarios; se limitó a ocho el número de calificadores por tribunal y se intentó que las diferentes órdenes religiosas tuvieran un número similar. Pero ni la limitación numérica ni la distribución fueron efectivas. El número de calificadores rebasó sobradamente el límite impuesto por la Inquisición y dominicos y jesuitas predominaron sobre los otros frailes.

En la tercera década del XVII el número de calificadores era tan abundante que podemos afirmar que la gran mayoría no calificó obras o proposiciones casi nunca. Eran calificadores, pero raramente ejercieron como tales, porque la propia Inquisición encomendaba sus tareas a los que más confianza le daban. Cabe preguntarse si tenía algún sentido la existencia de tantos calificadores. Y efectivamente la tenía. En primer lugar, porque a través de ellos la Inquisición enraizaba con diferentes medios sociales o intelectuales. Y en segundo lugar, porque esos estériles calificadores servían al menos como instrumentos de control y difusión de las prohibiciones inquisitoriales. Servían como difusores, incluso en ámbitos extraacadémicos y a través de la predicación, de la cosmovisión que se había montado en torno a la actividad censoria, sobre todo cuando ésta se con-

²³ Así por ejemplo, Quevedo expresaba su antisemitismo en una terminología estereotipada, que era común en los tratados de derecho inquisitorial. Cfr. J. Caminero, "Formas de antisemitismo en la obra de Quevedo", *Letras de Deusto*, X, n.º 20 (1980), 5-56.

²⁴ *AHN* Inq. lib. 497, f. 277; lib. 497, f. 297; lib. 1233, f. 256.

virtió en mediadora de la producción intelectual, tal como puede apreciarse, en los Índices del XVII.

Los Índices de 1612 y de 1632, aparte de aumentar considerablemente las prohibiciones con respecto a los del XVI, introdujeron cambios formales, algunos de los cuales tienen un gran significado. El de 1612 adoptó el criterio, común en los Índices romanos, de dividir a los autores en tres clases, según el número de obras de los mismos que estuviesen comprendidas en las prohibiciones. El de 1632, aparte de las reglas, recogió unas indicaciones sobre la interpretación de las prohibiciones e incluyó escuetos datos —nacionalidad y creencia— sobre los autores que tenían todas sus obras prohibidas. Así se ponía más de relieve el carácter informativo y no sólo prohibitivo de los Índices. Los Índices no sólo precisaban el territorio de lo prohibido, sino que informaban sobre la compleja realidad de la heterodoxia.

El Índice de 1632 introdujo otro cambio significativo. En lugar de separar el índice prohibitorio del expurgatorio, juntó ambos. Con ello no hizo sino sancionar el nuevo sentido del expurgatorio. Concebido inicialmente para librar ciertas obras de una prohibición completa, ahora permite colocar en el Índice ciertas obras y autores que nunca hubieran sido puestos en él por ser de probada ortodoxia. Autores como Cayetano, Tomás Moro, Alfonso de Castro, Francisco de Vitoria o Suárez, por mencionar sólo a los más conocidos, aparecen en estos índices del XVII. Se imponía así la opinión de los censores más rigoristas, que eran partidarios de que en los Índices se recogiesen todas las proposiciones censurables, aunque fuesen de autores católicos. Podía tratarse incluso de proposiciones aceptables cuando vivían sus autores, pero posteriormente descalificadas por el pensamiento teológico. De esta forma vemos cómo la censura empieza a mediatizar de manera más decisiva la producción intelectual, al descender a las polémicas de escuela, pervirtiendo los propios hábitos intelectuales, al contraponer la autoridad institucional a la *auctoritas* académica. Esta nueva orientación de la actividad censoria encajaba en una estrategia más amplia, la de interferir la dinámica de la producción del pensamiento e incluso la de participar en la estrategia moral y religiosa surgida de Trento.

Los criterios censoriales y la nueva función de la censura amparaban a los censores en su pretensión de ser jueces en todos los campos de la producción intelectual. Para ello no dudaban en opinar sobre las cosas desde fuera o inmiscuirse en materias que no les correspondían. Es la misma actitud que aplicaron a las obras literarias. Éstos son algunos juicios de la comisión que se creó para revisar el catálogo de 1632, tan ásperamente contestado por los frailes. A propósito de una serie de antologías de poetas alemanes, belgas y franceses escribieron:

“Estos libros contienen una colección de poesías, o todas o las más, de autores herejes, las más de ellas heréticas, satíricas, lascivas o en alabanza y honra de los sectarios de estos tiempos. Y aunque se ha puesto gran cuidado en expurgar estos libros y se ha quita-

do mucho, con todo ha parecido representar a V. A. el peligro que tiene, en particular la permisión de estos libros, aún así expurgados y la poca o ninguna utilidad que de ellos se sigue. Porque la utilidad sólo se reduce a tener copia de cuatro poesías más o menos, que siendo de autores herejes y ellas en sí de tan poca importancia, habiendo tantos y tan ilustres poetas, así antiguos gentiles, como modernos o cristianos, es materia poco considerable para hacer gracia a autores herejes de que se permitan en una república tan católica sus obras. El peligro es grande y excede sin comparación esta tan pequeña utilidad”²⁵.

Esta misma comisión reconocía que no era misión suya vigilar las costumbres, pero esto opinaban sobre las comedias y no tanto por sus contenidos, como por sus efectos:

“Y como los (libros) de comedias con la sutileza y galantería con que se escriben y la suavidad del verso y poesía tienen tanto atractivo y gusto en los mismos enredos que tratan, es increíble el daño que hacen informando los ánimos de los primeros años y inclinándolos a tan peligrosas materias. Y como el título de comedias trae consigo la permisión de lo poético y elegante, andan en todo género de gente. Con éstas se enseñan las doncellas en sus casas, aprenden los niños, se entretienen los mayores y aun a la más retirada clausura de religiosos y religiosas y de otras personas, que por sus impedimentos no pueden frecuentar las comedias, penetran y todo lo contaminan, dando a beber su veneno a todas partes y a todos los tiempos. Y aún hace más daño un libro de estos por la frecuencia con que se lee, que la representación misma de las comedias, que ni a todos tiempos, ni a todas personas es cómodo el verlos. Y cuando con la prohibición de estos libros se pusiera moderación en las comedias, se hiciera un gran servicio a Dios, reduciéndolas a que no fuesen de semejantes materias y exprofeso y principalmente tratan de amores y enredos lascivos.

Y entre otras cosas representa la junta a V. A. la indecencia que tiene el componer sacerdotes o religiosos semejantes comedias, lo cual es tan ajeno a su estado y de tanta desedificación para los seglares como se deja entender...

Y así, porque más efectivamente se ataje este mal, ha parecido a la junta proponer a V. A. que las comedias ya impresas, cuyo principal argumento y materia son las cosas de amores y enredos lascivos, por lo que tienen de enseñanza y peligro de corrupción en las buenas costumbres, se prohíban... Y los manuscritos que se componen para representar mande V. A. que con todo rigor y sin excepción se execute lo que muy ordinario se hace de que ninguna de nuevo se represente, sin que la mande ver primero el Santo Oficio y con aprobación suya y no de otra manera se pueda representar, con que ni las cosas lascivas saldrán a lo público, ni los que componen comedias se atreverán de aquí adelante a hacerlas en esta materia...”²⁶.

VIRGILIO PINTO
Universidad Autónoma de Madrid

²⁵ *AHN* Inq. leg. 4435, exp. 7, fol. 106.

²⁶ *Ibidem*, f. 105; sobre el problema de la licitud del teatro, cfr. A. García Berrio, *Intolerancia de poder y protesta popular en el Siglo de Oro: los debates sobre la licitud moral del teatro*. Málaga, Universidad, 1978.

PECAR EN EL VESTIR: DEL PÚLPITO A LA SÁTIRA

Autores religiosos y seculares coincidieron desde la Edad Media en la crítica de determinados usos humanos que en ciertos casos llegaron a convertirse en tópicos literarios tan recurrentes en el coloquio como en el sermón. El vicio del juego, la gula y los banquetes de clérigos son sólo algunos de los ejemplos más significativos. Y es obvio que sólo un estudio comparativo de tratados morales, manuales de confesores y textos satíricos varios en prosa y verso puede mostrar si las censuras se corresponden, si se orientan o no del mismo modo, y, sobre todo, si se expresan o no con similar retórica. La reprensión del exceso en el vestir de hombres y mujeres es un campo de análisis especialmente revelador de la influencia que una situación histórica puede tener en la concepción de un “pecado” dentro de la moral y la literatura, según se deduce de una sugerente relación de datos.

Basada en San Agustín, hay toda una tradición de sermones que condenan el afán de engalanarse a través de razones ético-religiosas muy uniformes, que resulta fácil concretar y ordenar, como seguidamente veremos¹. Numerosos frailes durante todo el siglo XVI recriminarán la preocupación por los vestidos, no sólo en confesionales (ya el famoso de Alonso de Madrigal o la *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada, de 1556), sino en tratados específicos sobre el particu-

¹ “... Por esto dize *San Agustín* que si alguno se gloria por estar bien vestido piense que es como el tiñoso que se precia del caxquete que trae por la tiña, y por tanto nosotros tenemos necesidad de vestiduras por la tiña del pecado, ca antes del pecado desnudos estavan los padres primeros y no avían empacho.” (Fray Francisco de Osuna, *Norte de los estados*, Sevilla, Bartolomé Pérez, 1531, fol. 121 v.). “... Ansi dixo *San Agustín* que nuestro vestido deve ser honesto, no superfluo, limpio y bien adereçado, ni muy noble, ni muy vil. (...) Con muy justa razón se condena el excesivo y costoso vestido, pues es cierto que no se haze sino *por pompa y vanagloria del mundo*, pues ninguno se viste sumptuosamente en parte donde no tiene que parecer ni ser visto, sino quando sale y se demuestra ante mucha gente para ser reverenciado y estimado más que otros...” (Fray Diego de Yepes, *Discursos de varia historia*, Toledo, 1592, disc. XXVI, fol. 172 v.).

lar: desde el pionero de Fray Hernando de Talavera a fines del XV², que Bartolomé Jiménez Patón actualizó en el siglo XVII con el título *Reforma de trages* (Baeza, 1638), hasta la *Reprobación de trages* de Fray Tomás de Trujillo (Estella, 1563), cuya iniciativa al escribirlo coincide curiosamente con la de otros muchos autores coetáneos.

Paralelamente, y a partir de las primeras décadas del siglo, son muy variados los textos literarios que satirizan —en mayor o menor grado de severidad— este vicio que algunos consideran típicamente español³. Los coloquios, tanto en prosa como en verso, tienen la hegemonía de tal crítica. En algunos, es sólo un motivo más de sátira social, como en el *Aula de cortesanos* de Cristóbal de Castillejo y la *Murmuración de vicios* de Antonio de Segovia, ambos de 1547, o los *Diálogos de philosophía natural y moral* de Pedro de Mercado (Granada, 1558). Pero en otros es el centro de todo un diálogo, como el que Antonio de Torquemada incluye en sus *Coloquios satíricos*: “Coloquio que trata de la *desorden* que en este tiempo se tiene en los vestidos y cuán necesario sería poner *remedio* en ello”⁴. Este título contiene una idea fundamental (la necesidad de remediar un desorden) que coincide plenamente con las formulaciones de muchas pragmáticas coetáneas dictadas por Carlos V —y después por Felipe II—, sobre todo a partir de las Cortes de Valladolid de 1537⁵.

En relación a esto, nos encontramos el tercer dato importante, y es que la historia económica española de aquel periodo revela que el asunto de los vestidos llegó a ser un auténtico problema nacional, integrado en otro más general y de alcance europeo: el del desarrollo del lujo⁶. La proliferación de cambios vertigi-

² El título completo del tratado del primer arzobispo de Granada es: *De vestir y de calzar. Tractado provechoso que demuestra cómo en el vestir e calzar comúnmente se cometen muchos pecados y aun también en el comer y en el beber*. Citaré por la ed. de la N.B.A.E., tomo 16, pp. 57-78.

³ Para el moralista Alejo Venegas “el exceso de los trajes” era el primer vicio que traía perdido el reino “por exceder extraordinariamente al caudal ordinario de la renta o hacienda”, ya que engendra “ordinarias trapazas y pleitos por cuya causa están las ciudades afianzadas”. *Agonía del tránsito de la muerte* (Toledo, 1537), cap. XV, ed. de N.B.A.E., tomo 16 (*Escritores místicos españoles*, I), p. 174. Compruébese la coincidencia con los comentarios del beato Juan de Ávila, Fray Tomás de Trujillo y Jiménez Patón, *infra*, nota 27.

⁴ Mondoñedo, Agustín de Paz, 1553, fol. C r.

⁵ Así comienza el capítulo correspondiente de las citadas Cortes: “Bien sabéys y a todos es notorio cómo los Reyes Católicos (...), queriendo *remediar el desorden y el exceso que en los trages y vestidos en sus tiempos avla* mandaron hazer ciertas leyes...” “Declaración de la pragmática que su Magestad (...) mandó hazer en las Cortes (...) de Valladolid el año de mill y quinientos y treynta e siete, acerca de los trages y vestidos de sus súbditos e vasallos”, *Pragmáticas de Valladolid*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1538. Véanse también, por ejemplo, *Las premáticas que su Magestad ha mandado hazer en este año de mil y quinientos y cinquenta y dos para remedio de las grandes carestías y desórdenes que avla en estos reinos...*, Alcalá de Henares, 1557.

