

LA CULTURA DEL RENAIXEMENT

HOMENATGE AL PARE MIQUEL BATLLORI

MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, ALAIN MILHOU,
MASSIMO FIRPO, PHILIPPE BERGER, LUIS GARCÍA BALLESTER,
MARTÍ DE RIQUER, PETER BURKE, JACQUES REVEL,
VICENTE LLEÓ CAÑAL



REVISTA D'HISTÒRIA MODERNA
MANUS 
CRITS

Monografies MANUSCRITS, 1

Monografies MANUSCRITS

1. *La cultura del Renaixement.*
Homenatge al pare Miquel Batllori.

LA CULTURA DEL RENAIXEMENT.
HOMENATGE AL PARE MIQUEL BATLLORI.

MONOGRAFIES MANUSCRITS, I
Bellaterra, 1993.

MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, ALAIN MILHOU, MASSIMO
FIRPO, PHILIPPE BERGER, LUIS GARCÍA BALLESTER,
MARTÍ DE RIQUER, PETER BURKE, JACQUES REVEL,
VICENTE LLEÓ CAÑAL

LA CULTURA DEL RENAIXEMENT.
HOMENATGE AL PARE MIQUEL BATLLORI.

REVISTA D'HISTÒRIA MODERNA
MANUS 
CRITS

CATALOGACIÓ EN PUBLICACIÓ
DE LA UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Manuscrits

Manuscrits. Revista d'Història Moderna / Universitat Autònoma de Barcelona.
Facultat de Lletres. Departament d'Història Moderna.- 1 (maig 1985- ..
Bellaterra: [Universitat Autònoma de Barcelona*, 1985- ..- 23 cm

Irregular.

ISSN: 0213-2397

I. UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA. Departament d'Història Moderna.
1. Història Moderna
94

COORDINACIÓ I SECRETARIA DE REDACCIÓ:
Antonio Espino, Doris Moreno

ADREÇA I ADMINISTRACIÓ:
MANUSCRITS. Revista d'Història Moderna
Departament d'Història Moderna i Contemporània. Facultat de Lletres. Edifici B. Universitat
Autònoma de Barcelona. 08193 Bellaterra.

Imprès a la Universitat Autònoma de Barcelona.
Dipòsit legal: B-2994 / 1985
ISSN: 0213-2397

Aquest volum ha estat possible gràcies a l'ajut econòmic del Rectorat, el Deganat i el
Departament d'Història Moderna i Contemporània de la UAB.

MANUSCRITS agraeix la col.laboració desinteressada del personal del Centre de Càlcul de la
UAB i especialment de Iñaki Núñez i Genís Roca.

MANUSCRITS no es responsabilitza necessàriament de l'opinió que expressin els articles
signats.

Prohibida la reproducció total o parcial de la revista per qualsevol mitjà mecànic, electrònic
o fotogràfic (inclosa la fotocòpia) sense l'autorització prèvia de MANUSCRITS

Imprès en paper ecològic

PRESENTACIÓ DEL RECTOR

Entenc aquesta presentació com una adhesió a l'homenatge que el Departament d'Història Moderna i Contemporània de la Universitat Autònoma de Barcelona ret al P. Miquel Batllori, més que no pas com un pròleg d'una obra que mereix un tractament més autoritzat i expert del que jo pugui donar-li.

Aquesta adhesió a l'homenatge té un caire personal, com a beneficiari incidental del seu magisteri en un moment inicial de la meua activitat acadèmica.

Però té sobre tot un sentit institucional. Perquè aquest reconeixement de la Universitat Autònoma de Barcelona a la persona i l'obra del P. Batllori ha de ser considerat part essencial de la seva funció com a institució acadèmica.

La Universitat no pot limitar-se a produir i a comunicar coneixement científic de qualitat, tot i la seva importància. La Universitat té també el deure igualment essencial de difondre les actituds personals i professionals que són a la base de tota producció científica.

Producció científica i actituds fan del P. Miquel Batllori un universitari en el seu sentit més dens. De la seva obra, ja n'han fet els experts una valoració sense reserves. De les seves actituds, la universitat i la societat n'han començat a fer també el reconeixement públic que mereixen.

Passió professional per l'anàlisi documentada i distançament de l'objecte, conviccions personals profundes i precaució escèptica en front de pretensions d'interpretació global excessiva, fidelitat crítica al país

i universalitat d'horitzó: són actituds que donen sentit al treball -de vegades aspre o mal comprès- d'un universitari com el P. Batllori.

Quan el Departament i la Universitat li reten aquest modest homenatge, s'arrisquen. Perquè s'estan compromentent un cop més a seguir un exemple i a millorar la seva tasca, que només adquireix tota la seva dimensió quan és concebuda com un servei.

Josep M. Vallès
Rector de la Universitat Autònoma de Barcelona
Bellaterra, 1992

**PRESENTACIÓ DEL SR. ANTÓN CAÑELLAS,
PRESIDENT DEL CONSELL SOCIAL.**

Heus ací oportunitat agradable que amb goig aprofito des d'aquestes línies per tal de pode adherir-me al merescut homenatge que del Departament d'Història Moderna i Contemporària de la Universitat Autònoma de Barcelona ha volgut retre al pare Mique Batllori, en publicar aquest llibre sobre la cultura reinaxeintista, que recull una sèrie de treballs de personalitats notables especialistes en la matèria.

El pare Miquel Batllori, de la Companyia de Jesús, professor de la Facultat d'Història de la Pontifícia Universitat de Roma, té una llarga i fructífera trajectòria com a pedagog i historiador de l'Esglesia i de la cultura, particularment de la catalana i dels personatges més significatius en la seva projecció universal. És un home de gran rigor cinetífic i de caràcter senzill i modest, qualitats que el fan ésser estimat entranyablement per tots els qui el coneixen. Com a historiador ha seguit la trajectòria del pare Anselm Albareda, OSB, del pare Ignaci Casanovas, SJ, de Ferran Soldevial i de Jordi Rubió de l'obra del qual ha estat un especial continuador.

La nostra amistat ve de lluny. Nopuc ara de deixar de recordar diverses i llargues converses tingudes en la seva residència de Roma, en temps difícils per a Catalunya, on a part de tractar de temes concrets, motiu de les meves visites, parlàvem extensament de Catalunya i del seu futur. Sempre hi sorgia l'home compromàs amb la veritat i la justícia, i de saviesa profunda, amb una gran visió de com calia actuar en moment precís. Els seus consells estimulants i esperançadors evidenciaven el gran coneixement de Catalunya i l'extraordinària estimació que sent pel nostre país, i en el dret fonamental i irrenunciable de la seva llibertat.

L'homenatge que avui li ret la Universitat em sembla, per força, insuficient, atesa la densitat de l'obra i de la vida professional del pare Batllori.

ANTON CAÑELLAS
President del Consell Social de la UAB

PRÒLEG

Les pàgines que aquí presentem són el reflexe del tercer cicle de conferències organitzat per la revista *Manuscrits*, revista d'Història Moderna de la U.A.B.. El primer cicle de conferències va estar dedicat a la "Transició del Feudalisme al Capitalisme" i es va publicar en el número 4-5 (1987); el segon tingué per tema les "Revoltes i revolucions de l'Europa Moderna" i es va publicar en el número 9 (1991). Aquest darrer cicle ha estat dedicat a "La cultura del Renaixement a Espanya", amb motiu del centenari més silenciós dels que es celebraren a Espanya al 1992: el del naixement de l'humanista valencià Lluís Vives.

Efectivament, 1492 és un any que serà recordat per la dimensió político-religiosa d'alguns dels esdeveniments que el caracteritzaren -la conquesta de Granada i l'expulsió dels jueus- o la dimensió atlàntica -el descobriment d'Amèrica-, però molt poques vegades es fa al·lusió a la vessant cultural del seu significat històric. I cal no oblidar que la té i aquesta és molt significativa. 1492 és l'any de la publicació de la *Gramàtica castellana* de Nebrija que va representar l'hegemonia de la llengua castellana front les demés llengües autòctones peninsulars a cavall de l'adjudicació de "compañera del Imperio" que Nebrija li assignava en la seva cèlebre dedicatòria a Isabel la Catòlica. Al mateix temps que el castellà iniciava la seva singladura imperial de portes enfora i de portes endins, com a corol·lari del progressiu castellanocentrisme de la monarquia, neixia a València un judeoconvers de nom Lluís Vives March. La seva projecció biogràfica constitueix l'altra cara del tan glossat 92 puix que reflexa la trajectòria d'un perdedor. Perquè convé recordar que al 92 uns guanyaren en tant en quant uns altres perderen. Integrant d'una societat com la valenciana, manipulada políticament més que cap altre regne de la Corona d'Aragó per part dels Reis Catòlics, la qual cosa generaria la contestació revolucionària de les Germanies i la subsegüent derrota. Lluís Vives era, com és sabut, fill d'una família de judeoconvertos delmada per la

Inquisició al llarg de tres generacions, amb els seus pares condemnats a mort, el seu pare en viu al 1524 i la seva mare un cop ja morta (havia mort de pesta al 1508). Exiliat des dels 17 anys va viure una vida força itinerant entre França, els Països Baixos i Anglaterra amb l'amargor de l'exili, entre la por i la nostàlgia, entre la necessitat de mirar endavant i els compromisos inherents a la pròpia memòria, determinant una vida no justament feliç, ni en el medi docent de Bruges, ni en el seu matrimoni tardà, ni en la seves relacions amb Enric VIII, ni tan sols en els darrers anys de les seves relacions amb Erasme.