⁶ Cfr., entre otras, la obra de Sempere y Guarinos, *Historia del lujo y de las leyes suntuarias de España*, Madrid, Imprenta Real, 1788, 2 vols.; W. Sombart, *Lujo y capitalismo*, Madrid, “Revista de Occidente”, 1928; R. Carande, *Carlos V y sus banqueros. La hacienda real de Castilla*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1949, y J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, “Revista de Occidente”, 1972, vol. II.

nosos en la moda desde la llegada del Emperador⁷, el gasto generalizado en tejidos y adornos antes reservados a una minoría, y los intentos fracasados del gobierno por controlar tales excesos dieron lugar a sucesivas e insistentes pragmáticas que justifican cada uno de los comentarios que se encuentran en los textos literarios de la época. Dicho en otros términos, el contexto histórico nos confirma que el tema afectó a todos los estamentos y condiciones sociales, puesto que predicadores, legisladores y escritores varios se ocuparon de resaltar la necesidad de una solución de alcance general. Sin embargo, parece lógico suponer que algunas diferencias notables se darían entre los argumentos dictados por la Iglesia y los formulados en la literatura profana sobre el vestir, que corrían tan paralelos a las preocupaciones de los procuradores en cortes. Las notas que siguen pretenden comparar brevemente las principales razones morales y económicas que confluyen en diversos tipos de textos, para justificar finalmente un cambio de interés que se deduce del cotejo⁸.

En el origen de la reprobación religiosa de los vestidos costosos está el desprecio ascético de los bienes temporales efímeros que atañen al cuerpo⁹; pero, sobre todo, la idea de que cultivar la apariencia es de mal cristiano, pues la virtud es interna y no requiere lujosos atavíos¹⁰. En el caso de las mujeres, la disociación entre procurar nuevas ropas y practicar la virtud se concretó desde antiguo en un tópico repetidísimo que se encuentra en todo sermón sobre el tema, al menos desde Francesc Eiximenis: el atavío de la mujer suele ser “red del diablo”, pues no sólo la desvía de sus castas costumbres, sino que incita a otros a pecar¹¹. El criterio de la honestidad del vestido femenino hizo que los predicadores resaltaran el peligro de la lujuria y la lascivia de las nuevas hechuras. Y ningún ejemplo es más elocuente que el capítulo en que Fray Hernando de Talavera “demuestra

⁷ Cfr. los trabajos de Carmen Bernis y particularmente, *Indumentaria española en tiempos de Carlos V*, Madrid, C.S.I.C., 1962.

⁸ Hay que advertir que el corpus de textos se ha reducido aquí a un mínimo significativo, y que la lista de ejemplos podría multiplicarse en cada caso.

⁹ “Moço / ... No podéys servir a Dios e a la concupiscencia de los bienes mundanos. (...) ¿Por ventura el alma no es más que la vianda y el cuerpo más que la ropa?” (Eramo, “Coloquio de religiosos”, *Coloquios*, ed. de N.B.A.E., tomo XXI, p. 197).

¹⁰ “Abominable cosa es ver que si uno va por la calle y lleva *vestiduras de mucho precio, aunque vayan aforradas en vicios*, le hazen más comedimiento y cortesia que a quien va con *baxos y honestos vestidos adornado de virtudes*. Dize San Gregorio: ‘No es justo que se glorie el hombre de las riquezas que posee, sino que dé gracias a Dios por las virtudes que tiene’”. Fray Diego de Yepes, *Discursos de varia historia*, ed. cit., fol. 172 v. Antes, Fray Tomás de Trujillo había dedicado el cap. V de su *Reprobación de trages a defender* “Que no ha de ser uno estimado por las ricas ropas que trae sino por las virtudes que tiene”, ed. cit., fol. 13 v.

¹¹ Eiximenis lo censuraba en su *Libre de les dones* y en el *Terç del Chrestia* (cap. 714), pero ya en el *Libro de los exemplos* se encuentra un cuentecillo que ilustra cómo “Mulieris ornatus rete diaboli potest esse” (enx. CCXXX). El argumento se repite hasta la saciedad durante todo el siglo XVI: cfr. Francisco de Osuna en su *Norte de los estados*, Pedro de Medina en su *Libro de la verdad* (Valladolid, 1555), Diego de Yepes en sus citados *Discursos*, o Juan de Pineda en sus *Dialogos de agricultura cristiana* (dial. XXI, IX y X).

por doce razones que aquel traje descomulgado de caderas e verdugos es muy malo e por consiguiente muy devidamente reprobado y vedado”¹². El fraile debía tener sin duda muy vigiladas y examinadas a las mujeres que lo usaban:

“...*Es hábito lujurioso a las personas que lo traen*, porque aquel mucho paño y aforro que traen cercado a las caderas es cosa muy natural que las escaliente demasiadamente e las provoque por consiguiente a mucho lujuriar (...). Es lo cuarto, hábito deshonesto e muy desvergonzado, porque muy ligeramente descubre e demuestra los zancajos e las piernas (...). Lo octavo es hábito mucho costoso, así porque entra mucho paño como porque cuesta muy mucho hacer (...). Es otrosí hábito muy deforme e mucho feo, ca las haze muy gruesas, e tan anchas como luengas (...). Hácelas feas, monstruosas y muy deformadas, ca dejan de parecer mujeres y parecen campanas (...). Parecen dragones reventados (...). Es finalmente hábito de gran ficción e muy mintroso. Gran ficción es por cierto que la que es flaca y descaderada, seca e mucho delgada, haga caderas e cuerpo de trapos y de lana...”¹³.

Es sobradamente conocido el hecho de que el principal blanco del ataque eclesiástico en este sentido fueron las casadas, y que un discurso canónico fue el de Fray Luis de León en el correspondiente capítulo de su famoso tratado¹⁴. Pero hay que advertir además la gran influencia de Erasmo en la difusión del precepto evangélico de que la mujer casada no debe ocuparse más que de los atavíos del alma, según lo exponía en su coloquio “Mempsigamos”; pues de él lo copia, entre otros, Pedro de Luján en uno de sus *Coloquios matrimoniales*¹⁵.

También Erasmo parece en gran medida el responsable del arraigo de la filosofía neoestoica que llevó a criticar toda valoración de la apariencia sobre el ser y, en consecuencia, todo concepto de honra mundana basado en lo externo al

¹² La “verdugada” o “verdugado” era el nombre dado a la falda donde iban cosidos los verdugos o arcos rígidos que servían para armarla y darle forma acampanada. Fue invención española muy difundida en la Europa del siglo XVI.

¹³ *De vestir y de calzar...*, ed. cit., pp. 74-76.

¹⁴ “¡Qué fácil es de ver cuán junta anda esa pompa con la lascivia, y cuán apartada de las reglas honestas. (...) ¡Cuánto será más digno de blasfemia, si las que sois llamadas sacerdotas de honestidad salís vestidas y pintadas como las deshonestas se visten y afeitan! O ¡qué más hacen aquellas miserables que se sacrifican al público deleite y al vicio, a las cuales, si antiguamente las leyes las apartaron de las matronas y de los trajes que las matronas usaban, ya la maldad de este siglo, que siempre crece, las ha igualado en esto con las honestas mujeres, de manera que no se pueden reconocer sin error?” (*La perfecta casada*, cap. XI: “De cómo el traje y manera de vestir de la perfecta casada ha de ser conforme a lo que pide la honestidad y la razón”).

¹⁵ “EUL (alia) / *El atavío de las mugeres no consiste en los vestidos ni en otro atavío del cuerpo*, según lo enseña el apóstol San Pedro, que así lo oy el otro día en el sermón, sino en las castas e limpias costumbres y en los atavíos del ánimo. Las malas mugeres se atavían para parecer bien a muchos; mas nosotras harto estamos ataviadas si agradamos a solos nuestros maridos.” (*Coloquios de Erasmo*, ed. cit., p. 202).

“DOROCTEA / ...que según nos enseña Sant Pedro, *el atavío de la muger honrada no consiste en traer saboyanas de grana y sayas de seda, ni verdugados muy pomposos*; salvo en las limpias y castas costumbres. EULALLIA / Diga Sant Pedro o Sant Pablo lo que quisieren que yo bien ataviada quiero andar. Pues no fue tan pequeño el dote que di conmigo que no baste para traer esso y más que esso.” (Luján, *Coloquios matrimoniales*, Sevilla, Dominico de Robertis, 1550, col. II, fol. XLII r).

propio individuo (*Enquiridion*). La idea de que el mejor indicio de nobleza era la indumentaria ostentosa fue juzgada por los moralistas del siglo XVI como un criterio vulgar. Y, con frecuencia, su censura dejaba lugar a la moralización senesquista sobre la falsa brillantez de un envoltorio que sólo recubre miseria interior (*Los Silenos de Alcibiades* de Erasmo); idea ésta que había expresado claramente Eneas Silvio Piccolomini, Papa Pío II, a mediados del XV:

“...mas el vulgo sin discreción no mira estos enojos salvo solamente mira aquellas ropas de brocado que los cavalleros llevan con grandes haldas encima de sus cavalleros. Y quando veen aquellas, oro, plata, y vestidos de ropa de seda exteriores y gran acompañamiento de servidores no consideran ni veen las miserias y fatigas interiores. Y destos tales Séneca, varon prudentísimo, dize: Estos que tenéys por muy dichosos y bienaventurados, si no mirássedes a lo que parece y viéssedes lo que se esconde, terníadeslos por miserables, suzios y torpes, a semejança de las paredes de sus casas pintadas de fuera”¹⁶.

Este tipo de reprensiones solía manifestar además la conciencia de que los nuevos tiempos habían alterado los auténticos valores por los que en otra época se distinguían las categorías humanas¹⁷. Razón que desarrolla Juan Luis Vives, por ejemplo, al basar en la desmedida estima de los vestidos su crítica a la búsqueda de la vana honra:

“Los ricos vestidos, para que nadie se ceve dellos, ¿qué otra cosa son sino aparejo e instrumento con que los hombres pompeándose tengan sobervia olvidados de quien son? E de aquí es que la necesidad no buscó más vestido del que bastare a defendernos del frío o del calor, pero la disolución le inventó precioso y la vanidad galano.

E así porfiando los hombres vestirse más galanos que otros han dado causa que cada día aya mayor perdición creyendo (que es lo que más arguye y muestra nuestra flaqueza) que por andar más vestidos han de ser más honrrados.

Andan el día de oy más que nunca las cosas tan al revés que viniendo los hombres a ser locos, estiman más el vestido que al que le trae, de adonde ha nacido que los más ruynes por parecer mejores hagan maldades para andar bien adereçados, y los buenos, que son los hombres que no han de hazer vileza, por no tener vestidos, se quedan al rincón olvidados de todos”¹⁸.

Un nuevo argumento se liga estrechamente a los citados, y es que el cristiano quebranta la imitación de Cristo al juzgar por el vestido y no por las obras, pues

¹⁶ *Tractado de la miseria de los cortesanos*, ed. de Sevilla, Jacobo Cromberger, 1520, fol. VIII v.

¹⁷ “... mas que todo sea vuelto y trastocado. Antiguamente solía ser (que el coraçon me llora en acordarme) que no por el traxe sino por el ser se estimaban los hombres (...) mas agora es tenido en mas el que mas parlare y el que mas generosamente se truxiere”. (Cristóbal de Villalón, *El Scholástico*, 4.º libro, cap. 2.º, ed. de R. J. Kerr, Madrid: C.S.I.C., 1967, p. 166).

¹⁸ *Introducción y camino para la sabiduría*, en *Obras* editadas por Cervantes de Salazar, Alcalá: Juan de Brocar, 1546, fol. VI r.

El siempre fue ejemplo de humildad. Ello justifica la repetición de la crítica de la soberbia por parte de todo tipo de predicadores¹⁹. Hay común acuerdo en que debe cubrirse el desnudo con honestidad y que el vicio del vestir comienza en la desafortada búsqueda de sutilezas, una vez que el hombre ha perdido el orden natural establecido por Dios²⁰. Sin embargo, ese criterio de “moderación” al que todos apelaban era muy difícil de aplicar en la práctica, no sólo por los subjetivos límites entre lo necesario y lo superfluo, como ya advertía Fray Hernando de Talavera²¹, sino porque se daban muy diversos grados en la forma de “apartarse de lo natural” y era, por tanto, diversa la gravedad del pecado. De hecho, es fácil advertir al leer los sermones de los siglos XVI y XVII sobre el particular que fue ésta la cuestión más debatida. La razón es simple: las posibilidades económicas y el rango social constituían el principal condicionamiento de la licitud moral de los atavíos.

“Vestirse según la propia posibilidad y hacienda” fue argumento repetido hasta la saciedad por los moralistas, sobre todo respecto a las mujeres²². Fray Hernando de Talavera representa bien el criterio general al considerar que pecar en el vestir es exceder “lo que razonablemente bastaría a cada persona según su condición y estado”, y al reprobar ante todo la actitud de aquéllos que “por jactancia o vanagloria se mueven por pujar e parecer mayor, o a lo menos no menor cada uno que el otro”²³. Interesa que ya el confesor de Isabel la Católica diera cuenta de las pretensiones de labradores, oficiales y escuderos por vestir igual que los señores, pues ésta será la observación más comentada durante todo el Siglo de Oro. La condena general del “traje mundano que excede los límites de la razón”, en palabras de Alejo Venegas²⁴, respondía, al parecer, a un concepto de templanza que tenía más que ver con el bolsillo que con la virtud. Y resulta una consecuencia directa del fundamento racional del sistema estamental que rige la

¹⁹ Dice Francisco de Osuna: “Quando cresce en las personas el atavío, luego se engendra postema de soberbia (...), que el Evangelio alaba los mal vestidos e condena al vestido de olanda e grana...” *Norte de los estados*, ed. cit., fol. 123. Y Diego de Yepes sigue insistiendo a fines de siglo: “Gran confusión es ver que las vestiduras del cristiano, que tentan que ser insignia de humildad, sean tan grande indicio de soberbia (...). No tiene licencia, aunque tenga mucha posibilidad el hombre temeroso de Dios para comprar ricos y costosos paños y hazer superfluos vestidos...” *Discursos...*, ed. cit., disc. XXVIII, fol. 178 v.

²⁰ “... ca dejado lo natural, buscan las personas, varones e mujeres, mill maneras e novedades de vestiduras y de trajes (...), ¿quién podrá contar ni decir el estudio demasiado que se tiene y ha tenido en vestir o traer e calzar, e los pecados de muchas maneras de soberbia, de vanidad, de lujuria e disolución, de prodigalidad e ambición, de rapiñas e tiempos perdidos que se cometen en lo tal?” (Fray Hernando de Talavera, *op. cit.*, cap. XV, p. 67).

²¹ *Cfr. ibíd.*, p. 73.

²² “La primera [forma de pecar] es si alguna muger quisiere traer vestiduras mucho más que lo que puede soffrir su fazienda. La segunda será si quisiere traer vestiduras mucho mayores que su estado requiere, aunque no sean más que sus riquezas...” Fray Alonso de Madrigal, *Confesional*, ed. de Salamanca: Juan de Porras, 1512, fol. 21 v.

²³ *Op. cit.*, pp. 65-66.

²⁴ *Agonía del tránsito de la muerte*, ed. cit., p. 175.

sociedad de la época. Así de claro lo explicaba Juan Costa en un diálogo de *El regidor o ciudadano*, cuando pone en boca del humanista Theopompo la siguiente defensa de “guardar la medianía”:

*“Entra aquí la razón y pone en cada estado su límite, como si dixésemos. Al official dale paño porque es justo se vista dél, al ciudadano dale raxa porque es razón se vista della para que haya entre los dos alguna ventaja. Al cavallero dale seda porque es razón se vista della para que se diferencie del official y ciudadano. Vestirse el official de raxa es pasar el límite por la razón puesto; vestirse el ciudadano de seda es pasar el término que le ha puesto la razón. El cavallero sobre la seda echar más passamanos, trenzillas y pespuntes de seda o freses de oro es pasar el término puesto por la razón. Y aún no sé si lo llame a esto superstición, pues no es vestir el cuerpo para lo que se inventó el vestido sino vestir al mismo vestido. Y faltar a esto que es tratarse uno en su estado conforme al término que la razón le ha puesto también es vicio, porque es no llegar a la raya que pone la razón, y a dar a los otros ocasión de peccar murmurando contra él”*²⁵.

La conclusión de Costa nos permite comprender sobre todo la preocupación económica que se hace cada vez más explícita en los sermones sobre el tema: “... y en fin, bien será que el ciudadano o regidor ponga regla y tenga templança en sus gastos, no queriendo competir en ellos con los ricos y poderosos que lo pueden hacer mejor”²⁶. Porque, efectivamente, será el *gasto de la gente común* lo que se convierta en el centro de toda represión, hasta el punto de que Fray Tomás de Trujillo antepone ese problema económico al dedicar su *Reprobación de trages* a Felipe II:

*“... porque mi intento principal es reprobvar tan notables dissoluciones en los vestidos, todo lo qual principalmente se señala en vuestra Real Corte (...) por lo qual andan muchos señores empeñados, y tienen a sus vasallos destruydos, y se hallan pobres para las cosas que tocan al servicio de Dios y la corona de su rey. De los quales toman los otros medianos y menores con poca discreción tal mal exemplo que, por imitarlos en las ropas, consumen en poco tiempo sus haciendas, y aun depravan con otras malas obras sus conciencias...”*²⁷.

Este comentario frecuente contiene una idea fundamental que, en mi opinión, sirve de enlace entre los argumentos de los religiosos y de los seculares con-

²⁵ Ed. de Salamanca, s. i., 1578, fol. 33 r.

²⁶ *Ibid.*, fol. 33 v.

²⁷ *Op. cit.*, “Epístola a su Magestad”, pp. 9 v-10 r. Juan de Ávila hablaba también hacia 1551 del “grande exceso que ay en los vestidos” en la ciudad de Sevilla, como causa de la bancarrota económica nacional: “porque aunque sea una de las cosas que tienen echada a perder la república, no sé si Vuessa Señoría tiene mano en lo remediar más de lo que la Pragmática manda...” *Epistolario espiritual*, ed. de García de Diego, Madrid: Espasa-Calpe, 1912, pp. 179-180. Y Jiménez Patón, en 1638: “Dos cosas tienen perdida España; la principal es la ociosidad, la otra (y procede desta) los escessos en gastar en trajes, así hombres como mujeres (...) Leyes ay en nuestros reinos acerca desto, pero ningunas se guardan, y así no llega el remedio...” *Ed. cit.*, fol. 26 r.

tra este vicio: es el *comportamiento imitativo del vulgo* lo que hace que el desorden sea general y no tenga límites. El pecado que se juzga no es ya individual, puesto que la desmesura en el vestir resulta tendencia provocada por la convivencia en la ciudad, y de ella están libres los aldeanos y solitarios²⁸. Éste es al menos el planteamiento recurrente en una larga serie de textos en los que la crítica al gasto en vestir se integra en una sátira más amplia de la vida de corte. Vestirse ricamente es una necesidad creada, una exigencia artificial del vivir cortesano, porque está basado en el cultivo de la apariencia, y porque en él es inmediata la identificación entre indumentaria costosa y honra, como recriminara Fray Antonio de Guevara, entre tantos otros²⁹. La competencia en el lujo y la novedad de los atavíos se convierte así en el primero de los argumentos de la literatura satírica del siglo XVI, y en particular del coloquio costumbrista. Su correspondencia exacta con la situación real puede verse no sólo en la legislación sino en las relaciones de actos públicos de la época³⁰, prueba del escaso efecto de los sermones en la vida social.

El citado “Coloquio de los vestidos” de Antonio de Torquemada es un ejemplo paradigmático que interesa sobre todo por concentrar los principales tópicos sobre el vestir que circulaban en los textos de mediados del quinientos:

— Nadie se contenta con su posibilidad y todos prefieren empeñarse para vestirse bien y para mantener así su prestigio social. Las consecuencias son la carestía de las telas y la deuda generalizada³¹.

— Lo más perjudicial son las nuevas hechuras y las infinitas invenciones de adornos (“cuesta más lo accesorio que lo principal”, repiten satíricos y procuradores). Con ello crece el negocio de los sastres y las infracciones de las ordenanzas “sobre el traer de los trajes”.

— La presunción de los “hombres comunes”, que quieren vestir como señores, hace que no se distingan las categorías sociales:

²⁸ Sólo se codicia lo que se ve, y por eso los cortesanos están sujetos a tentaciones de consumo y competencia de las que están libres los que viven menospreciando “el mundanal ruido”. Es uno de los argumentos clásicos de la alabanza de la vida pastoril. Cfr. Petrarca en el *De vita solitaria*; Eneas Silvio, *Miseria de los cortesanos*, y Castillejo en su *Aula de cortesanos*, por ejemplo.

²⁹ “¿Qué vanidad y aun liviandad puede ser mayor que no acaten ni honren a un hombre de buena vida y acaten y honren a un malo porque trae un sayo de seda? Téngase por dicho el cortesano que ninguno le hará mesura ni acatamiento por verle noble y virtuoso sino por verle bien vestido y acompañado.” *Aviso de privados*, Valladolid, Juan de Villquirán, 1539, cap. VIII, fol. XIII. También Juan de Mal Lara al comentar el refrán: “El hijo del hidalgo, un pie calçado y otro descalço”: “Assi que viendo los hombres en las ciudades populosas en cuánto son tenidos los que andan costosamente ataviados, procuran de buscar antes con qué tener el vestido que ser virtuosos...” *Philosophía vulgar*, Sevilla: Hernando Díaz, 1568, cent. VII, n.º 34, fol. 195 r.

³⁰ Cfr. por ejemplo, J. Simón Díaz, *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650*, Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1982, pp. 4-11.

“SARMIENTO / ... Y de lo que a mí me toma gana de reyr es de ver que los oficiales y los hombres comunes andan tan adereçados y puestos en orden *que no se diferencian en el ábito de los cavalleros y poderosos*; y topándolos en la calle, quien no los conozca muchas vezes juzgará que cada uno dellos tienen un quento de renta.”³²

“Es pundonor
el que cada peccador
pretende que lo merece,
y así la seda padece
gran vergüença y desonor.
Y deste mal
tan grande, tan sin ygual
se engendran mayores males
*porque van los no yguales
yguales al desigual.*
Al grosero
le veréys yr oy tan fiero,
vestido como un marqués
y venido a ver quién es
es un gentil çapatero,
(...)
todo va no sé por dónde
*que ni se conoce el conde,
ni el duque, ni el mercader.*”³³

Sería muy larga la lista de textos que delatan que el gasto en el vestir preocupa, en realidad, por el *peligro que supone la equiparación de los rangos*, esto es, la falacia de una igualdad social según lo que se aparenta. Un atento examen de la legislación sobre los vestidos, especialmente a mediados del siglo XVI, revela claramente que ésa era también la preocupación gubernamental. Desde que los nobles y burgueses empiezan a tener los mismos derechos en la elección de tejidos y complementos, y se pierde la distinción entre los que tienen caballo y los que no lo tienen³⁴, se suceden las peticiones para controlar la amenaza de que los

³¹ “¿Por qué no hay quien se contente / Con la hacienda que tiene / Si con ella se sostiene / En su estado honradamente? / Crescer en gasto y vestir / Es salir del buen compás / Y cargar la bestia más / De lo que puede sufrir.” (*Los problemas de Villalobos*, metro XXXIV); “En la corte es llegada a tanto la locura, que no llaman buen cortesano sino al que está muy adeudado...” (Guevara, *Menosprecio de corte*, cap. IX); “Herrera / ... somos todos tan locos que ninguno ay que se conforme con lo que puede, sino que el que tiene veynte ducados los quiere echar en un sayo y una capa como el que tiene dos mill. Y no a sido esto poca parte para encarecer los paños y sedas hasta venir al precio que agora piden y tienen...” (Torquemada, *Coloquios satiricos*, ed. cit., fol. CIV), etc. Endeudarse hasta el punto de no tener con qué pagar los impuestos fue hecho denunciado durante todo el siglo, como se recoge en dos pragmáticas de las Cortes de Madrid, una de 1537 y otra de 1563.

³² *Coloquios satiricos*, ed. cit., fol. CV r.

³³ Antonio de Segovia, *Murmuración de vicios*, Valladolid: F. Fernández de Córdoba, 1547, p. 10 v.

³⁴ Cfr. C. Bernis, *op. cit.*, p. 9.

servidores se vistan tan bien como sus amos y así lleguen a confundirse con ellos³⁵. Esta situación explica directamente la insistencia de muchos autores coetáneos en criticar el carácter farsesco y engañoso de la vida cortesana: por el traje se representa un papel que no corresponde a la condición real, y por él se juzga caballero a quien no es sino un vil rufián³⁶. No es extraño que uno de los tópicos literarios más frecuentes en este contexto sea la sátira contra los que se visten bien no teniendo ni para comer; actitud que dio lugar a numerosos cuentecillos chistosos y que inmortalizó el falso hidalgo del *Lazarillo*, a través de la aguda reflexión de su criado³⁷. En los diálogos españoles del siglo XVI este tópico es especialmente recurrente en el caso de las mujeres por las razones que satirizaron A. de Segovia o Torquemada³⁸.

A la vista de estos datos, parece claro que tanto las leyes como la literatura satírica contra el exceso en vestir se ocuparon de un fenómeno que tenía que ver muy poco con la moral y mucho con la propia estabilidad del sistema social. Este vicio cortesano es para Castillejo, Pedro de Mercado, Mal Lara, Torquemada y tantos otros, un desorden que conduce a la *confusión de los estados*, lo que hace que sus razones se distingan por su orientación de las que esgrimen los predicadores, a pesar de que sea una misma la base de sus protestas. En principio, lo que importa no es ya que un malo sea juzgado como hombre de bien por el vestido, o que el ruin sea acatado como virtuoso, sino que cualquiera se finja hombre de renta o de abolengo y se le tenga por tal; y, más aún, el hecho de que los criados puedan pasar por señores en una sociedad tan teatral, donde cada cual ha de actuar según su traje. De las repercusiones —nefastas o divertidas— de estas confusiones provocadas por la indumentaria, dio sobrada cuenta la literatura del Siglo de Oro, y, en especial, la novela picaresca.

³⁵ En las *Premáticas y ordenanzas sobre los trajes* de 1551, se prohibía a pajes, lacayos, oficiales y demás oficios manuales traer complementos de seda, y que los señores dieran vestidos de seda a sus criados. Cfr. también Cortes de Madrid de 1552, petición CXXXI. Son significativas las cláusulas que prohíben los adornos de materiales preciosos "aunque sean falsos" porque prueban que se querían evitar los realces equívocos de los trajes.

³⁶ "... ha venido la policía a parar en burla y farsa, y los ciudadanos en farsantes. *Porque representan y los juzgamos por el vestido y denuedo cavalleros*; y de a poco trato se muestran en sus tiendas pleveyos..." (Pedro de Mercado, "Diálogo de los estados", en *op. cit.*, dial. VII). Vid. también el comentario de Juan de Mal Lara al refrán "Con buen traje se encubre ruin linage" en *op. cit.*, fol. 162 r.

³⁷ "Topóme Dios con un escudero que iba por la calle con razonable vestido (...) que me parecía, según su hábito y continente, ser el que yo había menester (...) ¿A quién no engañará aquella buena disposición y razonable capa y sayo? ¿Y quién pensará que aquel gentil hombre se pasó ayer todo el día sin comer...? (*Lazarillo*, tract. III, ed. de F. Rico, Madrid: Cátedra, 1987, pp. 72-73 y 83-84). Cristóbal de Castillejo ridiculiza también a uno de esos galanes muertos de hambre que cultivan la apariencia: "Ni creyera / Según su rica manera / Vestidos, galas y arreo, / Que su despensa cupiera / Toda junta en un chapeo." Cfr. *Aula de cortesanos*, en *Obras*, vol. III, Madrid: Espasa-Calpe, 1958, pp. 103.

³⁸ "Quieren parecer fuera de sus casas unas reynas y morir dentro dellas con sus maridos y hijos de hambre" (*Coloquios satíricos*, ed. *cit.*, fol. CVII r.) "... que aunque falte para pan / han de sobrar los vestidos." (A. de Segovia, *Murmuración de vicios*, p. 10 v).