Sota aquest títol de: "Lluís Vives, Erasme i la cultura del Renaixement", les conferències aquí presentades més que l'anàlisi del pensament de Vives, pretenen examinar la cultura del seu entorn, ajudar a conèixer les aportacions i els propis límits d'Espanya en l'Europa del Renaixement, penetrar en les singularitats del Renaixement català, determinar les vies alternatives a l'erasmisme en el pensament progressista espanyol.

Això mitjançant una brillant nòmina d'historiadors. Junt amb els conferenciants que participaren en aquest cicle de conferències a la nostra Universitat el mes de febrer de 1992 -els professors Alain Milhou i Philippe Berger, Massimo Firpo, Manuel Fernández Alvarez, Luís García Ballester i Martí de Riquer- hem incorporat els textos de les conferències que sobre el Renaixement a Europa pronunciaren en un altre cicle de conferències organitzat pel Centre d'Estudis d'Història Moderna "Pierre Vilar" els historiadors Jacques Revel, Peter Burke i Vicente Lleó. A tots ells, gràcies per la seva participació i la seva generosa col·laboració en la nostra iniciativa, que ha estat la de convertir la memòria del centenari de Lluís Vives en un homenatge de la nostra revista, del nostre Departament, de la nostra Facultat i de la nostra Universitat, al pare Miquel Batllori. Efectivament, hem volgut que el debat entorn la significació del Renaixement espanyol i català propiciat pels brillants historiadors convidats, servís de cobertura intel·lectual de l'homenatge -testimoni de reconeixement i admiració- a la figura del pare Batllori.

Enumerar les publicacions que constitueixen el dens *currículum* del pare Batllori des del llunyà 1928 en que començaren les seves investigacions, ens ocuparia massa espai. Només dirém que quan al 1982 Mario Colpo va preparar la bibliografia del pare Batllori va enregistrar un total de 978 títols. La revista *Anthropos* en el seu número 112 (setembre de 1990), per la seva part, aportà la nòmina de 51 llibres

publicats pel pare Batllori, i afegí a la llista dels articles enregistrats per Colpo, de 1982 a 1990, un total de 102 articles. Si hi sumem a aquests treballs la infinitat de conferències, participacions en congressos i diversos fòrums internacionals, compendrem que la producció bibliogràfica del pare Batllori és incommensurable. D'altra banda, l'anàlisi d'aquests títols posa en evidència la diversitat dels temes estudiats, testimoniatge fidel de la inquietut universal del seu autor: els estudis sobre l'obra de Ramón Llull i Arnau de Vilanova, la incidència de Trento, la significació de Gracián, l'aportació de la cultura hispano-italiana a la Il·lustració europea, la complexa problemàtica de la independència hispanoamericana, el pensament de Balmes, les relacions Església-Estat a la Segona República Espanyola a través de l'Arxiu Vidal i Barraquer, la trajectòria dels jesuïtes de Sant Ignaci fins al Concili Vaticà II,...

En tota aquesta amplíssima obra hi ha dues constants: la conjugació de la seva permanent fidelitat a la seva identitat catalana -mantinguda en anys difícils- amb la pluralitat de les seves inquietuts intel·lectuals i la seva condició de viatger impenitent i políglota i la singular capacitat per a matisar en el color sempre uniforme de les ideologies trencant els esquemes simplistes i maniqueus a l'ús establert.

Quan es tenen 83 anys i un *currículum* amb els títols i càrrecs acadèmics del pare Batllori, creiem que noves glosses i nous homenatges no li sorprendran. Recordarem, a títol de petita mostra, que el pare Batllori és membre de la Reial Acadèmia de la Història des del 1957, membre de l'Acadèmia de Bones Lletres, de l'Institut d'Estudis Catalans (1951), de la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts de Sant Jordi (1988), membre d'honor de la Societat Arqueològica Lul·liana de Mallorca (1948); ha estat director de la revista *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma, de 1951 a 1969 i de 1974 a 1981); catedràtic a la Universitat Gregoriana de Roma, de 1955 a 1980, i actualment emèrit d'aquella Universitat; membre del Comitè Internacional de Ciències Històriques fins a 1980, doctor *honoris causa* per diverses universitats, etc..

Pot semblar una ingenuïtat que una humil revista d'Història Moderna, *Manuscrits*, pretengui engrossir la llarga llista d'homenatges al mestre Batllori -és com vessar un got d'aigua al mar-. Per què, doncs, hem pres aquesta iniciativa? Per què una revista, atípica per la joventut de la gent que integra la seva redacció, emprèn una tasca com aquesta? Per una raó molt senzilla: perquè la història de la cultura en aquest país

li deu molt al pare Batllori que, malgrat tot, com li ocorregué al professor José Antonio Maravall, ha estat una figura massa aïllada, massa solitària en l'horitzó d'una disciplina com la història de la cultura tan condemnada aquí, dissortadament, al raquitisme.

Manuscrits, és una revista que ve reivindicant l'apertura de la història del nostre país a noves fronteres espaials, temàtiques i metodològiques i, sens dubte, aposta fort per trencar els estranys complexos que han acompanyat la història de la cultura. Creiem fer-nos ressó dels historiadors de la literatura, de l'art, del pensament, en considerar al pare Batllori la figura referencial per excel·lència de qualsevol estudi sobre la història de la cultura de l'Època Medieval fins la Contemporània. Si bé el testimonialisme sembla passat de moda, considerem un deure d'honestitat elemental posar en relleu el que aquest país deu al pare Batllori. El nostre sentit de la modernitat passa pel profund respecte als historiadors-mestres que han contribuït decisivament a legitimar la nostra pròpia modernitat.

Aquest és el sentit del nostre homenatge, que si l'hem pogut portar endavant ha estat certament perquè hem contat en tot moment amb el recolzament del Departament d'Història Moderna i Contemporània, del Deganat de la Facultat de Filosofia i Lletres, del Rectorat i del Consell Social. A tots ells, gràcies i al pare Batllori una sola cosa, que sàpiga que els joves historiadors catalans representats en el consell de redacció d'aquesta revista, li manifesten el seu agraïment pel seu incansable magisteri al servei de la història, de la cultura i de la ciència, sense adjectius.

Ricardo García Cárcel

**ALFONSO DE VALDÉS: UN INTELLECTUAL
AL SERVICIO DEL PODER**

Manuel Fernández Alvarez

Para este emotivo acto de homenaje que rinden la revista de Historia Moderna *Manuscrits* y la Universidad Autónoma de Barcelona al insigne maestro de historiadores que es el P. Batllori, tan querido y admirado por todos -y quiero agradecer desde este momento a los organizadores del acto, y muy particularmente a mi querido amigo el prof. Ricardo García Cárcel, que me hayan invitado a participar en el mismo-, he pensado en un tema de la historia cultural de nuestro Quinientos, época y temática sobre la cual nuestro homenajeado es tan consumado especialista.

Hubo un tiempo, a principios de la Edad Moderna, en el que la intolerancia presidía nuestros destinos. En situación tan adversa, también hubo algunos pensadores que se atrevieron a alzar su voz, proclamando otros principios de convivencia. De suyo se entiende que no lo hicieron sin afrontar sus riesgos. Pues bien, uno de ellos fue Alfonso de Valdés, al que acaso su pronta muerte, en 1532, le evitó el pasar por ratos amargos, como los que sufrirían los erasmistas a mediados de siglo, bajo la saña persecutoria del otro Valdés; y me refiero ahora, claro está, a Fernando de Valdés, el Inquisidor General.

El tema tiene otro aliciente, para mí no pequeño, al que apunto desde el mismo título de esta ponencia. Pues con Alfonso de Valdés nos encontramos con un intelectual integrado en el poder. Evidentemente, para un hidalgo de escasos recursos económicos, el entrar en la nómina del Estado como secretario de cartas latinas -posiblemente gracias al apoyo del prepotente canciller Gattinara- era algo que no estaba en condiciones de rehusar. Pero él no se vendió al poder. Su cargo burocrático era de tono menor, con escaso -o más bien, nulo- poder decisorio. No se trata, pues, de alguien al que se le ofrezca el poder a

manos llenas, como sería el caso de su contemporáneo, el inglés Thomas More. Pero en cierta medida podemos afirmar que estaba cercano al poder, lo que hizo que en un momento dado sintiera la tentación -como le ha ocurrido a tantos otros intelectuales, antes y después de su tiempo- de intervenir en el curso de la gran Historia.

La gran Historia, de acuerdo. Pero de momento yo me referiré a otra más modesta, la de aquellos intelectuales que quisieron probar fortuna metiendo su mano en los destinos de los pueblos; una tendencia que tenía ya cerca de dos mil años de existencia cuando Alfonso de Valdés asoma en el panorama político español, desde que el divino Platón lo había intentado en el siglo IV antes de Cristo. Porque, ¿acaso no debe tratar el intelectual de poner un poco de orden en el ámbito político que le toca en suerte vivir? ¿No es su obligación racionalizar, en definitiva, el proceso político? La política es algo muy serio, como suele decirse, para dejarla sin más en manos de los políticos de turno.

Añádase que, en el caso de Valdés, subyacía otra inquietante cuestión: ¿es lícito colaborar con un régimen con el que no se está plenamente identificado? Está claro que él no lo haría por ambición, sino forzado por la necesidad, pero también que era consciente de que la Monarquía autoritaria que regía Carlos V estaba muy lejos de responder al ideal político marcado por Erasmo en aquella *Institutio principis christiani* que había dedicado a su señor en 1516, cuando le vio heredar la Monarquía Católica y convertirse en el soberano más poderoso de la Cristiandad. Aún así, la pregunta resulta inexcusable: ¿le era lícito colaborar con un poder autoritario y belicista, que chocaba frontalmente con sus principios cristianos? ¿Es que sus intentos de cambiarlo, por otra parte claramente ilusorios, no eran más que una justificación para su conciencia?

No intentaremos responder, de momento al menos, a estas interrogantes. Ya veremos, en todo caso, que cuando el poder le utiliza, Valdés se deja manejar, pero pasando una factura: poniendo en circulación lo mejor y más granado de su *idearium* erasmista. Y que, desde luego, eso lo haría con alto riesgo, que no en vano acechaba entonces en España los pasos y andaduras de todo intelectual la poderosa Inquisición.

Porque el intelectual, el sabio si se quiere, es el que establece cuidadosamente cuáles son las condiciones que deben darse y cuáles los requisitos que deben pedirse a la República ideal. Y en cuanto eso hace, con gran frecuencia siente la tentación de ir a la aplicación directa de sus fórmulas, interviniendo de lleno en la cosa pública.

Era y será aquello que se lee en *La República* de Platón:

"Construyamos de palabra una ciudad desde sus cimientos".

Para que el pensamiento, claro, preceda a la acción. Por lo tanto, el pensador convirtiéndose en hombre de acción. Pero también cabía otra fórmula: aquella de la alianza entre ambos. Tal nos lo señala nada menos que Luis Vives, en una reveladora carta dirigida al rey Juan III de Portugal, en la que hace referencia:

"... a la convivencia obligada entre los estudiosos y los príncipes, que no son dos clases de hombres que vivan desconocidos e independientes, sino que se impone que estén ligados por una tan estrecha solidaridad, que los unos sean apoyo de los otros y se presten ayuda recíproca..."⁽¹⁾

1. El hombre y la coyuntura.

No voy a detenerme en dar una detallada información sobre la personalidad de Alfonso de Valdés ni sobre el tiempo en que le tocó vivir; eso, ante esta selecta asamblea, lo damos por supuesto. Pero sí trataré de reflexionar sobre sus aspectos más significativos.

En primer lugar, por supuesto, sobre su linaje converso, ese hecho que marcaba tan cruelmente a los cristianos nuevos. Algo que tenía, además, otro resultado: que el converso, o el descendiente de conversos, se plantease con más frecuencia -y con más sinceridad- su condición de cristiano, haciéndose sin trampas las preguntas más radicales, y tratando en consecuencia de acoplar su vida a las creencias asumidas reflexivamente y no como resultado de una herencia indiscutida. A ese respecto, Alfonso de Valdés nos da un testimonio personal verdaderamente revelador: nos dice que, andando por los veinte años, se planteó cara a cara qué cosa era ser cristiano, apreciando con asombro la diferencia que había entre la doctrina y el comportamiento de los que por tal se tenían:

"Cuando llegué a los veinte años de mi edad -hace hablar a un ánima que llega a la barca de Mercurio y Carón, en un relato

¹.- Carta de Luis Vives a Juan III de Portugal, en la introducción de su discurso *De disciplinis* (en *Obras completas*, ed. de Lorenzo RIBER, Madrid, Aguilar, 1948, II, p. 339).

evidentemente autobiográfico-, comencé a reconocermé y a informarme qué cosa era ser christiano..."

Tales reflexiones le harán entrar en una profunda crisis religiosa, planteándose ya la cuestión radical de que si era verdadera la religión cristiana, obligado era también cambiar de género de vida. A los cinco años de forcejear consigo mismo, acaba concluyendo:

"O esta doctrina christiana es verdadera o no; si es verdadera, ¿no es grandísima necedad mía vivir como vivo, contrario a ella? Si es falsa, ¿para qué me quiero poner a guardar tantas cerimonias y constituciones como guardan los christianos? Luego me alumbró Dios el entendimiento, y conociendo ser verdadera la doctrina christiana, me determiné de dexar todas las otras supersticiones y los vicios, y ponerme a seguirla según debía..."⁽²⁾

Naturalmente, tal comportamiento le traería no pocas contrariedades; sus mismos parientes y amigos le tendrían por loco o le preguntarían si era que deseaba meterse fraile, no faltando los que se burlaban de él. Pero no nos cabe duda: en esa ánima que se confiesa ante Mercurio y Carón nos encontramos con el propio Alfonso de Valdés. Tal es el hombre nuevo que por aquellas fechas se inserta como secretario de cartas latinas en la máquina burocrática de la Cancillería imperial. Profundo admirador de Erasmo, le tocaría vivir por entonces una época de esplendor del erasmismo en España.

Y la pregunta ahora es obligada: ¿Cómo fue posible ese esplendor del erasmismo en aquella España controlada hasta entonces tan estrechamente por la Inquisición? Esa sería la coyuntura de los primeros años del reinado de Carlos V.

Pues parece claro que el advenimiento de la nueva dinastía de los Austrias tenía que provocar encontrados sentimientos entre los españoles. De un lado, los cristianos viejos mirarían con recelo al Príncipe que les venía del Norte de Europa. ¿Qué iba a pasar con aquel Carlos de Gante? ¿Respetaría las consignas ideológicas de los Reyes Católicos, o introduciría peligrosas novedades?. Pues no hay que decir que en aquellos tiempos de Monarquías autoritarias, la personalidad de los Reyes era un dato decisivo. Y eso lo tendrían bien presente los

².- Alfonso de VALDES: *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed. Montesinos, Madrid, Clásicos castellanos, 1954, pp. 130-131.

cristianos nuevos, quienes a su vez negociarían inmediatamente con el nuevo poder un cambio de su situación, pidiendo concretamente una reforma del sistema procesal de la temible Inquisición.

El alzamiento de las Comunidades de Castilla, en el que tan importante papel tuvieron los frailes salmantinos, es otro dato a tener en cuenta, pues en aquella rebelión se aprecia algo más que una lucha por las libertades de Castilla; sin duda, también un inmovilismo ideológico. Pues los frailes comuneros son también los frailes inquisidores. De forma que la derrota de las Comunidades en Villalar sirvió para afianzar la corriente erasmista, que tan pujante aparece en la Corte imperial a lo largo de la década de los años veinte. En fin, un acontecimiento internacional de alto porte lo confirmó aún más: el llamado Saco de Roma, perpetrado por las tropas imperiales en mayo de 1527. Entonces se puso de manifiesto lo que de verdad había en la carta de Luis Vives a Juan III de Portugal; esto es, la importancia que tenían las buenas relaciones entre los príncipes y los humanistas. Pues los príncipes, con su mecenazgo, hacían posible el estudio de los sabios, pero éstos estaban en condiciones de dar algo a cambio: los servicios de su pluma.

Evidentemente ese papel de los humanistas, en situaciones como las provocadas por el saco de Roma, adquiriría particular importancia. Porque el escándalo producido en toda la Cristiandad había sido de tal magnitud -ahí era nada, que las tropas imperiales hubieran asaltado Roma, poniéndola a infernal saqueo-, que se imponía saltar a la palestra para descargar a Carlos V de tan penosa responsabilidad. Sabemos, por ejemplo, que Juan III de Portugal, que tan entrañablemente estaba unido al Emperador, tanto por su matrimonio con Catalina, la hermana menor del César, como porque su propia hermana Isabel fuera la misma Emperatriz, no se cansa de pedir a su embajador en la Corte imperial, Antonio d'Azevedo, que le dé más y más detalles: ¿Había censurado Carlos V el comportamiento de su ejército? ¿Cuál sería su proceder con el Papa? Y quizá la pregunta más significativa de todas, en relación con el alcance de aquella noticia a nivel europeo: ¿Cómo se suponía que iban a reaccionar las dos grandes potencias de la Cristiandad, Francia e Inglaterra? Tales eran las preguntas que el rey portugués formulaba a su embajador desde Lisboa, el 19 de julio de 1527.⁽³⁾

El propio Carlos V muestra su disgusto, no exento de un cierto sentimiento de culpabilidad, cuando en sus *Memorias* recuerda aquellos hechos diciendo:

³.- V. Marcel BATAILLON: *Erasmus y España*, México, 1950, I, p. 426.

"... que lo que había ocurrido sobre su detención -la del papa Clemente VII- había sido más por culpa de los que le habían obligado a mandar para defenderse tanta gente de guerra (de la que no había sido bien obedecido), que de la suya..."(4)

Está claro que el pesar, y no sólo el pesar sino también la perplejidad, habían embargado a Carlos V. Al punto mandaría cartas a todos los príncipes de la Cristiandad, cartas escritas en el lenguaje cancilleresco de la época, el latín, en las que daría su propia versión de los acontecimientos, justificándose por supuesto, pero también condoliéndose. Precisamente fue a nuestro humanista Alfonso de Valdés al que correspondió, como secretario de cartas latinas, redactar dichas cartas, de una de las cuales nos daría su versión romance en su *Diálogo de Mercurio y Carón*, tantas veces citado. Y en ella terminaba haciendo decir a Carlos V:

"... que verdaderamente quisiéramos mucho más no vencer que quedar con tal victoria vencedor."(5)

En tal carta el humanista pondría, orgulloso, su nombre debajo del de su señor. Pero lo que yo ahora querría destacar es que el saco de Roma puso a Carlos V en la imperiosa necesidad de defenderse ante la opinión pública. Pues aquel acontecimiento no se podía esconder. Que las tropas imperiales hubieran asaltado la ciudad santa de la Cristiandad, ante cuyos muros se habían detenido con respeto los más fieros invasores de Italia, era algo que resultaba verdaderamente increíble y que, por ello, podía volverse peligrosamente en su contra.