Por otra parte, parece darse una significativa diferencia entre la reprensión del pecado de la soberbia como “vanagloria mundana” y su censura como ostentación de lo que no se tiene. Pues la soberbia en el vestir de la que hablan los autores satíricos mencionados ya no es tanto una tacha moral impropia de todo cristiano, como un lujo imperdonable en los menos pudientes, puesto que se convierte en agente alterador del orden social, económico, e incluso político³⁹. Y, en segundo lugar, es revelador el hecho de que tales autores no propongan ya la imitación de la humildad de Cristo, como hacen los religiosos, sino la humildad de otros pueblos, que se mencionan como modelo ejemplar. Aunque ya Fray Hernando de Talavera había apuntado que los cristianos fueron más soberbios en esto que los judíos⁴⁰, el elogio de la sobriedad del vestido de los infieles fue tópico de numerosos textos del siglo XVI. Y en los coloquios, fue especialmente recurrente el ejemplo de los turcos, como confirma el propio *Viaje de Turquía* y el de Torquemada:

“SARMIENTO / ¿Sabéis, señor Herrera, qué veo? *Que esta desorden y desconcierto que dezís de los vestidos solamente la ay entre los christianos*, y aun no entre todos; porque, dexando aparte los que biben fuera del conocimiento y subjección de la Santa Madre Yglesia romana, aun de los que le son sujetos ay muchos que no tienen esta curiosidad, como son los úngaros, los escoceses y otras gentes que andan con ábitos humildes y poco costosos. *Y lo que a mí me parece que me da mayor causa de murmurar es ver la templança de los ynfieles, moros y turcos y gentiles*. Porque a los moros y turcos, que son los que confinan con la Christiandad y de quien más noticia tenemos, vemos que andan todos con ábitos y adereços casi comunes...”⁴¹.

Interesa resaltar además el dato de que en este tipo de textos se traigan siempre a colación como modelos legislativos otros pueblos de la antigüedad (Grecia, Roma) y la Italia actual⁴². Pues se trata de proponer un remedio del desorden que tenga la eficacia de los ya experimentados por otros, dada la anarquía que se observa en la sociedad española. Todos los autores terminan pidiendo, en definitiva, que el Estado intervenga para que el problema se ataje desde arriba:

“SARMIENTO / Yo os lo diré. *Que se heziesen leyes y premáticas sobre ello, diferenciando los estados* y dando a cada una qué ropas y de qué manera las podiese traer. Y si no quisiesen tener respeto a las personas, *que se tuviese a las haziendas*, y que no permitiessen que quisiesen andar tan bien vestidos el hombre y la mujer que tienen

³⁹ “... que de verse los pleveyos y hombres llanos tan adereçados como los cavalleros y señores, *compiten con ellos diziendo que no les deven nada*, y que tan buena capa traen como ellos. Y en lugar de pagarles la reverencia que les deven, esperan que ellos hablen primero”. (Pedro de Mercado, “Diálogo de los estados”, en *op. cit.*, p. 9 v).

⁴⁰ *Cfr. op. cit.*, cap. XLX, pp. 71-72.

⁴¹ *Coloquios satíricos*, fol. CV v.

⁴² Torquemada recuerda una ley de los genoveses y propone que en España se implante una ley parecida: *Cfr. ibid.*, fol. CVIII.

dozientos ducados de hacienda como el que tiene dos mil, y el que tiene mill como el que tiene tres cuentos.”⁴³

“LAURENCIO / ... *Mejor medio sería que las leyes tratarasen de corregir la desorden de vestidos como corrigen los delitos y los castigan.* Pues no menos delitos es vestirse un hombre vulgar toda la hacienda que tiene y aun lo que no tiene para confundir la policía de la república y robar la autoridad de los principales de ella, que cometer otros delictos que se castigan.”⁴⁴

La prueba más clara de que esta preocupación dominó a partir de mediados del siglo XVI la literatura sobre el tema es, como se ha dicho, la *Reprobación* de Fray Tomás de Trujillo. Pues también el fraile le pide al rey “sanctas leyes y buenas pragmáticas” para erradicar el vicio como se hizo en tiempos de San Bernardo y San Crisóstomo⁴⁵. Es sabido que la solución no llegaría nunca a ser efectiva, pues en 1638 Jiménez Patón seguía denunciando que “en España tiene tan grande fuerza la ambición” que no vale ningún freno legislativo, “porque todos seguimos en esto más las leyes del abuso y mal exemplo que las de la razón y necesidad”⁴⁶.

De la comparación de textos realizada, parece posible concluir que la censura de un pecado individual tiene especial cabida en la literatura satírica cuando se generaliza hasta el punto de convertirse en pecado social con graves repercusiones para la convivencia ciudadana. Suele darse entonces un interesante predominio de la terminología económica (gasto, derroche de haciendas, renta, estado, competencia, etc.) sobre la terminología ética. Y en este caso concreto, se advierte que resulta bien distinto criticar la soberbia de quienes se desmesuran con los atavíos por razones estrictamente morales (perfección espiritual, honestidad, etc.) que censurarla por razones que atañen directamente al sistema estamental establecido.

Sin duda, el aspecto más elocuente para justificar tal observación es la gravedad de este pecado en las mujeres, por todos considerado mucho más excesivo que el de los hombres⁴⁷. Porque si bien frailes y seglares coinciden en reprochar que la imitación es algo consustancial al género femenino, y que ésa es la causa de la desaforada competencia en el vestir entre las casadas⁴⁸, se hace evidente que

⁴³ Torquemada, *ibíd.*, fol. CIX r.

⁴⁴ Pedro de Mercado, *op. cit.*, dial. VII.

⁴⁵ “... andava el mundo en esto tan estragado como agora lo vemos, segund se saca de sus obras y de las reprehensiones de sus escriptos. *Todo lo qual se remedió con las amonestaciones de los sanctos y con la diligencia de los reyes...*” *Op. cit.*, p. 11 v.

⁴⁶ *Reforma de trages*, *ed. cit.*, fol. 26 v.

⁴⁷ “Porque si el desconcierto del vestir de los hombres es muy grande, *el de las mujeres es intolerable*”, dice Torquemada en su citado coloquio, fol. CV. También A. de Segovia en su *Murmuración de vicios*, *ed. cit.*, p. 10.

⁴⁸ “Sarmiento. Y en fin, todas hazen como las monas, *que todo lo que ven que hazen y traen sus vezinas quieren que pase por ellas*, no mirando a la razón ni a la calidad y posibilidades de las otras...” (Torquemada, *ibíd.*, fol. CIX). Antes Fray Hernando de Talavera en *op. cit.*, p. 74, y F. de Osuna en su *Norte de los estados*, *ed. cit.*, fol. 121.

a los satíricos como Torquemada no les inquieta la inmoralidad de las nuevas hechuras ni su provocación lujuriosa, sino el hecho de que con ellas aspire cualquier mujer a parecer una señora. El daño de sus ridículas invenciones —opina el humanista astorgano— no está sólo en la ruina que ocasionan a sus maridos, sino en la falsedad de la aparente igualdad entre ellas: ningún control sobre la hacienda podría remediarlo “porque no avría muger que con dos maravedís no pensase que podía traer lo que una condesa”⁴⁹. Es curioso que mientras Fray Luis exhortaba a las casadas a que no se engalanaran como las mujeres públicas (*vid. supra*, nota 14), en la realidad se promulgaran leyes para que éstas no tuvieran acceso a vestidos propios de señoras, pues ello inducía a confundir “las malas con las buenas”⁵⁰.

Todo ello muestra que lo pecaminoso del vestir cambia de sentido, en definitiva, cuando la desmesura ya no pone en juego la salvación del cristiano sino el mantenimiento de los privilegios. Esto es, la seguridad de un orden basado en la clara distinción de las jerarquías.

LINA RODRÍGUEZ CACHO
Universidad Autónoma de Madrid

⁴⁹ *Coloquios satíricos*, fol. CVIII.

⁵⁰ “Suplicamos a Vuestra Magestad así mesmo que las mugeres enamoradas que conocidamente son malas de sus personas, no puedan traer ni trayan en sus casas ni fuera dellas oro de martillo, ni perlas, ni seda, ni faldas, ni verdugados, ni sombreros, ni guantes, ni lleven escuderos ni pajes ni ropa que llegue al suelo *porque son excessivos los gastos y oros y sedas que traen, que casi no son conocidas entre las buenas*. Vuestra Magestad con grandes penas lo mande así cumplir y executar.” (Cortes de Valladolid de 1537, petición CIX).

RESEÑAS

José Antonio MARAVALL: *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Madrid: Taurus, 1986, 800 pp.

“La libertad picaresca, la anomia, la desvinculación, la conducta desviada, la insolidaridad e individualismo, el afán de medro fuera de su órbita, la usurpación de símbolos de clase alta, la ostentación de medios propios de los superiores, la agresividad medida y el hostigamiento del entorno, el engaño, el fraude, el robo, y con ello y a pesar de todo ello, la frustración y la derrota, vencido al fin por las barreras de diferenciación de “estado” que la sociedad refuerza: he aquí la larga línea que describe el destino del pícaro, contemplado desde el punto de vista, relativo como cualquier otro, de la Historia social.”

En este párrafo sintetizador (p. 762) se resume la vasta exposición histórico-literaria que lega a la posteridad ese modelo de investigador riguroso que fue José Antonio Maravall, quien ahora se nos presenta (por penúltima vez; todavía ha de ver la luz algún nuevo libro suyo) como estudioso de los aspectos sociales vinculados a la novela picaresca española, sin duda el género literario más propicio a un acercamiento de esas características. Incluso el más convencido defensor de la autonomía del hecho literario con respecto a elementos sociales externos habrá de reconocer en la del profesor Maravall una aportación decisiva (por la ejemplar seriedad del tratamiento de los temas, por el impresionante caudal de lecturas, por la consistencia de las interpretaciones) en la historia de la literatura de nuestro país.

Si alguna prueba fuese preciso proporcionar como demostración del rigor con el que el autor de este voluminoso libro ha elaborado su interpretación de la novela picaresca, bastaría traer a colación esta más que sensata afirmación suya: “Sin duda, la literatura picaresca no coincide ni menos se identifica con la realidad social y de ninguna manera puede interpretarse la primera como reflejo fiel de la segunda. Un proceso, muy diversificado, de elaboración literaria las separa” (p. 159). Sentada tan juiciosa (y, sin embargo, tan frecuentemente olvidada) premisa, nada puede objetar el analista del fenómeno literario al planteamiento que adopta el historiador de las mentalidades sociales. Desechado el carácter de mero *reflejo* que se quiso otorgar en otro tiempo a la literatura (especialmente a la novela), esta, pese a todo, puede seguir prestando eficaces servicios como elemento auxiliar en el desarrollo de las ciencias sociales.

Lo que Maravall ofrece en su libro es una visión, amplísimamente documentada, de los Siglos de Oro, contemplados desde la óptica de una de sus particulares manifestaciones artísticas —otras (la literatura mística, el teatro barroco, la pintura religiosa, la arquitectura) completarían el panorama social de la España de aquella época—. La novela picaresca, sin duda, se

presta bien a análisis interdisciplinarios como el practicado por el autor: obras como *Introducción al pensamiento picaresco*, de Maurice Molho, o el texto de Enrique Tierno Galván *Sobre la novela picaresca* (amén de un número no escaso de artículos dedicados a la cuestión por diferentes especialistas) certifican la validez de esa vía interpretativa, en la que tan magistralmente penetra Maravall.

Arriba quedan citados los puntos centrales del desarrollo expositivo seguido por el autor en su obra. Pero uno de ellos se alza por encima de los restantes: "el tema central de la picaresca es el afán de medro" (p. 77), idea ésta en torno a la cual se articulan todas las demás del libro. La aceptación de la tesis implica el rechazo, más o menos matizado, del honor como eje argumental de las obras del género (el segundo Bataillon, el influido por Américo Castro, había elaborado dicha interpretación en *Pícaros y picaresca*), pero también el relegamiento del hambre y la pobreza a un segundo término (p. 419). Una y otra se encuentran, sin embargo, presentes en la sociedad áurea, generando una tensión social —Maravall no acepta, para este período, el concepto de *lucha de clases*, inclinándose por el de *lucha social* (p. 72)—, que a su vez engendra una literatura eminentemente pesimista. Es en ese marco —"tal género de literatura (...) no es, o por lo menos, no es sólo una estructura literaria nacida en una esfera propia y exclusiva de estos fenómenos, sino un producto de la sociedad que les es coetánea" (p. 614)— donde surge el *Lazarillo*, avanzando la cohorte de seguidores que configurarán el *corpus* de la picaresca. Si la existencia del pícaro precede a ésta o el proceso es el inverso, no es tarea del historiador de las mentalidades sociales dilucidarlo (p. 10). A éste compete el análisis de los factores económicos y sociales, como al crítico literario corresponde estudiar, ante todo, la calidad artística de una escritura y, sólo subsidiariamente, la relación de la misma con aquéllos.

La crisis perceptible en el siglo XVI (la exaltación del hombre cede paso al pesimismo, y éste engendra el desengaño barroco) es generalizable a múltiples órdenes de la vida social e individual. Si en la Edad Media la pobreza era un problema moral, en la Edad de Oro pasa a inscribirse en el plano de lo social (p. 48); si en el Medievo el pobre es respetado, más tarde habrá de ser objeto del menosprecio colectivo (p. 67). El hambre del desfavorecido no es achacable ya a un designio providencial que, indirectamente, favorecía la inmovilidad social, sino a una deficiencia en las estructuras de organización social (p. 149). Del mismo modo, la muerte deja de ser, en los Siglos de Oro, un destino genérico, para transformarse en un acontecimiento individualizado, existencialmente asumido como intransferible (p. 162). La dislocación de valores y, sobre todo, la irrupción de explicaciones de nuevo cuño para fenómenos esencialmente idénticos, habría de ser el caldo de cultivo en que se incubaría esa especial forma de literatura desarraigada que fue la picaresca.