Entonces entraría en juego el humanista. Pues fue cuando Alfonso de Valdés puso su pluma al servicio imperial, creando esos dos monumentos de nuestra lengua del Quinientos, sus célebres escritos: el interesantísimo *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, que resulta además una fuente única para el conocimiento de los entresijos de la diplomacia carolina, y el maravilloso *Diálogo de Mercurio y Carón*, sin duda su obra maestra.

Pero el humanista haría algo más que defender a su señor. Comprendiendo que tenía a su alcance una ocasión inmejorable para

⁴.- Carlos V: *Memorias*, ed. crítica de M. FERNANDEZ ALVAREZ, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1960, p. 54; puede verse también en mi ed. del *Corpus documental de Carlos V*, Salamanca, 1979, IV, p. 494.

⁵.- Alfonso de VALDES: *Diálogo de Mercurio y Carón*, op. cit., p. 80.

poner en circulación todas sus ideas de corte erasmista, tanto sobre religión como sobre política, lo llevaría a cabo con notable arrojo. Lo cual le traería no pocos quebraderos de cabeza, como tendremos ocasión de comprobar.

2. Alfonso de Valdés al servicio del poder: la defensa de Carlos V.

Comunicar a las demás cortes europeas lo que había ocurrido en Roma era del todo punto necesario, pero no suficiente. Era preciso añadir una hábil tarea de propaganda, sobre todo en función del mercado interior. Pues los Estados siempre se han visto obligados a atender la información pública. De la abrumadora serie de noticias que llegan a su seno -muchas engendradas por él mismo- tiene que devolver lo más urgente a la sociedad que le sustenta. En cuanto a las buenas nuevas, se entiende que no hay mayores problemas, si no es el de magnificarlas adecuadamente, para la mayor gloria de quienes detentan el poder; pero con las adversas, otro es el cantar. De buena gana el poder las silenciaría, pero a poco talento que tenga el príncipe -o quien haga sus veces- sabe que eso es más peligroso todavía, porque a la postre la noticia se cuele, y el daño es mayor. Por lo tanto, el problema consiste en devolver lo más hábilmente posible esa noticia. En otras palabras, no se dice todo, y aun lo que se dice se expresa con particular cautela. Porque la propaganda es un arma que hay que saber manejar, dado que el poder ha de tener en cuenta a la opinión pública, y debe asegurársela a su favor, para actuar con un mínimo de eficacia. De otro modo, pueden ser muy problemáticas sus victorias, tanto en el campo de la diplomacia como en el de la misma guerra.

De todo ello existen numerosos ejemplos, algunos que podrían sacarse del propio siglo XVI. Bastaría el contraste entre cómo se orienta ese escándalo del saco de Roma por la Cancillería imperial y cómo lo hace la filipina cuando ha de afrontar otro gravísimo suceso; en este caso, el de la prisión y muerte del príncipe don Carlos. La imagen que todavía campea sobre uno y otro monarca -sobre Carlos V y sobre Felipe II-, tan favorable al primero como dudosa (cuando menos) respecto al segundo es, en buena medida, fruto de una batalla en el campo de la información, resuelta con mejor suerte en los tiempos carolinos que en los de su hijo Felipe.

Con estas consideraciones, comprenderemos mejor que Alfonso de Valdés, bien a petición de sus amigos -como le escribe a Erasmo-, bien

bajo la presión del poder -¿Gattinara?-, tome a su cargo la defensa imperial, a través de sus dos *Diálogos* ya señalados.

Sabemos cuál será su técnica y cuál su planteamiento. Así, en el dedicado al saco de Roma, tras resaltar la inocencia del Emperador, irá más allá; buscará la verdadera causa de aquel desastre, encontrando los designios de Dios, que de ese modo castigaría las iniquidades de Roma. En el *Diálogo de Mercurio y Carón*, Alfonso de Valdés busca la defensa de Carlos V por su actitud en un asunto que podría parecer de menor cuantía: en el desafío de que había sido objeto por parte de los reyes de Francia y de Inglaterra. En el fondo, se debate un tema mucho mayor: el de la paz. Y, además, con unos argumentos que se nos antojan muy actuales: sustituir en todo caso la guerra de los pueblos por el combate personal de sus príncipes. Eso, que en cuanto al juicio de Dios que se suponía implícito, podría parecer muy medieval, también es muy moderno, porque viene a recoger algo que está en el ánimo popular: que las guerras dinásticas se las ventilen los poderosos. ¿No encontramos tal sugerencia nada menos que en la obra maestra de Remarque, en *Sin novedad en el frente*? Recordemos con qué fruición dialogan aquellos soldados alemanes, en una jornada de tregua, sobre si en vez de combatir ellos contra los franceses, que nada les habían hecho, lo hicieran el Kaiser y el Presidente de la República francesa. Pues algo de tal actitud encontramos en los diálogos valdesianos, si bien anotándolo como mérito personal de Carlos V. Habiendo recibido el Emperador un desafío de Francisco I, conforme a los usos caballerescos, pero con el defecto de forma de que el francés no lo podía llevar a cabo, puesto que se hallaba en la situación de libertad condicionada al cumplimiento de lo pactado en el Tratado de Madrid, el Emperador contestaría en estos términos al emisario del monarca galo:

"Rey de armas: Aunque por muchas causas y razones el Rey, vuestro amo, debe ser tenido y es inhábil para un acto como éste contra cualquier hombre, quanto más contra mí, todavía por el deseo que yo tengo de averiguar por mi persona estas diferencias, *evitando mayor derramamiento de sangre cristiana*, consiento que el Rey, vuestro amo, haga este acto y desde agora lo habilito solamente para él."(6)

⁶.- Alfonso de VALDES: *Diálogo de Mercurio y Carón*, op. cit., p. 205. Por supuesto el subrayado es nuestro.

En cuanto al espinoso tema de las responsabilidades por el saco de Roma, el razonamiento de Valdés será terminante: no había sido su señor el culpable, que siempre había deseado la paz en la Cristiandad, sino quienes declarando la guerra habían desatado todos aquellos males. Y en el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, después de que el Arcediano que viene de allí, contando todos los horrores del saqueo, y zahiriendo fuertemente al Emperador ("¿Esta era la honra que esperaba España de su Rey tan poderoso? ¿Esta era la gloria, éste era el bien, éste era el acrescentamiento que esperaba toda la Cristiandad? ¿Para esto adquirieron sus abuelos el título de Católicos?"), Valdés sale en defensa de su señor diciendo:

"... cómo el Emperador ninguna culpa tiene en lo que en Roma se ha hecho. Y lo segundo, cómo todo lo que ha acaecido ha seído por manifiesto juicio de Dios, para castigar aquella ciudad, donde con grande inominia de la religión cristiana, reinaban todos los vicios que la malicia de los hombres podía inventar..."

Lo cual, además, tenía un fin: que despertasen los cristianos, y que de una vez por todas viviesen como tales, "pues tanto nos preciamos deste nombre".(7)

Una vez descargado el Emperador de toda culpa, Valdés toma a su cargo hacer su elogio. Los españoles tenían la rara fortuna de ser regidos por el mejor de los príncipes, tanto por su dignidad como por sus sentimientos: "Tiene -España- tal príncipe, que él es causa de toda su felicidad". Tanto imponía su aspecto, pese a su juventud -pues contaba entonces sólo veintisiete años-, que nadie osaba reirse en su presencia. Amante de la paz, sólo entraba en la guerra cuando era empujado a ella por sus enemigos y, en fin, era tanto lo que podía esperarse de él, que Valdés volcará sobre su soberano el desmedido elogio, que tanto censurarían sus enemigos: si Jesucristo había fundado la Iglesia, él, Carlos, era sólo quien podía restaurarla. Dicho con sus propias palabras:

"... decirse ha hasta la fin del mundo que Jesucristo formó la Iglesia y el emperador Carlos V la restauró..."(8)

⁷.- Alfonso de VALDES: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, op. cit., p. 14.

⁸.- *Ibidem*, p. 155.

Se comprende que el nuncio Castiglione reaccionara con tanta indignación ante tales afirmaciones y que pidiera para su autor, como hemos de ver, el mayor de los rigores inquisitoriales. Por suerte para Valdés, regía entonces la Inquisición Alonso Manrique, un ponderado erasmista para el que nuestro humanista no regatea las alabanzas:

"... que bastarían su prudencia y bondad para paciguar quantos escándalos en el mundo levantarse pueden...".

3. El erasmista: la crítica a la Iglesia.

Ya se comprenderá que Alfonso de Valdés no era del todo sincero en sus encendidos elogios a Carlos V. Ya veremos que, aunque formulándolo en clave, marcará sus discrepancias con el soberano. Pero sus alabanzas al poder le servirán de cobertura para deslizar su pensamiento erasmista, tanto en materia religiosa como en política.

En el plano religioso Alfonso de Valdés arranca de una experiencia muy personal: un intelectual honrado no se podía hacer trampas. Ya hemos visto cómo se enfrenta con la actitud habitual del cristiano medio, que se conformaba con dejar la vida religiosa reducida al cumplimiento de una serie de ceremonias. El escoge vivir de acuerdo con sus principios. Antes que reformar a la Iglesia, por tanto, hay que hacer cambiar al mismo cristiano, y ello sin necesidad de que entre en un convento. Tomando como modelo a un seglar, pide un cambio rotundo: "Llamámonos cristianos y vivimos peor que turcos y que brutos animales -exclama-. Si nos parece que esta doctrina cristiana es alguna burlería, ¿por qué no la dexamos del todo?"⁽⁹⁾

Ahora bien, ese cristiano, una vez santificado, exigirá mucho más de la jerarquía eclesiástica, denunciando su escandaloso comportamiento y sus notorios abusos, y sobre todo su escasa caridad y su sobra de codicia. Y para ello no hacía falta fijarse en el clero bajo, que el mal ejemplo lo daban los prelados y hasta el mismo Papa.

El Papa, en efecto, que no dudaba en abandonar su oficio de pastor para meterse en guerras, alborotando de ese modo tan poco ejemplar al rebaño cristiano. Y los prelados, porque en su mayoría sólo se cuidaban de sus rentas y de llevar una vida regalada: suntuoso tren de vida, mesa abundante, diversiones sin fin -cacerías y banquetes, por

⁹.- *Diálogo del saco de Roma, op. cit.*, p. 24.

supuesto- y, si venía al caso, también alguna buena moza que les calentase la cama. Todo ello en penoso contraste con lo que había predicado Jesucristo. Así, del Papa -en este caso, Clemente VII- nos dirá:
 "... el Papa tomó las armas contra él -Carlos V-, haciendo lo que no debía, y deshizo la paz, y levantó nueva guerra en la Christiandad..."

Cierto que había estado mal aconsejado, pero esa era su culpa, pues debía escoger mejor sus consejeros. Y dice más, porque si no tenía talento para hacerlo la solución era clara: que abandonase el cargo. Por decirlo con sus propias palabras:

"...e si no tiene juicio para escoger personas, dexé el señorío..."
 (10)

Pero la sátira mayor irá dirigida contra los malos prelados, de los que hartos había en la Cristiandad. Apartados de sus deberes pastorales, como si eso no fuera con ellos, codiciosos, lujuriosos, llevando una vida regalada, eran un auténtico escándalo para la sufrida grey cristiana. Y así nos describe cómo vivían los más de ellos:

"Obispo es traer vestido un roquete blanco, decir misa con una mitra en la cabeza y guantes y anillos en las manos, mandar a los clérigos del obispado, defender las rentas dél y gastarlas a voluntad, tener muchos criados, servirse con salva y dar beneficios." (11)

Y atención a lo de servirse con salva, que era lo que hacían los poderosos para prevenir que atentasen contra su vida, por vía del envenenamiento, haciendo que un mayordomo probase previamente en su presencia los manjares que se servían a la mesa. En todo caso, una mesa que estaba siempre bien repleta. ¿Acaso para los pobres? Nada de eso:

"Gentil cosa sería que un pobre se sentase a la mesa de un obispo."

¹⁰.- *Ibidem*, p. 20.

¹¹.- *Diálogo de Mercurio y Carón*, *op. cit.*, p. 61.

Tal hace expresarse al alma de un prelado regalón.⁽¹²⁾ Y así iba toda su vida, quedando con la tristeza, no de tantos deberes incumplidos, sino de haber dejado tras de sí llorosa a una hermosa mujer llamada Lucrecia, y de tal modo que temía que cayera en la desesperación de darse la muerte; lo que arranca de Carón el sarcástico comentario:

"Calla ya, que no le faltará otro obispo."⁽¹³⁾

Lo grave de la denuncia de Valdés es que no se trataba de casos aislados. Por el contrario, cuando aparece en la barca de Carón el alma de un prelado, queda éste tan maravillado que le pregunta a Mercurio cuántos había de los tales en el mundo. Y Mercurio le aclara:

"¿Cuántos, me preguntas? Dígote que anduve toda la Christiandad y ni aún éste pude hallar."⁽¹⁴⁾

Malparada, pues, la cumbre de la jerarquía eclesiástica; tampoco quedaban demasiado bien tanto los clérigos como los frailes. De los sacerdotes señala que todo su afán era vivir de apariencias, con la esperanza de alcanzar alguna mitra: hipócritas redomados, lujuriosos, envidiosos y prontos a la venganza. Y lo peor es que no eran pocos: "Desos hay muchos ruines". Y no es que a Valdés le escandalizaran las apetencias carnales del clero, sino que se aferrasen a un celibato formal y no buscasen la vía del matrimonio; claro que eso provocaría la desvergonzada réplica del Arcediano:

"Mirad, señor (aquí todo puede pasar): si yo me casase, sería menester que viviese con mi mujer, mala o buena, fea o hermosa, todos los días de mi vida o de la suya; agora, si la que tengo no me contenta esta noche, déxola mañana y tomo otra. Allende desto, si no quiero tener mujer propia, quantas mujeres hay en el mundo hermosas son mías, o, por mejor decir, en el lugar donde estoy."

Para terminar con el cínico comentario:

¹².- *Ibidem*, p. 62

¹³.- *Ibidem*, p. 65.

¹⁴.- *Ibidem*.

"Mantenéislas vosotros y gozamos nosotros dellas..." (15)

Pero lo que más indignaba al erasmista que había en Valdés era el desprecio por la pobreza que se apreciaba en todos los escalones de la jerarquía eclesiástica, desde el clero bajo hasta los mismos papas. En todas las prácticas religiosas había un rumor de dinero. A la predicación, dineros; a los sacramentos, dineros; a las indulgencias, dineros; y hasta cuando llegaba la muerte, no era igual ni tenía el mismo trato el poderoso, que siempre encontraba sepultura en el recinto de las iglesias, que la gente pobre, que nunca tenían tal acogida sus restos. Esa valoración del dinero, ¿era la que había predicado Jesucristo? ¿No había para asombrarse?

"Veo, por una parte -comenta Valdés-, que Cristo loa la pobreza y nos convida, con perfectísimo ejemplo, a que la sigamos, y por otra veo que de la mayor parte de sus ministros ninguna cosa sancta ni profana podemos alcanzar sino por dineros. Al bautismo, dineros; a la confirmación, dineros; al matrimonio, dineros; para comulgar, dineros. No os darán la extremaunción sino por dineros, no os enterrarán en la iglesia sino por dineros, no oiréis misa en tiempo de entredicho sino por dineros..."

De manera que la conclusión era clara: las puertas del paraíso parecían estar cerradas para los pobres.(16)

Para un hombre de la formación cristiana y de la sensibilidad de Alfonso de Valdés algo tan inicuo como habitual era la costumbre de las familias relativamente acomodadas de meter a sus hijas monjas, haciendo caso omiso de su propia vocación, para evitar así que disminuyera el patrimonio familiar, o bien para sortear el escollo de un desliz en la vida amorosa de las hijas solteras, que arruinase el prestigio del linaje. Tanto le abruma esa terrible realidad de la sociedad hispana -realidad hasta hace bien poco- que dedicará un capítulo a tratar lo que llamará el caso de la monja desesperada.(17)

La monja se queja contra los suyos:

¹⁵.- *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma, op. cit.*, p. 72.

¹⁶.- *Diálogo del saco de Roma, op. cit.*, p. 66.

¹⁷.- En *Diálogo de Mercurio y Carón, op. cit.* pp. 82 a 84.

"¿Qué crueldad fue ésta que, por tener más de lo que habéis menester para mantener vuestros deleites y vuestra soberbia y vuestra locura, consintáis que yo, vuestra natural hermana, viva aquí encerrada y desventurada...?"

Así clama contra ellos:

"Todas mis vigalias y oraciones son pedir venganza de vosotros..."

Y Mercurio comenta, horrorizado, tamaña barbarie:

"Téngolo por una grandísima abominación, y así tengo bien encomendado a los jueces que a los que tal hacen castiguen muy crudamente, así como a homecidas que matan y entierran sus propias hijas, también como a ladrones, que las privan de lo que por derecho habían de heredar de sus bienes..."(18)

Dos notas más cabría recordar del pensamiento religioso de Valdés: su cristocentrismo y su césaropapismo; y dos notas que pienso que le acercan notoriamente a Lutero. Su cristocentrismo se aprecia cuando critica a quienes dedican toda su devoción a la Virgen y a los santos, olvidándose de la que se debía al Hijo de Dios, como ya advirtió claramente Marcel Bataillon.⁽¹⁹⁾ Pero más marcada es su actitud césaropapista, que le valdría la condena del nuncio Castiglione. Pues para Alfonso de Valdés el Papado estaba cometiendo tales errores, con tanto daño de la Iglesia, que sólo cabía una solución: la intervención de Carlos V, para que de su mano y bajo su autoridad llegase la necesaria reforma, por la que suspiraba toda la Cristiandad; sería cuando afirmaría aquello ya comentado, de que si Jesucristo había fundado la Iglesia, Carlos V sería el que la reformaría. Y ya veremos lo que eso le traería deparado.

4. El idearium político de Alfonso de Valdés.

La obra valdesiana apunta también a unos interesantes intentos de reforma social, que no son raros en el siglo XVI, aunque sí resultaran siempre infructuosos; así, su condena del régimen señorial y su defensa de los valores del sector pechero, frente a los grupos privilegiados de

¹⁸.- *Diálogo de Mercurio y Carón, op. cit.*, pp. 82 y 83.

¹⁹.- Marcel BATAILLON: *Erasmus y España*, México, 1950, I, p. 442.

la nobleza y el clero. Pero considero de mayor importancia el *idearium* político que se desliza en sus páginas; algo que suponía un gesto de verdadera valentía, pues ciñéndose Valdés a los esquemas erasmistas, venía a poner en solfa no poco del quehacer como estadista de Carlos V. Se ha dicho -lo leemos en Montesinos-(20) que de ese modo Valdés no hacía sino seguir los pasos marcados por Erasmo en aquella *Institutio principis christiani* que el humanista holandés había dedicado a Carlos V en 1516. Pero debemos anotar una diferencia, y no pequeña, pues cuando Erasmo escribe su tratadito se limita a la tarea de un consejero para quien el Rey es un libro en blanco. No hay nada que censurar, puesto que aún no ha comenzado a reinar; mientras que Alfonso de Valdés criticará valientemente el modo de gobernar de quien a los doce años de su reinado no había cesado de guerrear, con notorio daño de la República.