Ni que decir tiene que el pícaro no forma parte del grupo de integrados en el sistema, ni tampoco está vinculado a los reformistas que proponen soluciones alternativas a la crisis; su mundo es el de los discrepantes (p. 9). Como discrepante y, fundamentalmente, como desviada, ha de mostrárnos la figura picaresca. Su desviación, anota Maravall, no procede de factores psicológicos o de una herencia determinista: se trata de una desviación social (p. 423), que tiene como finalidad (y de esta forma se cierra la circunferencia en torno al punto axial: el afán de medro) la usurpación, impulsada por la necesidad de practicar la ostentación (p. 526). El pícaro, por ejemplo, debe vestir bien para intentar el medro (p. 558). Estas ansias sociales de manifiesta-ostentación, por cierto, afectarían a la mujer de una manera muy especial, al convertirla en un objeto sobre el cual el marido había de dar a conocer (joyas, ropas, criadas) la abundancia de sus medios materiales. La interpretación puede llevarse más lejos: el hombre se retrajo ante un matrimonio excesivamente oneroso, y de resultas de ello España empezó a sufrir los efectos de una galopante despoblación (p. 646). Situados en un plano menos abstracto en lo relativo al trato entre los dos sexos en los Siglos de Oro, constata Maravall como uno de los elementos más

relevantes de la picaresca la sustitución del amor, apenas presente en ella, por la agresividad (pp. 672-673), no interpretada como un mero recurso novelesco, sino como una situación real, existente entonces (p. 691). En último término, esta tensión no haría sino dar cauce a la inhumanidad y la insolidaridad que marcan, según el autor, la crisis del XVII (p. 611). Expresión literaria de esta inhumanidad (la cosificación de Molho) sería el *Buscón* de Quevedo (p. 607), radicalización de un proceso ya claro en el *Guzmán de Alfarache*. Es de notar, sin embargo, la aguda observación de Maravall, en el sentido de que, en el ejercicio de la violencia, el pícaro no va más allá del punto conveniente: sabe que si traspasa la línea de lo infraqueable se desencadenará una represión en la que él no tiene nada que ganar y sí mucho que perder (p. 605).

Y es que el pícaro es inteligente y, además, no carece de estudios (p. 402). Conoce (o está en disposición de conocer) los mecanismos por los que se rige la sociedad que lo circunda. Sabe, por tanto, de la inutilidad de un esfuerzo revolucionario que, por otro lado, está muy lejos de su intención efectuar, porque precisamente su objetivo es la integración en un orden social que, conscientemente, carecía de sentido pretender destruir (pp. 407 y 438). Su propósito es ascender en la jerarquía social, y hacerlo, eso sí, al margen de los cauces establecidos, intransitables para él (p. 387). Bien es verdad que esos cauces habían experimentado, en la época en que viene al mundo el pícaro, una modificación sustancial: si en la Edad Media el criado procedía de la baja nobleza y podía medrar socialmente, en la Edad de Oro es un plebeyo cuya máxima aspiración ha de cifrarse en un mediano desahogo económico y en el matrimonio con una sirvienta. El salario reemplaza a la fidelidad, y el dinero a la confianza, situación generatriz de una hostilidad hacia su señor que halla cumplido reflejo en la picaresca (pp. 200 y ss.). No es este el caso del teatro coetáneo a ella: la figura del gracioso, en el drama barroco, responde a una finalidad de integración social (pp. 220 y ss.) que, ya ha quedado señalado, dista mucho de la desvinculación picaresca.

El desarraigo del personaje picaresco (su desvinculación, en la terminología de Maravall) queda patente al examinar su relación con distintos factores sociales y humanos. Ante todo, ha de sentirse geográficamente desvinculado, puesto que abandona su lugar de origen (pp. 253 y ss.); pero también es un desarraigado del medio familiar (pp. 282 y ss.), del comunitario (pp. 260 y ss.) y del religioso (pp. 269 y ss.). Sucede así que, paradójicamente, el mismo individuo que aspira a medrar, a integrarse en el orden social colectivo, se encuentra radicalmente solo. Su aislamiento tiene tanto raíces existenciales (pero no son estas las que analiza Maravall) como sociales. La soledad, "el gran tema de la época" (p. 309), viene a ser, de esta forma, la irremisible condena a que se ve destinado un hombre (el pícaro) arrojado al mundo y en proceso de forja de su personalidad (p. 324). La soledad individualiza al hombre, lo distingue de la *anomia* (palabra tan repetida en el estudio de Maravall) que caracteriza a todos los integrados, a los que no son pícaros o padecen marginación, pero el hecho de que la afirmación del yo surja de la desviación (p. 294) impide una adecuada armonización de factores: el pícaro está irremediamente condenado al enfrentamiento con el entorno.

El ámbito neutral en que se desenvuelve el personaje es la ciudad masificada, lugar presidido por la *anomia* (pp. 699 y ss.), que permite un mejor desarrollo de las actividades de aquel. El esplendor del pícaro como personaje literario coincide precisamente con profundos cambios en la vida urbana (p. 726): otro elemento de inestabilidad que añadir a la ya suficientemente inestable situación social de la época. Especialmente ilustrativo, sobre este último punto, es el seguimiento que Maravall realiza de uno de los datos históricos más curiosos de la Edad de Oro: la política del vellón. El autor arriesga (si bien acompaña su hipótesis de justificadas cautelas) la idea de que "la picaresca, en su forma española [...], se debió al golpe fatal que sobre la sociedad produjeran [*sic*] las fraudulentas maquinaciones del gobierno de la Monarquía sobre el vellón, la triste moneda de cobre", hecho este que "creó una atmósfera social de desconfianza e insoli-

daridad". Ello explicaría, en opinión de Maravall, "la aparición y auge de ese género literario" (p. 131).

Desde el punto de vista histórico, aquella política impulsada por Felipe III (política que terminó favoreciendo una encubierta confiscación) es lo suficientemente importante como para justificar por ella procesos sociales varios. ¿Literarios también? Sí (pero únicamente) en el caso de que admitamos la inserción plena de éstos en un orbe integrador que subsuma toda manifestación estética (y ya he señalado que ése es el punto de partida del historiador para quien el arte es un producto engendrado por la sociedad). El paralelismo, naturalmente, no es imposible de establecer: si la política del monarca sobre ese punto provoca la división social (el rico utiliza la plata; el pobre, el despreciado vellón), ésta se pone de manifiesto en el enfrentamiento implícito (cuando no explícito) entre el pícaro (y, en un plano más general, el marginado) y los integrados.

La discusión a la que invita la lectura (necesariamente sosegada) del libro ha de efectuarse, en un caso como este que me ocupa, en el terreno de la literatura, y no, claro está, en el de la historia. Nos encontramos, de todas formas, ante un minucioso lector de textos perfectamente asimilados, tanto en sus detalles como en su globalidad. Un lector que, además, incita a la discrepancia (p. 17), ciertamente difícil cuando a una interpretación subjetiva sólo podría oponerse otra interpretación igualmente subjetiva, pero más próxima a la intuición que el acopio de datos de erudición, eficaces puntos de apoyo de la teoría elaborada.

No puede pedírsele al autor de un libro como el comentado que solucione el problema que tantos estudiosos de la picaresca se han planteado sin llegar al imposible acuerdo: el *corpus* de obras que integrarían el género. Puesto que no es la poética de éste lo que interesa el análisis de Maravall, carecería de sentido plantearse tal cuestión. En consecuencia, el historiador acepta como objeto de estudio toda novela que incorpore elementos apicarados: desde el *Lazarillo* hasta las obras costumbristas (y moralistas) de Francisco Santos, pasando por Salas Barbadillo, Gregorio Guadaña o el *Estebanillo González*. Tampoco la literatura picaresca femenina queda excluida del grupo. Sus peculiares características diferenciadoras con respecto a las novelas protagonizadas por personaje masculino bien habrían merecido comentario más minucioso, pero algún apunte marginal —el anhelo de libertad de la pícaro (p. 260)— queda pergeñado, como incitación a más amplias consideraciones.

El problema (sólo relativo, teniendo en cuenta la índole del enfoque adoptado en el libro) derivado de la integración, en un único conjunto, de obras escritas desde supuestos ideológicos diversos, es la dificultad de acceder a un mismo punto terminal, en el que siempre se encuentra un lector integrado que ha de tomar nota de las advertencias que se le hacen con respecto a las deficiencias del orden social (p. 770). Inteligentemente, el autor elude el obstáculo atendiendo no a la intencionalidad con que se redactaron las novelas picarescas y apicaradas, sino al texto escrito (es decir, lo que necesariamente ha de considerarse por encima de cualquier otro elemento). De este modo, no interesa tanto si tras el autor del *Lazarillo* se esconde un humanista, o si el creador del *Guzmán* es un moralista católico, o si Quevedo pretende, en su relato, hacer alarde de un virtuosismo puro, sino de qué manera las tensiones sociales de los Siglos de Oro se ven reflejadas en esas obras. Esa perspectiva permite la integración de todas las novelas picarescas en un bloque cuyas grietas (que existen) no son, a fin de cuentas, pertinentes para la finalidad perseguida por Maravall.

El *Buscón* sería, con toda seguridad, la más sustanciosa manzana de la discordia en una hipotética discusión sobre el particular. Un buen número de las consideraciones realizadas por el autor de *La literatura picaresca...*, tiene su base en la afirmación de que "Quevedo en el *Buscón* acusa a una sociedad en la que la desviación del marginado no tiene más respuesta que la carcajada burlesca o la cruel paliza" (p. 50, n.º 64). Ya advierte Maravall (y lo hace más de una vez) que

su interpretación de la literatura de Quevedo (y concretamente de su novela picaresca) difiere de otras más extendidas. Relacionar el protagonismo del hambre en dicha obra (episodio del dómine Cabra) con la situación social española (p. 83) supone renunciar a una referencia exclusivamente literaria, en la que esa hiperbolización deshumanizadora (*¿y lúdica?*) hallaría su equivalencia. Remito de nuevo, como explicación de dicha idea, al ya anotado rechazo que Maravall confiesa hacia la autonomía del hecho literario: los personajes del *Buscón*, por tanto, no serían marionetas sin vida manejadas por un novelista descoyuntador, rebate Maravall a Spitzer (pp. 303-304). En este un ejemplo (el más extremo tal vez, pero no el único) de las dificultades (soslayadas siempre con una brillantez que no excluye las posibilidades de discrepancia) con que puede tropezar un intento de integración ideológica (integración en el punto terminal, que no en el de partida) como el propuesto.

Algunos aspectos puntuales podrían sumarse al cuadro de temas opinables, pero la posible discusión particularizada perdería valor cualitativo ante el conjunto de la aportación de este libro, del que entresaco dos ideas poco complacientes con tesis que han venido a fijarse como dogmas de fe históricos: 1) "Felipe II estaba hondamente afectado por el problema de los pobres y compartían esta preocupación muchos de cuantos le rodeaban" (p. 47); 2) todo el Occidente europeo participaba, por entonces, de un estado de cosas semejante, desde el punto de vista social, al padecido por España (pp. 190-191): mendigos, vagabundos, bandoleros, pícaros, proliferaban en nuestro país en la misma (o muy similar) medida en que lo hacían en Italia, Alemania, Francia e Inglaterra. La erudición de Maravall aporta pruebas suficientes para corroborar, en este como en otros casos, sus puntos de vista.

Queda clara, en definitiva, la importancia del libro comentado, exposición documentada de una teoría interpretativa de la novela picaresca española desde la consideración del afán de miedo de sus personajes centrales. Dos últimas observaciones cabría efectuar sobre la edición reseñada. Las más de setenta erratas constatadas en ella (no incluyo, a efectos de cómputo, las peculiaridades de la escritura del autor) parecen excesivas en una obra de estas características (encuadernación en tela; 6.500 pesetas), como en exceso numeroso son los casos de saltos de página en las notas (cuando no desaparición de éstas). Un menor descuido en la corrección de pruebas habría permitido que libro tan denso llegara a las manos del lector en mejores condiciones tipográficas. Habría sido de agradecer, además (he aquí mi segunda observación) la inclusión del habitual catálogo de entradas bibliográficas, ausente en este libro (que, sin embargo, incorpora un índice de nombres y de personajes literarios), y de todo punto necesario precisamente debido a la magnitud del caudal de referencias manejadas por el autor. Nada de lo dicho, sin embargo, empaña la limpidez del cristal que José Antonio Maravall ha colocado, con profesionalidad y rigor que lo honran, ante la literatura picaresca.

Margit FRENK: *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XVI a XVII)*. Madrid: Castalia, 1987, 1.249 pp.

Nuestra historia literaria se ha basado, hasta hace muy poco, en la consideración de lo oral como manifestación popular y pública y de lo escrito como producto culto e individual. La edición de Margit Frenk demuestra claramente la irreductibilidad de tal dicotomía en una época como el Siglo de Oro, donde el trasvase, los cruces, las relaciones entre uno y otro campo se multiplican.

La falta de sistematicidad inherente al tema ha dificultado en la mayoría de los casos un profundo análisis del conjunto lírico popular. A pesar de ello, muchos han sido los investigadores que han intentado organizar tan variopinto cuadro (baste recordar los trabajos de Menéndez Pidal, Montesinos, Rodríguez-Moñino, Dámaso Alonso, José Manuel Blecuá, José María Alín...). Bajo la estela de tales maestros, Margit Frenk localiza y ordena la práctica totalidad del corpus lírico popular de los siglos XVI y XVII, viendo así no sólo realizado aquel "idílico sueño" de juventud, sino también poniendo un broche de oro a un largo camino de investigación que es imprescindible conocer para todo lo relacionado con la oralidad y la escritura en el Siglo de Oro¹.