Naturalmente, para tal osadía Valdés se servirá de un hábil recurso: pone en escena la figura de un atolondrado monarca, siempre metido en guerras, que acaba convirtiéndose, merced a los consejos de un criado -en el que adivinamos, sin dificultad, al propio Valdés-, en el modelo del perfecto príncipe cristiano. Tal será lo que nos cuenta del buen rey Polidoro.

Estamos aquí ante el drama del intelectual al servicio del poder, cuyas directrices querría transformar, pero para lo cual carece de la adecuada influencia, porque su papel en la Corte es mínimo. Tal era el caso de Alfonso de Valdés, que en su modesto cargo de secretario de cartas latinas sólo vería en contadas ocasiones al César, y aun esas de lejos; pues los mismos documentos imperiales que le tocaba redactar en latín no era él quien los ponía a la firma del Emperador, sino alguien de mucha más jerarquía política, como el propio canciller Gattinara. Por eso resulta conmovedor el ingenuo procedimiento a que acude Valdés, ideando una escena en la que hay para pensar que había soñado con frecuencia: cómo se había cruzado en una cámara de palacio con el soberano y cómo, en un arranque incontrolado, se había atrevido a increparle, afeándole lo mucho que se alejaba en su gobierno de lo que debía hacer un príncipe cristiano.

Aquí el texto valdesiano es revelador:

"... un día, paseando solo en mi cámara -es el rey Polidoro el que así habla-, vino un criado mío con quien yo tenía poca y aun quasi ninguna conversación, y trabándome por el hombro, me

²⁰.- Cf. Marcel BATAILLON, *op. cit.*, I, p. 467.

remeció diciendo: Torna, torna en ti, Polidoro. Yo, espantado de ver un tan grande atrevimiento, no sabía qué decir; por una parte, me quise enojar, y por otra me parecía no ser sin algún misterio aquella novedad..."

El criado se atreve a más, censurando abiertamente el proceder de su señor:

"A la fin, viendo él que yo no hablaba, me tornó a decir: Veamos, ¿tú no sabes que eres pastor y no señor, y que has de dar cuenta destas ovejas al señor del ganado, que es Dios? Diciendo esto se salió de la cámara y me dexó solo y tan atónito, que no sabía adónde me estaba..." (21)

A partir de entonces se produce el milagro de la conversión de Polidoro en el perfecto príncipe cristiano; será ya "el buen rey Polidoro", que toma por norma suprema aborrecer la guerra.

En su posterior actuación y en los consejos que dará a su hijo en su lecho de muerte encontraremos, claro está, las claves del idearium político de Alfonso de Valdés. En primer lugar, y demostrándonos que estaba al tanto de la doctrina de Maquiavelo, le dará la debida réplica al gusto erasmista, advirtiéndonos que, si el Rey tiene que escoger entre ser temido y ser amado, ha de preferir el amor al temor:

"Procura ser antes amado que temido -encomendará a su hijo-, porque con miedo nunca se sostuvo mucho tiempo el señorío. Mientras fueres solamente temido, tantos enemigos como súbditos ternás; si amado, ninguna necesidad tienes de guarda, pues cada vasallo te será un alabardero." (22)

La paz y la justicia eran las dos normas principales a que debía sujetarse el buen príncipe; el cual, en el gobierno de su pueblo, debía sobre todo amparar a los pobres y a la menesterosa gente, huyendo de convertirse en el portavoz y en el brazo represor de los poderosos. (23)

Para lograr esos resultados Valdés no rechaza la monarquía autoritaria; la acepta, no al modo del despotismo ilustrado del siglo

²¹.- *Diálogo de Mercurio y Carón*, op. cit., p. 166.

²².- *Ibidem*, p. 178.

²³.- *Diálogo de Mercurio y Carón*, op. cit., p. 172.

XVIII, como nos advierte Bataillon, sino como un tipo de "realeza iluminada".(24) En todo caso, siempre que se sujetara a los principios cristianos. En ese sentido, sería censurado el soberano que dejara el poder en manos de terceros; y dado que tenía precisión de ser auxiliado, debería escoger bien sus ministros. ¿Qué ocurriría si no tenía talento para ello? La conclusión era clara: debía dejar el poder. Ya hemos visto que tal indica para el Papa, y esa era evidentemente norma que podía aplicarse a cualquier monarca.

El defecto del sistema anhelado por Valdés estriba en que no encuentra ningún procedimiento de control que permitiese corregir las posibles caídas en la arbitrariedad del príncipe; es, por supuesto, el magno problema de las monarquías autoritarias. Alfonso de Valdés apelará a la justicia divina, al tribunal de la Historia -a la fama, algo a lo que eran tan sensibles los hombres del Renacimiento- y al pacto callado que existía entre el rey y el pueblo:

"Cata -es el buen rey Polidoro el que así habla en su lecho de muerte a su hijo y heredero- que hay pacto entre el príncipe y el pueblo; que si tú no haces lo que debes con tus súbditos, tampoco son ellos obligados a hacer lo que deben contigo."

El buen rey Polidoro -, esto es, el muy ricamente dotado- añadirá con razón algo que estaba en el forcejeo constante entre los reyes y los pueblos: los tributos

"¿Con qué cara les pedirás tus rentas si tú no les pagas a ellos las tuyas?" (25)

Diríase que seguía abierto el conflicto dialéctico con las Comunidades de Castilla, cuando las Cortes castellanas pedían a Carlos V que primero atendiera a remediar sus quejas, y después votarían los servicios que habían de pagarle. Y lo cierto es que, para el caso del rey obstinado en su mal gobierno, Alfonso de Valdés dará una solución desesperada:

²⁴.- Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, op. cit., I, p. 470.

²⁵.- *Diálogo de Mercurio y Carón*, op. cit., p. 180.

"... el (príncipe) malo hace mucho daño con el mal ejemplo, y debe, por tanto, ser de los suyos aborrecido, castigado y aun del reino privado." (26)

Aunque la pregunta se mantiene: ¿a través de qué mecanismos pueden los pueblos conseguir eliminar al tirano? ¿Por medio de la rebelión, pura y llana, con los riesgos que tal actitud siempre conlleva? La referencia implícita a la rebelión contra el mal príncipe, que se aprecia en los textos valdesianos, es como una grave advertencia al señor, pero no la cristalización de un sistema adecuado de gobierno. Aquí, lo apuntado por el humanista se nos antoja muy poco para una eficaz transformación de las estructuras políticas cuyos fallos denunciaba.

Pues hay que recordarlo, para dejar la cuestión en sus justos límites: el sueño erasmista de Alfonso de Valdés (ver a su señor convertido en el buen rey Polidoro) jamás se cumpliría. En ese sentido, se mostraron más radicales los comuneros castellanos y los frailes de la escuela de Salamanca, como pudo comprobar el gran historiador Maravall. ¿Por qué? ¿Cómo se entiende esa mayor timidez de Alfonso de Valdés? ¿Acaso porque el humanista del Quinientos, como hemos apreciado en la carta de Luis Vives al rey Juan III de Portugal, dependía entonces en demasía de los poderes constituidos? El humanismo, como la corriente cultural entonces con más futuro -cobijando la que podríamos denominar "progresía" de la época- tenía que refugiarse en una Monarquía fuerte, aspirando solamente a que el príncipe gobernara con el mayor tino posible, poniéndole delante la responsabilidad que tenía ante Dios y el temor por el fallo del tribunal de la Historia. Procurando, en último término, infundir al príncipe respeto por aquello del pacto callado que había con el pueblo, y con la grave advertencia de que si no cumplía con sus deberes y se deslizaba por la pendiente de la descarnada tiranía, podía amanecer un día con el pueblo alzado en armas. Y se nos antoja que eso era lo único que Valdés podía hacer con su pluma.

Últimas reflexiones

No quisiera dejar este tema sin hacer unas últimas reflexiones. Pues quizá mi juicio sobre la timidez de Alfonso de Valdés en sus planteamientos políticos no haya sido del todo justo. Lo cierto es que

²⁶.- *Ibidem*, pp. 92 y 93.

aquel humanista afrontó no pocos peligros cuando dio a conocer sus *Diálogos*. Despertó pronto agudas críticas en el sector inquisitorial, siempre tan fuerte en la sociedad española, y más en aquella del Quinientos. Sobre todo, se encontró con la furiosa enemiga del nuncio Baltasar de Castiglione. Cuando leemos la *lunga risposta* que Castiglione compuso entonces contra nuestro humanista, lo primero en que pensamos es en el pánico que acometería a Valdés. El Nuncio le acusaría de impío hereje, lo que era ya de sospechar por su linaje, con una clara alusión a su ascendencia judía ("E se pur nasceste in cosí mal punto e foste formato dalla natura di cosí perversa condizione..."), reflejada en la palidez de su asqueroso rostro, en sus venenosos ojos y en su hipócrita sonrisa ("vi si vede dipinta nella pallideza di quel volto pestilente ed in quegli occhi velenosi e risi sforzati"), y como tal lo había denunciado al Emperador y con él volvería a insistir, para el debido castigo, no sólo por la justicia imperial, sino también por la misma Inquisición. Castiglione lanza contra Valdés las mayores amenazas, con una cascada de horribles males que se abatirían sobre él: cuervos le sacarían los ojos y canes le devorarían la lengua, las mismas piedras se alzarían para lapidarle y, en fin, en una extraña alianza de los poderes divinos e infernales, encontraría su merecido castigo, pues Dios mandaría contra él todo el fuego del cielo y los espíritus inmundos ascenderían para sumirles en los abismos. Y por si aún faltaba algo, quedaba la última y más grave, si se quiere -por más real-, de las amenazas: las llamas de la hoguera inquisitorial. Y así, tomando como idea que Valdés hace hablar a sus personajes del *Diálogo del saco de Roma* en la iglesia vallisoleтана de San Benito, concluye Castiglione:

"... penso che sia pronostico che un sanbenito abbia da venire a voi e che con quello abbiate da finire la vita." (27)

He aquí, pues, cómo Alfonso de Valdés arriesgó, y no poco, al poner su pluma al servicio del poder, pero sin olvidar sus obligaciones sociales y lo que debía a sus propias ideas y a su formación erasmista.

Algo que viene a ser, en suma, una lección permanente. Algo que nos prueba que la Historia no sólo nos enseña los errores en los que no debemos volver a caer, sino también las audacias que podemos afrontar.

²⁷.- La *lunga risposta* de Castiglione, que ocupa 52 páginas, puede verse en la ed. que hace Bruno MAIER de *Il libro del Cortegiano* (Turín, 1969).

**DESEMITIZACIÓN Y EUROPEIZACIÓN EN LA CULTURA ESPAÑOLA
DESDE LA ÉPOCA DE LOS REYES CATÓLICOS HASTA
LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS.**

Alain Milhou

El título de este estudio merece dos aclaraciones previas. Advertimos primero que se entiende *cultura* en el sentido antropológico de la palabra, incluyendo aspectos de la cultura material, pero con fuerte carga simbólica, como la cocina y la higiene. En cuanto a *desemitización*, valga ese neologismo para expresar el rechazo, la destrucción de los componentes semíticos -judíos y árabes- de la cultura española, tan importantes todavía en tiempos inmediatamente anteriores al reinado de los Reyes Católicos, o sea durante los reinados de Enrique IV de Castilla y de Juan II de Aragón.

Mi propósito consiste, pues, en tratar de definir las relaciones dialécticas que pudieron darse entre desemitización y adecuación a las pautas culturales de la Europa occidental; es decir, procuraré mostrar cómo el cierre frente a lo oriental estuvo ligado en gran parte a la apertura a lo europeo.

1. Una disyuntiva dramática.

Sería un error ver esa formidable empresa de desemitización, de desorientalización -la cual se desarrolló desde la adopción de los primeros estatutos de limpieza de sangre, a mediados del siglo XV, hasta la expulsión de los moriscos en 1609- como mera manifestación del espíritu cristianoviejo. También hay que ver, en mi opinión, ese proceso desorientador como fruto perverso, pero con toda probabilidad inevitable, de la europeización de España.

Pero que nadie se llame a engaño. No quiero en absoluto que esta opinión mía se interprete como un sucedáneo de la tesis nacional-católica que presentaba a España como baluarte del Occidente cristiano. No ignoro que la Nueva Inquisición, creada inicialmente para luchar contra la disidencia judaizante, se convirtió en el segundo tercio del siglo XVI en un instrumento de cierre frente a los vientos europeos de la Reforma y del espíritu crítico. Tampoco ignoro que en los ominosos años de 1558-60, el Santo Oficio consiguió, gracias a la propaganda que acompañó a los procesos de las comunidades seudoprotestantes de Valladolid y Sevilla y a la detención del arzobispo Carranza, que la opinión pública percibiera el *luteranismo* como un sustituto del judaísmo y del *mahometismo* y que se identificaran catolicismo y conciencia nacional.(1)

Pero esa transformación de la máquina inquisitorial que venía fabricando *enemigos de España* no debe hacernos olvidar que pudo darse, en el último tercio del siglo XV y la primera mitad del XVI, cierta convergencia entre el espíritu cristianoviejo más rancio y los planteamientos de los europeístas; ello en la medida en que unos y otros rechazaban la herencia oriental de España. Semejante relación dialéctica entre europeización y desemitización se nota en los observadores extranjeros contemporáneos que celebran el alineamiento de la España de los Reyes Católicos sobre las pautas culturales europeas. Se nota también en el propio Erasmo y sus seguidores españoles que rechazaban el escolasticismo y el formalismo religioso por una parte, pero también, por otra, el semitismo de la cultura española.(2)

Uno de los dramas de la historia de España fue que se enfrentó - ya desde el siglo XI- con una tarea sobrehumana: ¿cómo proseguir la convivencia con lo oriental a la par que abrirse a la integración en una Europa cuya identidad se plasmaba en la edificación de la Ciudad de Dios en la tierra, exclusiva de todo lo que no fuera cristiano? Esta disyuntiva ya está presente en la época de Alfonso VI de Castilla y León, el reconquistador de Toledo en 1085. Creo que no se ha valorado lo suficiente que la voluntad de convivencia de ese rey protector de las tres religiones iba a contracorriente de la evolución religiosa del Occidente cristiano. La reconquista de Toledo y el inicio del período de convivencia en la España reconquistada se situaban, en efecto, en plena

1.- Jean-Pierre DEDIEU, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp. 288-297.

2.- Alain MILHOU, "La mutación de un país de frontera" en *Españas. 1492-1992*, coordinado por J.P. Dedieu, Paris, C.N.R.S., versión española del C.S.I.C., 1991.

coyuntura de reforma gregoriana, la cual representó el verdadero arranque de la edificación de la Cristiandad medieval europea. Ese mismo rey Alfonso que garantizó la libertad de culto a judíos y musulmanes, que ratificó la permanencia de la liturgia específica de los cristianos mozárabes de Toledo, fue el que abrió su reino a la influencia francesa, a la liturgia romana y a la escritura carolina. Ese monarca que prolongó, bajo la autoridad cristiana, la convivencia que ya existía en Al Andalus, fue el instrumento de la aculturación europea. Ahora bien, fueron los francos, representantes del cristianismo excluyente europeo, los instigadores principales de la transformación de la mezquita mayor de Toledo en catedral a los dos meses de la conquista de la ciudad, en contra de lo pactado. De vuelta a su nueva capital, antes de finalizar el año de 1085, el propio Alfonso confirmaba lo hecho, dotando espléndidamente la catedral toledana, «antes mezquita de moros, habitación de los demonios». Pese a la voluntad de Menéndez Pidal de oponer al tolerante Alfonso con los francos intolerantes, el rey acabó por ratificar el hecho consumado, inaugurando así una larga serie de incumplimientos de las capitulaciones concedidas a los musulmanes vencidos.(3)

La misma disyuntiva entre convivencia hispánica y adecuación a las pautas culturales europeas se repetiría en los siglos posteriores. En el siglo XIII, Alfonso X, tan celebrado como rey de las tres religiones, que tanto aprovechó el acervo cultural de judíos y moros para mayor bien de España y toda Europa, fue quien reflejó en las *Partidas* las medidas segregacionistas con respecto a los no cristianos que recomendaba el Concilio de Letrán de 1215.(4) Lo mismo pasaría con los Reyes Católicos. Después de ser los protectores, aunque interesados, de los judíos, los expulsaron con el aplauso de toda Europa. Después de haber concedido a los moros de Granada, el 28 de noviembre de 1491,

³.- Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, 5a. ed., Madrid, Espasa Calpe, 1956, t.1, cap. 8, pp. 303-309. Sobre el abandono del rito nacional isidoriano y de la escritura visigótica y la influencia de los cluniacenses, instrumentos de la europeización, véase t.1, cap. 6, pp. 237-251.

⁴.- *Siete Partidas*, glosadas por el Lic^o Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1555, ed. facsim. Madrid, B.O.E., 1974, título 24 ("De los judíos") y 25 ("De los moros"). Nótese que esos dos títulos forman parte de la "Partida" dedicada a lo penal ("Aquí comienza la setena partida que fabla de las acusaciones, e mal fechos que fazen los omes, e de las penas, e escarmientos, que han por ellos"). Vienen precedidos por los títulos dedicados a los sodomitas (título 21), a los alcahuetes (tít. 22) y a los agoreros y hechiceros (tít. 23) y preceden al título dedicado a los herejes (tít. 26).

unas capitulaciones que en el resto de Europa se consideraron como ventajosas en exceso, las incumplieron en 1501-02 cuando obligaron a los mudéjares de Granada y después a los de Castilla, a escoger entre el bautismo y el exilio.

Esas medidas de unificación religiosa se tomaron con la aprobación de toda Europa. Hay que decirlo con fuerza: toda la Europa cristiana es corresponsable en la adopción del exclusivismo religioso que acabó con la España de las tres culturas. Es la culminación de un proceso de edificación de la Ciudad de Dios que empezó en el siglo XI, culminación que coincidió en España con la creación de un estado moderno necesitado de un cemento ideológico. Vamos a ver, al evocar la mirada exterior de los europeos sobre España desde la época de Enrique IV de Castilla hasta la de Felipe IV, que la leyenda negra en sus prolegómenos caracterizó a España como país diferente, extraño por su mestizaje biológico y cultural, antes de que, en una segunda etapa que no se iniciaría hasta 1578, año de la primera traducción al holandés de la *Brevísima relación* de Las Casas, se plasmara la imagen de un país bárbaro por su intolerancia y crueldad. El mismo núcleo polémico permanece -España es diferente- pero con dos facetas sucesivas y opuestas, aunque llegaron a coexistir: 1. España es un país de frontera, de malos cristianos medio judíos y medio moros. 2. Es un país de conquistadores inhumanos que bajo el pretexto de la religión están dispuestos a ejercer en Europa una dominación tan temible como la que impusieron en las Indias y fue denunciada por Las Casas y el grabador flamenco Théodore De Bry. Aquí me limitaré a dar algunos ejemplos de la primera fase de esa mirada externa.⁵⁾

2. La mirada europea.

La España de Enrique IV de Castilla y de Juan II de Aragón era, en la visión de los europeos, un país atípico. Digamos en seguida que los extranjeros del final de la Edad Media y de la primera Edad Moderna, pese a reconocer las peculiaridades de la Corona de Aragón

⁵.- Es abundante la literatura historiográfica sobre la leyenda negra. Entre los intentos recientes de superar la visión tradicional, conviene resaltar el libro de Ricardo GARCIA CARCEL, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992. En mi estudio citado ("La mutación de un país de frontera"), trato de esbozar una problemática.

y en especial de Cataluña, no establecen distinciones fundamentales dentro del conjunto español. Incluso antes de que existiera para los mismos españoles, España existió para los demás europeos como país bien caracterizable, diferente del resto de la Cristiandad.