El conjunto final, que intenta reflejar todos los vericuetos de la lírica popular, se encontraba desperdigado en fuentes renacentistas y posrenacentistas: cancioneros poéticos y musicales (el papel que la música desempeñó en la fijación y transmisión del texto oral es un tema que sobrepasa los límites de una reseña, y al que se han acercado musicólogos y filólogos como José Romeu Figueras, Emilio Pujol, Miguel Querol, Jaime Moll...), pliegos sueltos (el manejo de muchos de los cuales es posible gracias al ya clásico *Diccionario* de Rodríguez-Moñino), colecciones de refranes (uno de los más importantes es el *Teatro Universal de Proverbios* de Horozco, editado por José Luis Alonso), obras de teatro (el teatro fue el cauce que mejor acogió y potenció el desarrollo de esta poesía folklórica, frente a la escasez de cantares que se citan en las novelas —aunque se haga referencia a muchos de ellos...). La trayectoria de todo este corpus poético puede seguirse también en un sinfín de antologías, estudios y ediciones.

¹ Sin intención de citar toda la bibliografía de Margit Frenk sobre el tema, cabe recordar: *Entre folklóre y literatura. (Lírica hispánica antigua)*; México, 1971. *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica*; México, 1975. *Lírica española de tipo popular. Edad Media y Renacimiento*; Madrid, Cátedra, 1977. *Estudios sobre lírica antigua*; Madrid, Castalia, 1978 (en donde recoge gran número de artículos publicados en revistas).

El aparato bibliográfico (pp. xxix-lviii) permite el acceso a todo este material; en él, las referencias se han abreviado, permitiendo así la utilización de la misma forma abreviada en todos los casos. O bien, se puede consultar la sección crítica que acompaña la edición de cada texto en sus apartados respectivos de FUENTES (ordenadas con un criterio cronológico bastante discutible, dada la imposibilidad de precisar en muchos casos qué fuente es la más antigua) y ANTOLOGÍAS.

En el Prólogo (pp. v-xxvi), Margit Frenk explica el criterio que guía el *Corpus*: antigüedad, lirismo y populismo de los textos. Triple deseo que, de entrada, se presenta como un imposible. La moda popularizante de finales del siglo XV, constituye un obstáculo que hay que salvar para comprobar la antigüedad de algunos textos. Era necesario "recoger lo que sentía por su temática, estilo y técnica, como más 'auténtico', más cercano a lo antiguo, menos 'contaminado' por los estilos cultos" (p. vi). Sólo intentando establecer la antigüedad de los textos se puede llegar a la autenticidad folklórica.

Todos los cantares populares recogidos por la autora nos han sido transmitidos gracias a un complejo proceso cultural, por el cual fueron asimilados a la cultura escrita, siendo adecuados o manipulados, textual y contextualmente por el autor o autores. En la encrucijada renovadora del siglo XVI, la lírica del pueblo no vivió al margen de la poesía culta. La creación y adaptación de composiciones populares, "semi-populares" y "popularizantes", impiden establecer los límites entre folklore y literatura y descubrir qué elementos han sido superpuestos a la tradición medieval.

Los cantares, que nacieron del pueblo, fueron adaptados por los poetas cultos y en algunos casos trascendieron de nuevo a la tradición popular. Ciertas composiciones de los libros de vihuela y de cancioneros musicales como el de Uppsala son una excepción, ya que en ellos se nos han conservado el estribillo y el texto literario de multitud de cantarillos populares, junto con composiciones de hechura claramente cortesana. Es necesario recalcar cómo, por primera vez, *El Maestro* de Milán (Valencia, 1536) incorpora la nueva corriente petrarquista (sonetos de Petrarca y Sannazaro), lo que ahonda aún más en la idea de que las dos corrientes, la popular y la culta, si bien dieron frutos diferentes, no caminaron al margen una de otra:

Lo único que tenemos entre manos son los productos de la moda popularizante que se inició hacia fines del siglo XV, y esos productos conforman un conjunto heterogéneo de canciones y rimas algunas, sin duda, arcaicas; otras, compuestas a la manera de aquéllas; otras, antiguas pero retocadas; otras de nuevo cuño...

(p. vii)

Por otra parte, una antología de esta índole debía caracterizarse por la heterogeneidad. Entre las manifestaciones orales y escritas consideradas en sentido estricto, se encuentran unas formas intermedias que no han sido suficientemente aclaradas: lírica cantada (por ejemplo, la interacción entre villancico, romance y canción está pendiente todavía de un estudio especializado y detenido), refranes y proverbios, rimas infantiles, juegos, adivinanzas...

Lo que recoge, pues, este corpus o antología es un gran número de breves cantares populares y popularizantes, de aquellos que los poetas de los Siglos de Oro gustaban de glosar, de volver a lo divino, de intercalar en sus "ensaladas" y romances; que los dramaturgos hacían cantar a sus personajes aldeanos; que los eruditos incorporaban en sus colecciones de refranes, sus diccionarios y sus tratados sobre gramática, poesía, música, juegos infantiles; que la gente citaba en sus conversaciones y en escritos de toda índole.

(p. viii)

Tras la dignificación renacentista, asistimos en el siglo XVII a una sistemática imitación de cantares populares; los "pastiche", en seguidillas y cuartetos octosilábicos, dominan el terreno, acabando con cualquier vestigio verdaderamente folklórico (Vid. Frenk, Margit: *Lírica española de tipo popular*. Madrid, Cátedra, 19782, p. 23).

En todo caso, ¿es atinada esa triple búsqueda? Quizá no sea sensata, pero es imprescindible. A pesar de que, a medio camino entre el folklore y la literatura, estos textos se retocaron, cambiaron, utilizaron..., Margit Frenk asume tal dificultad. Y en la búsqueda de auténticas reliquias medievales excluye del *Corpus*: "aquellos textos demasiado contaminados por la poesía culta" (p. vii), "zéjeles chocarros y aplebeyados" (p. vii) y "textos creados «ad hoc» para determinada situación —en obras de teatro sobre todo—" (p. viii). La inclusión de todo este conjunto (aunque a última hora se incorporen algunas canciones "contaminadas" y algunos zéjeles vulgares) haría prácticamente inmanejable la edición.

La poesía lírica del Siglo de Oro fue, en la mayoría de los casos, el comentario glosado a canciones que habían perdido las estrofas —con que solían cantarse— y en las que lo realmente popular es el estribillo. En el aparato GLOSAS se señalan todas aquellas de corte popular y tradicional y el *incipit* de las no populares. La complejidad del tema, teniendo en cuenta que la indicación del primer verso no tiene más que un valor relativo (puede variar el resto de la composición o pueden ser la misma con *incipit* diferente (p. xvii), y la imposibilidad de cotejar todas las glosas, hacen necesaria no sólo una revisión posterior, sino también un minucioso trabajo de investigación.

Labor investigadora que debería incluir también las glosas que son un desarrollo "a lo divino" de un cantar popular. Composiciones híbridas que nacieron —quién lo duda— de la misma fuente que la poesía profana: del pueblo y que, aunque existentes antes, proliferaron en los siglos XVI y XVII. Margit Frenk registra con una \times las FUENTES de temática religiosa y las GLOSAS con desarrollos "a lo divino" (pp. xiv y xvii); "las divinizaciones del texto mismo, no aquellas que utilizan sólo la música del cantar sin aprovechar ningún elemento del texto" (p. xxi), se consignan en A LO DIVINO, dentro del conjunto crítico.

El texto derivado de la tradición oral recibe su fijación gracias a la escritura, y es precisamente lo fijado en la escritura lo que permite comparar las distintas versiones. En un texto que vive en variantes, ¿qué debemos considerar como tales y qué un texto distinto? La brevedad y la repetición favorecían la memorización y ésta fue decisiva en el proceso de transmisión oral. Por otro lado, una misma melodía o un ritmo recurrente permitía la aparición de variantes (o de composiciones musicales "al tono de"): "Quedan reunidas, bajo un solo número las versiones idénticas, casi idénticas o sumamente parecidas que trasmiten una misma idea. Si entre las variantes de las versiones hay diferencias que he juzgado importantes, las he separado asignándoles números distintos, aunque contiguos" (p. ix). Sistema de numeración que se subdivide a su vez en letras, teniendo en cuenta las diferentes glosas (número o formulación textual distintos), la métrica, la rima, el idioma utilizado (castellano, gallego, portugués...).

Para establecer el texto-base, entre los textos agrupados bajo un mismo número o números contiguos, Margit Frenk se atiene a los siguientes criterios: "se eligió la versión que tenía más rasgos en común con las demás (...), que figura en una de las fuentes *presumiblemente* más fieles a la tradición oral (...), que parece más *satisfactoria* desde el punto de vista de su coherencia interna" (el subrayado es mío y denota cómo, en algunos casos, la decisión es bastante arbitraria). En caso de no poder aplicar ninguno de estos tres motivos, se eligió "la versión recogida en una fuente más antigua o en una que pudo ser consultada en su versión original" (pp. x-xi). El texto deseable sería el resultante de la unión del texto elegido para imprimir y de todas las versiones discrepantes, que aparecen en VARIANTES y que tienen idéntico valor.

La ortografía no presenta mayores problemas que la adopción de una norma fija: respeto a la ortografía de la fuente utilizada (salvo modernización de u, v, j, k, g...), adaptación al uso actual de acentos, puntuación, separación de palabras, uso de mayúsculas y desarrollo de abreviaturas; fluctuaciones ortográficas que no permiten considerar dos textos como distintos, ni siquiera consignarlas en VARIANTES. Las notas referentes a aspectos textuales (lagunas, dificultades de transcripción, fragmentarismo...) aparecen en la sección TEXTO.

Al editar, lógicamente, el discurso textual, regularizado, es decir, el texto poético desprovisto de todo entorno oral y no al realmente emitido, el problema es tratar de fijar los textos. La mayor parte de la antigua lírica popular sólo se entiende para ser escuchada (CONTEXTOS, pp. xix-xx). El texto se concibe como realización oral, se convierte en el vehículo para la comunicación entre los oyentes. Es preciso tener en cuenta la oralidad sustancial, la poética de la voz en la lírica popular, donde escribir-recitar-cantar, van estrechamente unidos: el verso debía contar y cantar. De ahí que fuera deseable una ley que surgiera desde dentro de las poesías y que hiciera corresponder cada verso con una unidad rítmica. Sin embargo, Margit Frenk ante la dificultad que ocasionaría y los prejuicios que provocaría, ha optado por respetar "la tendencia al verso breve", pero pone "versos largos cuando hay un ritmo claramente definido, casi siempre de gaita gallega" (ritmo acentual y no silábico) y transcribe las seguidillas en versos cortos (6 ó 7, 5a, 6 ó 7, 5a) "contra la costumbre predominante a fines del siglo XVI" (p. xiii).

Siendo el uso real del texto, interpretación y escucha, escribir los versos no tiene mayor importancia, ya que la medida de éstos no se ajustaba a leyes de número silábico, sino que como decía Cascales, consiste "en poner en sus debidos lugares el acento predominante, ya que por el oído se conoce la sonoridad i medida del verso". Quizá sea exagerado —aunque no del todo descaminado— afirmar que la poesía áurea si no se cantaba o no tenía música, está hecha la mayoría de las veces con la intención de que la tuviera, había que poner música a los versos, adecuar el sentido melódico al ritmo poético.

Gracias a un exhaustivo y detallado aparato crítico que completa la edición de cada uno de los textos, integrado por las secciones ya señaladas: FUENTES, VARIANTES, TEXTOS, GLOSAS, ANTOLOGÍAS, CONTEXTOS (pp. xiii-xx) y otras tantas subdivisiones que aportan información complementaria: OTRAS FUENTES, A LO DIVINO, IMITACIONES, MENCIONES, CORRESPONDENCIAS, SUPERVIVENCIAS, PARALELOS ROMÁNTICOS y OTROS (pp. xxi-xxiii), disponemos de una valiosa documentación para cada cantarillo, que nos permite establecer referencias directas y cruzadas entre unos y otros.

Por último, quedaba por resolver el principal dilema en la organización textual: ¿qué clasificación dar a todo el conjunto? La división temática que adopta Margit Frenk es bastante "peligrosa", ya que puede llevarnos en círculos concéntricos de divisiones y subdivisiones hasta el infinito, con la incongruencia —perspicazmente señalada por la autora— de incluir los cantares de la malmaridada dentro del amor gozoso (p. xxvi). Quizá una ordenación alfabética hubiera resultado lo más cómodo para el editor y para el lector, aunque quizá también se perdería gran número de parentescos, referencias y conexiones temáticas.

Esta amplia antología de cancionillas que cautivaron a las gentes, hablaban casi exclusivamente de un solo tema: el amor. La mayor parte del *Corpus* está dedicada a este tema (pp. 3-349), con varias divisiones: amor placentero, amor desdichado y subdivisiones que se atienen a la diferenciación entre las voces discursivas: yo, tú, impersonal..., masculina o femenina... y que toman el título de uno de los versos transcritos, como compendio de todo el conjunto: I, 30) "Malferida va a la garza enamorada"; I, 32) "Vaste, amore"; I, 41) "Mal enemiga le so". Tal división concéntrica se extiende al resto de partes que componen el *Corpus*.

El uso de estos cantares populares revela que no había prácticamente aspecto alguno en la

vida, en el que no desempeñaran una función esencial (tanto si eran acompañados con música o simplemente "se decían"). Algunos de estos usos eran:

- expresar el dolor: II. LAMENTACIONES (pp. 351-398);
- perpetuar acontecimientos históricos, contar leyendas, animar a la guerra...: III. DEL PASADO Y DEL PRESENTE (pp. 399-440);
- dar información útil acerca de la naturaleza o intensificar la unión con ésta, haciéndole participe de una pasión amorosa: IV. POR CAMPOS Y MARES (pp. 441-519);
- como ayuda en el trabajo: V. LABRADORES, PASTORES, ARTESANOS, COMERCIANTES (pp. 521-579);
- en los ceremoniales: bodas, fiestas, Navidad, Pascua: VI. FIESTAS (pp. 581-687);
- provocar a la danza, a la fiesta, al goce: VII. MUSICA Y BAILE (pp. 689-743) y VIII. OTROS REGOCIJOS (pp. 745-782);
- estimular situaciones amorosas, preferentemente eróticas: IX. JUEGOS DE AMOR (pp. 783-850);
- burlarse y expresar el desenfado: X. SÁTIRAS Y BURLAS (pp. 851-960);
- imponer un tono sentencioso o proverbial: XI. MÁS REFRANES RIMADOS (pp. 961-986);
- dormir y divertir a los niños, juegos de éstos...: XII. RIMAS DE NIÑOS Y PARA NIÑOS (pp. 987-1062).

Una interpretación de la función y del valor de estos cantares populares en la sociedad del Siglo de Oro está todavía por hacer.

Dos apéndices: de fragmentos (pp. 1063-1081) y de seguidillas y coplas tardías (pp. 1083-1132) cierran el corpus textual, al que siguen las ediciones y correcciones de última hora (pp. 1133-1137). Los inevitables y necesarios índices (pp. 1139-1244) permiten la inmediata localización de los textos en el *Corpus*.

Era necesario un trabajo catalogador y descriptivo de esta índole, que permitiera conocer el acervo lírico popular del Siglo de Oro, abriendo un abanico de temas verdaderamente amplio; algunos ya han sido mencionados, otros están por descubrir. A pesar de la ingente labor realizada por Margit Frenk, el conjunto no está cerrado, estamos ante *un* corpus más, que irá completándose en años sucesivos con la incorporación de nuevos materiales existentes en impresos y manuscritos aún sin catalogar: un campo insospechado que espera futuras investigaciones.

CARMEN VALCÁRCEL
Universidad Autónoma de Madrid

Francisco de Quevedo, *Historia de la vida del Buscón. Ejemplo de vagamundos y espejo de tacaños*. Edición de Edmond Cros. Madrid: Taurus (Temas de España, 181), 1988.

La edición del profesor Cros reactualiza los problemas textuales del Quevedo joven y en cierto modo los problemas de transmisión de obras áureas en prosa, que la imprenta no resuelve o, como en este caso, puede oscurecer.

Hitos importantes en la edición del *Buscón* en nuestro siglo, muy brevemente, son la reseña de Américo Castro (también su propia edición de 1927) a Selden Rose (*Revista de Filología Española*, XV, 1928, 186-190), el artículo de Antonio Rodríguez-Moñino, "Los manuscritos del *Buscón* de Quevedo" (*Nueva Revista de Filología Hispánica*, VII, 1953, 657-672); Fernando Lázaro Carreter, *La vida del Buscón* (Salamanca, C.S.I.C., 1965), Pablo Jauralde Pou, "¿Redactó Quevedo dos veces *El Buscón*?" (*Filología Románica*, V, 1987-88, 101-111) y, por supuesto, la edición que nos ocupa que condensa trabajos anteriores de Cros, fundamentalmente *Ideología y genética textual. El caso del "Buscón"* (Madrid, Planeta-Cupsa, 1980) y *Literatura, ideología y sociedad* (Madrid, Gredos, B.R.H., Est. y Ens. 349, 1986).

Una observación: excepto Rodríguez-Moñino, todos los críticos reseñados son editores de la obra (la de Jauralde, en prensa) y el texto establecido por Lázaro Carreter ha tenido un éxito unánime, es un texto recurrente, que la edición de Cros cuestiona y, por lo anunciado, también Jauralde. ¿Qué ha ocurrido para que esta tradición se rompa? Por un lado, avances en los estudios ecdóticos, y por otro lado un mayor conocimiento del proceso, digamos, creativo de Quevedo. Hechos a los que no son ajenos los nombres ya reseñados y otros que omito por razones de espacio.

Se impone, pues, centrarnos en la edición de Cros que, obviamente, se ajusta a la disposición externa de la tradicional colección *Temas de España*. No me detendré en el cuadro cronológico que presenta ni en la bibliografía salvo para resaltar que Cervantes en 1614 publica el *Viaje del Parnaso* (no *al* como aparece en p. 253) y la contradicción que supone señalar en el cuadro una primera redacción del *Buscón* entre 1600-1606 y el cuerpo del estudio preliminar, que la sitúa entre 1603-1604, y la ausencia de una segunda redacción, que en vano buscaremos.

De la bibliografía sólo decir que se echa de menos algún estudio fundamental: José Antonio Maravall, *La literatura picaresca desde la historia social* (siglos XVI y XVII), (Madrid, Taurus, 1986), y la paradoja de expresar la gratitud al profesor Jauralde y sólo referenciar su "Addenda a Crosby".

En relación con el "Estudio preliminar" señalar que, como apuntábamos, recoge resultados

críticos anteriores y en este sentido el trabajo analítico de Aurora Egido referido a *L'aristocrate et le carnaval des gueus. Étude sur le "Buscón" de Quevedo* (Montpellier, Univ. Paul Valéry, 1975, más tarde ampliado en *Ideología y genética textual*, ya citado), titulado "Retablo carnavalesco del Buscón don Pablos" (*Hispanic Review*, XLVI, 1978, 173-197) excusaría un mayor detenimiento. En cualquier caso recordar brevemente que en la cronografía estudiada en el párrafo 1, "Una ficción centrada en torno a un calendario festivo", se desprecian u olvidan elementos de la retórica clásica que podrían 'enriquecer' lo tratado: la distinción entre tiempo histórico (*tempus generale*) y especial (*occasio*), indicador del momento en que la acción se representa y que alude al tiempo publicum (fiestas, guerras, juegos), al común (meses, frío, calor, vendimia) y al singular (bodas, sueño, convivio), elementos que las retóricas españolas trataron suficientemente desde Miguel de Salinas a López Pinciano.

Sobre la adscripción de Cros a la sociocrítica o genética textual y sus coordenadas fundamentales: la forma portadora de significación social en cuanto producto de una escritura, la escritura generadora de textos semióticos en los que se proyectan relaciones supuestamente objetivas, códigos de transformación específicos que inscriben en el texto la totalidad de una formación social..., son presupuestos que funcionan incluso con una extremada eficacia (basta leer el párrafo 3, "Funcionamiento del sistema: mistificación carnavalesca y desmitificación social", pp. 26-33, o lo referido a "El signo distanciado", pp. 33-45, o el rendimiento en la aplicación a determinados pasajes de las teorías de Mijail Bajtin, pp. 16-19). Sin embargo, estos presupuestos (desarrollados en *Literatura, ideología y sociedad*) nos remiten al problema de la crítica como "saber" científico y a la literatura articulada en el nivel de la ideología. Y esto exigiría especificar lo que tal articulación sea, por tanto, qué puede entenderse por ideología y, a la vez, especificar que rechazamos la articulación tradicional, esto es, la identificación literatura/lenguaje o lo que es lo mismo, considerar el recurso de la lingüística como un argumento falseante en tanto que inscrito en la nociones ideológicas al uso, con lo que desbordamos los límites impuestos.

Procede, pues, centrarnos en "IV. Problemas textuales" (pp. 72-92): como no podía ser menos, remite al estudio-edición de Lázaro Carreter, sin embargo, comete una injusticia crítica —reparable en una revisión— cuando afirma que la edición princeps Zaragoza, 1626 (E) "... derivan directa o indirectamente todas las ediciones o traducciones anteriores" (p. 72), olvida que Américo Castro dio a conocer el manuscrito de Menéndez y Pelayo (S) en la segunda edición que realizaba del texto de Quevedo (Madrid, *La Lectura*, Clásicos Castellanos, 1927) que sobre todo anotaba magistralmente. Porque, hora es ya de señalarlo, el *Buscón* se nos ha transmitido por tres manuscritos, ninguno de la mano de su autor: el que se conserva en la Fundación Lázaro Galdiano que perteneció a don Juan José Bueno (B), el de la biblioteca de Menéndez y Pelayo en Santander (S) y el que procede de la Catedral de Córdoba (C), que estuvo custodiado por Rodríguez-Moñino y del que poseyó una copia Astrana Marín.

Ya hemos apuntado que Lázaro Carreter estableció lo que él llama arquetipo X que se convirtió hasta ahora en un texto admitido y no cuestionado. Entre los editores recientes sólo Domingo Ynduráin (Madrid, Cátedra, Letras Hispánicas 125, 1980) cuestiona que se pueda fechar con seguridad (ahora, en esa misma línea, y para ese poeta-carcelario Álvarez puede verse José Lara, *Alonso Álvarez de Soria, ruiseñor del hampa. Vida en literatura de un barroco marginal*, Málaga, Litoral, 1987), y hay que esperar a Jauralde y al 87-88 para tener un argumento contundente sobre la redacción única del *Buscón*, algo que curiosamente olvida Cros que además y lamentablemente en la pp. 73-74 confunde (sic!) arquetipo X con manuscrito X en el contraste con B. Y es que en la historia textual que nos ocupa se ha llegado a una situación límite: el testimonio más antiguo y coherente del *Buscón*, el manuscrito B, tiene que ser defendido frente a otras lecturas deturpadas (C, S y E). De aquí la importancia que adquiere el análisis de Cros de

los cuatro criterios básicos utilizados por Lázaro: la coherencia textual, la lógica narrativa, el buen gusto, la ortodoxia religiosa, y cómo esos criterios pueden ser utilizados contra su propia tesis, cuando la versión B "... se ha quedado arrinconada e injustamente desacreditada de resultados de una argumentación discutible" (p. 92).

Por último, lamentar que ni la anotación ni el glosario resuelvan algunos problemas interpretativos, por ejemplo, en III,2 "... tomamos tajadas de alcotín y agua ardiente de una picarona" (p. 181), S y E leen "letuario" por "alcotín", sin embargo Cros no señala nada. Algunos ejemplos más podrían aducirse, mas como el tópico final no se va a *mudar* ni a *mejorar* (habrá que esperar a Jauralde) una edición que plantea coherentemente apartarse del común.

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ DE LA TORRE

MANUSCRT. CAO

Revista de publicación no periódica que recoge textos, noticias, material, etc. sobre poesía española de los siglos XVI y XVII a partir de los fondos manuscritos de la Biblioteca Nacional, como complemento al Catálogo que viene confeccionando un grupo de investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid y de la propia Biblioteca Nacional, dirigidos por Pablo Jauralde y Manuel Sánchez Mariana.

MANUSCRT. CAO se publica gracias al convenio entre las Universidades de Carleton (Ottawa) y Autónoma (Madrid), instituciones que desarrollan un programa científico conjunto que incluye esta actividad, parcialmente subvencionada por el Ministerio de Educación y Ciencia de España.

Dirección: Pablo Jauralde Pou
Secretaría: Clara Giménez

ÍNDICE DEL NÚMERO I (Madrid, 1988, 79 págs.)

Presentación:

1. La sátira contra la mala poesía, de Francisco Pacheco (ms. 456), por Carmen VALCÁRCEL.
2. Poesías de Juan de Jáuregui (ms. 2.244), por Dolores NOGUERA.
3. Índice de primeros versos atribuidos a Lope (ms. 1-3.000), por Juan Antonio MARTÍNEZ COMECHE.
4. El ms. de la *Vida de San Pablo*, de Quevedo, por Isabel PÉREZ CUENCA.
5. *Fábula de Acteón y Diana*, de Mira de Amescua, por Mariano de la CAMPA.
6. Otro texto manuscrito del Diálogo del autor con su péñola, de Castillejo, por Mercedes BAQUERO.

ÍNDICE DEL NÚMERO II (en prensa)

Relación de manuscritos catalogados:

1. Noticias sobre el proceso de catalogación, por Pablo JAURALDEL POU.
2. Una disputada traducción renacentista de Ovidio: *La epístola de Dido a Eneas*, por Juan BAUTISTA CRESPO.
3. Un manuscrito fragmentario de *La Dragontea*, y un soneto poco conocido de Lope, por Manuel SÁNCHEZ MARIANA.
4. El catálogo de manuscritos quevedianos, por Isabel PÉREZ CUENCA.
5. *El cantariloquio* de Pedro Calderón de la Barca.
6. Textos dramáticos dispersos, por Dolores NOGUERA.
7. Poesías de Academias, por Clara GIMÉNEZ.
8. Parodias religiosas, por Antonia María ORTIZ BALLESTEROS.

DE PRÓXIMA APARICION

Catálogo de los manuscritos poéticos de los siglos XVI-XVII de la Biblioteca Nacional, I (ms. 1-3.000).

Pedidos:

Manuscr. cao se envía contra giro postal o telegráfico (núm. I, 3.500 ptas.; núm. II, 3.000 ptas.), solicitándolo a P. Jauralde, Depto. Filología, Univ. Autónoma, 28049 Madrid (España). Y se vende en las librerías VISOR y LIBRERÍA DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA de Madrid.



FILOLOGÍA

Colección dirigida por FRANCISCO RICO

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS:

AUREA DICTA

Dichos y proverbios del mundo clásico
Introducción de Enrique Tierno Galván

Una copiosa colección, ordenada por temas, de las sentencias y proverbios de la antigüedad grecolatina que durante siglos se han considerado como el mejor resumen de la tradición clásica. Como complemento se incluye un amplio repertorio de locuciones, frases y palabras latinas de uso corriente.

Américo Castro

EL PENSAMIENTO DE CERVANTES

Es éste uno de los títulos fundamentales y una de las obras maestras en la historia de la filología hispánica. Publicado en 1925 y no reimpresso hasta hoy en su versión original, con él se abre la etapa moderna en los estudios cervantinos y, sobre todo, una nueva comprensión del Renacimiento español.

Claudio Guillén

EL PRIMER SIGLO DE ORO

Estudios sobre géneros y modelos

El «primer Siglo de Oro» que explora este libro está en los grandes autores y en los grandes textos del Renacimiento, que no sólo inauguran géneros capitales de la modernidad literaria, sino que a menudo proponen modelos que desbordan los géneros: Garcilaso, la novela picaresca, el *Abencerraje*, fray Luis de León, Cervantes, Quevedo...

EDITORIAL CRÍTICA

Aragó, 385 - 5.ª planta. 08013 BARCELONA

EDITORIAL CASTALIA

Zurbano, 39 - Teléfonos 419 89 40 - 419 58 57 MADRID - 28010

clásicos  *castalia*

- 82/ **Pedro Calderón de la Barca**
EL ALCALDE DE ZALAMEA
Edición de Jose M. Diez Borque
322 págs. 650 ptas.
- 116/ **ENTREMESES, JÁCARAS**
Y MOJIGANGAS
Edición de A. Tordera
y E. Rodríguez
452 págs. 980 ptas.
- 112/ **EL MÉDICO DE SU HONRA**
Edición de D.W. Cruickshank
224 págs. 750 ptas.
- 29/ **Miguel de Cervantes**
ENTREMESES
Tercera edición
Edición de Eugenio Asensio
228 págs. 500 ptas.
- 120/ **NOVELAS EJEMPLARES I**
Segunda Edición
Edición J. B. Avallé-Arce
318 págs. 560 ptas.
- 121/ **NOVELAS EJEMPLARES II**
Edición de J. B. Avallé-Arce
270 págs. 560 ptas.
- 122/ **NOVELAS EJEMPLARES III**
Edición de J. B. Avallé-Arce
410 págs. 560 ptas.
- 57/ **VIAJE DEL PARNASO**
Poesías completas I
Edición de Vicente Gaos
216 págs. 700 ptas.
- 105/ **POESÍAS COMPLETAS**
TOMO II
Edición de Vicente Gaos
432 págs. 950 ptas.
- 77/ **DON QUIJOTE DE LA MANCHA**
Tercera edición corregida
Edición de Luis Andrés Murillo
640 págs. 690 ptas.
- 78/ **DON QUIJOTE DE LA MANCHA**
Tercera edición corregida
Edición de Luis Andrés Murillo
624 págs. 690 ptas.
- 12/ **LOS TRABAJOS DE PERSILES**
Y SIGISMUNDA
Edición J. B. Avallé-Arce
484 págs. 980 ptas.
- 136/ **POESÍA DE LA EPOCA DE ORO**
II BARROCO
Edición de José Manuel Blecua
454 págs. 750 ptas.
- 23/ **Gonzalo de Céspedes y Meneses**
HISTORIAS PEREGRINAS
Y EJEMPLARES
Edición de Ives-René Fonquerne
428 págs. 950 ptas.
- 109/ **Diego Duque de Estrada**
COMENTARIOS
Edición de Henry Ettinghausen
536 págs. 980 ptas.
- 101/ **Luis de Góngora**
LETRILLAS
Edición de Robert Jammes
320 págs. 650 ptas.
- 1/ **SONETOS COMPLETOS**
Quinta edición
Edición de Biruté Cipliauskaitė
380 págs. 790 ptas.
- 137/ **LAS FIRMEZAS DE ISABELA**
Edición de Robert Jammes
308 págs. 850 ptas.
- 19/ **Lope de Vega**
EL CABALLERO DE OLMEDO
Edición de Joseph Perez
168 págs. 440 ptas.
- 63/ **ARCAOIA**
Edición de Edwin S. Morby
472 págs. 980 ptas.
- 102/ **LA DORDEA**
Edición de Edwin S. Morby
612 págs. 980 ptas.
- 10/ **FUENTE OVEJUNA**
Cuarta edición
Edición de F. López Estrada
360 págs. 650 ptas.
- 131/ **LA GATOMAQUIA**
Edición de C. Sabor de Cortazar
234 págs. 850 ptas.
- 25/ **EL PERRO DEL HORTELANO**
EL CASTIGO SIN VENGANZA
Edición de David Kossoff
376 págs. 850 ptas.
- 143/ **CARTAS**
Edición de Nicolás Marrn
312 págs. 900 ptas.
- 113/ **Francisco de Quevedo**
OBRAS FESTIVAS
Edición de Pablo Jauralde
232 págs. 800 ptas.
- 60/ **POEMAS ESCOGIDOS**
Segunda edición
Selección y edición de
José Manuel Blecua
396 págs. 700 ptas.
- 50/ **SUEÑOS Y DISCURSOS**
Edición de Felipe C.R. Maldonado
260 págs. 550 ptas.
- 44/ **Agustín de Rojas**
EL VIAJE ENTRETENIDO
Edición de Jean Pierre Ressayot
520 págs. 900 ptas.
- 38 **Rojas Zorrilla**
DEL REY ABAJO. NINGUNO
Edición de Jean Testas
196 págs. 750 ptas.
- 84/ **Tirso de Molina**
EL BANDOLERO
Edición de André Nougué
396 págs. 980 ptas.
- 128/ **LA HUERTA DE**
JUAN FERNÁNDEZ
Edición de Berta Pallares
258 págs. 800 ptas.
- 17/ **POESÍAS LÍRICAS**
Edición de Ernesto Jareño
232 págs. 700 ptas.
- 135 **LA VILLANA DE LA SAGRA**
EL COLMENERO DIVINO
Edición de Berta Pallares
315 págs. 850 ptas.
- 155/ **Varios**
NOVELAS AMOROSAS
DE DIVERSOS INGENIOS
DEL SIGLO XVII
Edición de Evangelina
Rodríguez.
360 págs. 850 ptas.



ESTUDIOS

Robert Jammes
LA OBRA POÉTICA DE
DON LUIS DE GÓNGORA
Y ARGOTE
584 págs. 5.500 ptas.

Margit Frenk
CORPUS DE LA ANTIGUA LÍRICA
POPULAR HISPÁNICA
(Siglos XV a XVII)
1.321 Págs. 8.500 ptas.

John E. Varry
COSMOVISIÓN Y ESCENOGRAFÍA:
EL TEATRO ESPAÑOL
EN EL SIGLO DE ORO
384 págs. 7.000 ptas.

A. Rodríguez Moñino
DICCIONARIO DE PLEGOS
SUETOS POÉTICOS
7.000 ptas. 7.500 ptas.
MANUAL BIBLIOGRÁFICO DE
CANCIEROS Y ROMANCEROS
siglo XVI, 2 vols. 14.000 ptas.
siglo XVII, 2 vols. 14.000 ptas.





CATEDRA



Letras Hispánicas

LA SEGUNDA CELESTINA

Feliciano de Silva

Edición de Consolación Baranda

SEGUNDA PARTE DEL LAZARILLO

Anónimo y Juan de Luna

Edición de Pedro M. Piñero

POESIA

Francisco de Medrano

Edición de Dámaso Alonso

LIBRO DE ALEXANDRE

Edición de Jesús Cañas

CANTIGAS

Alfonso X

Edición de Jesús Montoya

SILVA DE VARIA LECCION

Pedro Mexia

Edición de Antonio Castro

LA HIJA DEL AIRE

Pedro Calderón de la Barca

Edición de Francisco Ruiz Ramón

POESIA. HOSPITAL DE INCURABLES

Jacinto Polo de Medina

Edición de Francisco Javier Díez de Revenga

EL VILLANO EN SU RINCON

Lope de Vega

Edición de Juan María Martín

Crítica y Estudios Literarios

EL DIALOGO EN EL RENACIMIENTO ESPAÑOL

Jesús Gómez

TEORIA DEL LENGUAJE LITERARIO

José María Pozuelo Yvancos

TEORIA LITERARIA

Antonio García Berrio

NUEVAS INVESTIGACIONES SOBRE EL «LIBRO DE BUEN AMOR»

Jacques Joset

 ANAYA

De venta en las principales librerías. Solicite catálogo al aptdo. 14632. Ref. D. de C. 28080 MADRID
Comercializa GRUPO DISTRIBUIDOR EDITORIAL, S. A. Don Ramón de la Cruz, 67. 28001 MADRID. Tel. 401 12 00



EDITORIAL PLAYOR, S. A.

Santa Clara, 4. 28013 MADRID
Telfs. 241 28 04/03

LECTURA CRÍTICA DE LA LITERATURA ESPAÑOLA

Coordinador: Javier Huerta Calvo.

● Historia del hecho literario ● Poética ● Gramática literaria ● Crítica ● Sociología ● Metodología y comentario de textos ● Formato: 13,5 × 20,5 cm ● Precio: 695 ptas. (IVA incluido) (n.º 23 volumen doble, 895 ptas. con IVA).

Es un conjunto de 25 volúmenes dedicados al estudio sistemático de la literatura en sus diversas épocas.

Además de su intención didáctica, es una tentativa por abandonar como exclusivo el tradicional enfoque historicista de la materia, imbricando en su análisis crítico todas aquellas disciplinas —y, de modo particular, las ciencias del lenguaje— que concurren en la mejor lectura del texto literario.

TÍTULOS

1. **La poesía en la Edad Media: lírica.** Javier Huerta Calvo.
2. **La poesía en la Edad Media: épica y clerecía.** Moisés García de la Torre.
3. **La prosa medieval.** Joaquín Rubio Tovar.
4. **El teatro medieval y renacentista.** Javier Huerta Calvo.
5. **La poesía en los siglos de oro: Renacimiento.** Jorge Checa Cremades.
6. **La poesía en los siglos de oro: Barroco.** Jorge Checa Cremades.
7. **La prosa de ficción en los siglos de oro.** Antonio Hurtado Torres.
8. **La prosa didáctica en los siglos de oro.** Moisés García de la Torre.
9. **El teatro en el siglo XVII: ciclo de Lope de Vega.** José Luis Sirera.
10. **El teatro en el siglo XVII: ciclo de Calderón.** José Luis Sirera.
11. **La prosa en el siglo XVIII.** Esther Lacadena.
12. **La poesía y el teatro en el siglo XVIII.** Javier Lucea García.
13. **La poesía en el siglo XIX.** Pedro Aullón de Haro.
14. **La novela en el siglo XIX.** Rafael Rodríguez Marín.
15. **El teatro en el siglo XIX.** Jesús Rubio Jiménez.
16. **El ensayo en los siglos XIX y XX.** Pedro Aullón de Haro.
17. **El Modernismo y la Generación del 98.** Enrique Rull Fernández.
18. **La poesía en el siglo XX: hasta 1939.** Javier Pérez Bazo.
19. **La poesía en el siglo XX: desde 1939.** José Paulino Ayuso.
20. **La novela en el siglo XX.** Antonio Cerrada Carretero.
21. **El teatro en el siglo XX.** Javier Huerta Calvo.
22. **Literaturas marginadas.** María Cruz García de Enterría.
23. **Literaturas catalana, gallega y vasca.** Juan M. Ribera Llopis.
24. **Literatura hispanoamericana: hasta el siglo XIX.** José Manuel Cabrales Artega.
25. **Literatura hispanoamericana: siglo XX.** José Manuel Cabrales Artega.

NOVEDADES 1988

COLECCION ESTUDIOS

5. STRUKOV, B.A. y LEVANYUK, A.P.: **Principios de ferroelectricidad.** Traducción de Fernando Agulló Rueda.
212 págs. 2.100 ptas.
9. SANCHEZ MARTINEZ, Guillermo: **Guerra a Dios, a la tisis y a los reyes: Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español.**
280 págs. 1.950 ptas.
14. ROSELLO IZQUIERDO, Eufrasia: **Contribución al Atlas Osteológico de los Teleosteos Ibéricos. I. Dentario y Articular.**
308 págs. 2.900 ptas.
16. HERRERA, Emilio: **Memorias.** Edición de Thomas F. Glick y José M. Sánchez Ron.
197 págs. 1.980 ptas.

COLECCION DE BOLSILLO

12. RODRIGUEZ BLANCO, M^a Eugenia y OTROS: **Alcibíades. Antología de textos con notas y comentarios.**
162 págs. 2.500 ptas.
13. JAQUE RECHEA, Francisco; RUEDA SERON, Antonio, y SANCHEZ LOPEZ, Carlos: **Un análisis de las relaciones Universidad-Empresa: realidades y posibilidades.**
230 págs. 1.695 ptas.
14. BALSAS, Jesús; SANTIAGO, José M^a, y NARANJO, José M^a (ed.): **Estudios de Etología. Primeras Jornadas de Etología de la Universidad Autónoma de Madrid.**
198 págs. 1.620 ptas.

NARRIA. Revista de estudios de artes y costumbres populares.

- 41-42-43-44: **Provincia de Madrid.**
111 págs. 1.000 ptas.

LITERATURA ESPAÑOLA Y EDAD DE ORO

SEMINARIO INTERNACIONAL X

AMÉRICA EN LA LITERATURA ÁUREA ESPAÑOLA

Curso 1989-90 (primavera del 90)

SEMINARIO INTERNACIONAL XI

EDICIÓN, TRANSMISIÓN Y PÚBLICO

Curso 1990-91 (primavera del 91)

MELQUÍADES ANDRÉS MARTÍN

Núcleos de propagación del pensamiento eclesiástico

JOSÉ MARÍA BALCELLS

El Símbolo, de Luis de Granada, como texto Hexaemeral

MIGUEL ÁNGEL DE BUNES IBARRA

El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes

CRISTÓBAL CUEVAS

Para la historia del "exemplum" en el Barroco español. (El "Itinerario" de Andrade)

JOSÉ GARCÍA ORO

Los frailes del Santo Evangelio. El eremitismo franciscano en Extremadura

JOSÉ JURADO

El "Fray Gerundio" y la oratoria sagrada barroca

MARGIT FRENK

Lírica popular a lo divino

JESÚS GÓMEZ

Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)

GIUSEPPINA LEDDA

Predicar a los ojos

ISAÍAS LERNER

Textos canónicos, textos apócrifos y textos patrísticos en la "Silva" de Pedro Mexía

CIRIACO MORÓN ARROYO

Grandes corrientes espirituales

DIMAS PÉREZ RAMÍREZ

El Doctor Fontano y su "Beatus vir"

VIRGILIO PINTO

Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI y XVII

LINA RODRÍGUEZ CACHO

Pecar en el vestir: del púlpito a la sátira

RESEÑAS

De OSCAR BARRERO a JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *La Literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Taurus, 1986.

De CARMEN VALCÁRCEL a MARGIT FRENK, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica*. Madrid, Castalia, 1988.

De JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ a la edición de Quevedo, *El Buscón*, ed. de Edmon Cros. Madrid, Taurus, 1988.