Fuera de que los moros seguían ocupando parte de Andalucía, los mudéjares, judíos y conversos, ampliamente representados en el mismo seno de la sociedad cristiana, hacían que el país fuera sospechoso para los europeos. Mucho antes de los fantasmas románticos de Théophile Gautier, quien, en 1840, creía descubrir influencias árabes ya en Fuenterrabía, los extranjeros podían pensar, con cierta razón a mediados del siglo XV, que Africa y el Oriente empezaban en los Pirineos. Es lo que se trasluce del diario de Gabriel Tetzl, un ciudadano de Nüremberg que visitó España entre 1465 y 1467 en el séquito de León de Rosmihal, el cuñado del rey de Bohemia. El viajero bávaro pinta un cuadro casi apocalíptico del país. Hombre acostumbrado a las densidades de población de la Europa del Norte, se espanta ante esas «sierras horribles en donde no se veía gente ni huella humana», fuera de los salteadores. A esa extrañeza geográfica, al caos político y social, seguramente exagerados, se añade su asombro ante la mezcla religiosa y cultural. Observa no sólo la omnipresencia de los *infielos*, judíos y mudéjares, sino la existencia de rasgos orientales en la vida de muchos cristianos. Si bien conserva un grato recuerdo -algo erótico- de esas «hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca» que en Burgos «eran muy amables con los tudescos» y «bailaban danzas muy lindas al estilo morisco», Gabriel Tetzl manifiesta una intransigencia cristiana y europea al indignarse ante la tolerancia del conde de Haro que protege a sus judíos y a sus moros, «dejándoles vivir en paz en su fe». Llega a insinuar lo siguiente: « Dicen que el conde es cristiano, pero no se sabe la religión que profesa». Peor aún: el propio Enrique IV da un pésimo ejemplo, dándoles audiencia en su alcázar mudéjar de Segovia, «sentado en tierra sobre tapices a la usanza morisca». Y Tetzl no deja de hacerse eco de las acusaciones de sus vasallos rebeldes: el rey, «enemigo de los cristianos», favorecería a los infieles, llevando él mismo «una vida de infiel»; hasta insinúa que tal vez fuera homosexual.⁶ Notemos que las exageraciones del viajero alemán sintonizaban con la oleada de fondo que iba arrasando la Castilla del tiempo: las acusaciones, en gran parte injustificadas, contra el hermano mayor de Isabel eran el exponente del proceso de

⁶.- *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, recopilación, traducción y prólogo por J. García Mercadal, Madrid, Aguilar, 1952, t. 1, pp. 295-305.

desafricanización, de desjudaización y de europeización cultural que iba a radicalizarse bajo los Reyes Católicos.

¡Por fin llegaron Isabel y Fernando! Ese grito de alabanza es unánime en los escritores contemporáneos, tanto entre los extranjeros como entre los cronistas y poetas españoles que colaboraron con la propaganda de los Reyes Católicos. Los viajeros extranjeros, tales como el bávaro Hieronymus Müntzer (1494-95), el embajador veneciano Vincenzo Quirini (1505), el embajador florentino Francesco Guicciardini (1512) encarecen, lo mismo que los españoles, la toma de Granada, pero también el fin de las luchas de bandos aristocráticos y la seguridad de los caminos, o sea el nacimiento del estado moderno, el primer estado moderno de la historia. Esos extranjeros celebran asimismo otro aspecto, propio de España, del estado en proceso de unificación ideológica: el establecimiento del Santo Oficio y la represión contra los judaizantes. Si la aprobación del decreto del 31 de marzo de 1492 no es sino implícita en Quirini y Guicciardini, Müntzer se alegra abiertamente de la expulsión de esos judíos que hasta entonces habían sido, según él, «los verdaderos amos de España, porque ejercían los principales oficios y explotaban a los cristianos». Subrayaría Guicciardini, en 1512, que «hoy en toda España no hay más que cristianos», excepto la importante minoría musulmana de los reinos de Aragón y Valencia.⁽⁷⁾

Es cierto que los extranjeros no dejan, desde Müntzer en 1494-95, de recalcar lo que salta a la vista: la cantidad de la población de origen musulmán y su papel económico en la horticultura y la arboricultura. Pero ya no se leen reproches en la descripción de ciertos gustos orientales que conservaba la aristocracia española: para los viajeros europeos, la permanencia de tales gustos tendría incluso un toque de exotismo. Al revés de de su compatriota Tetzl, Müntzer describe con júbilo la Alhambra y el Generalife que le hizo visitar, menos de tres años después de la reconquista, su alcaide y capitán general de Granada, el conde de Tendilla, el cual organizó para honrarle un juego de cañas, ese torneo de inspiración árabe que tanta aceptación

⁷.- *Ibid.*, p. 342 (Müntzer), p. 608 (Quirini) y p. 617 (Guicciardini). Véase también el pasaje siguiente de Guicciardini sobre la Castilla de Enrique IV: «todo el reino estaba lleno de judíos y de herejes, y la mayor parte de los pueblos estaban manchados con esta infección y se encontraban en sus manos todos los cargos y heredamientos principales del reino, y con tanto poder y en tan gran número, que se observaba sin gran trabajo que en pocos años la España entera habría abandonado la fe católica» (*ibid.* p. 616). Es evidente que Guicciardini carga las tintas para mejor enaltecer la obra de los Reyes Católicos.

tenía entre los cristianos.(8) El señor Antoine de Lalaing, quien estuvo en el séquito de Felipe el Hermoso durante su primer viaje a España en 1501, describe con mucho interés el espectáculo, tan extraño para él, de uno de esos juegos en que los grandes de Castilla lucían albormoces y turbantes, blandiendo cimitarras.(9)

¿Pero se trataba tan sólo de exóticos e inocentes disfraces? Las permanencias de la moda morisca en la indumentaria, los juegos de cañas y los palacios de estilo árabe o mudéjar recordarían a los extranjeros que España había sido un país de frontera y de mezcla. Y podían darse cuenta de que durante mucho tiempo los señores aragoneses y valencianos siguieron manifestando una tolerancia anacrónica e interesada al proteger la práctica del islam por sus vasallos moriscos, con tal que fuesen buenos trabajadores. Se sabe que la aristocracia valenciana llegaba incluso a valerse de la ayuda armada de los moriscos en sus guerras privadas.(10) Peor aún, algunos señores habían contraído de la convivencia con los moriscos costumbres dudosas de indiferentismo religioso. El caso extremo fue el del almirante de Aragón, Sancho de Cardona. Ese gran señor valenciano fue detenido por la Inquisición en 1568: hacía veinte años que no se confesaba ni comulgaba; en vez de celebrar la Semana Santa en Valencia, prefería pasarlo bien en sus pueblos moriscos, en que había autorizado la reedificación de mezquitas.(11)

Los adversarios de España se acordarían de esa permanencia de la impronta mora cuando se desarrolló, más tarde, la leyenda negra en reacción contra una hegemonía española que se hacía insoportable. Si bien la influencia árabe ya no era sino superficial, existía una mezcla bien real que podía infundir dudas acerca de la unidad de fe de la sociedad cristiana: me refiero a los judeoconversos, con frecuencia mezclados y a veces emparentados con las clases urbanas cristianoviejas. Es cierto que la represión inquisitorial revelaba la potencia del Tribunal,

⁸.- *Ibid.*, pp. 352-368, en especial p. 354 (elogio de la Alhambra y del Generalife) y 365 (juego de cañas).

⁹.- *Ibid.*, pp. 464-465.

¹⁰.- Antonio DOMINGUEZ ORTIZ & Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, pp. 29-31 y 146-149; Tulio HALPERIN DONGHI, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1980, pp. 165-168.

¹¹.- Extractos del proceso inquisitorial de Sancho de Cardona en Mercedes GARCIA ARENAL, *Los moriscos*, Madrid, Ed. Nacional, Bibl. de Visionarios. Heterodoxos y Marginados, 1975, pp. 135-156.

pero también podía permitir suponer a los extranjeros que buena parte de las élites españolas estaba *infectada*. Era lo que se podía deducir de los estatutos de limpieza de sangre que venían adoptando cada vez más instituciones. Es lo que explica que el embajador veneciano Quirini, en 1505, llegara a fantasear sobre el peligro del criptojudasmo: según él los marranos hubieran representado entonces la tercera parte de la población española. Sabemos que en realidad no pasaban de un 4 a 5%. La diferencia pone de manifiesto la amplitud de los fantasmas europeos.⁽¹²⁾

Así se comprende mejor por qué Erasmo rechazó, en 1517, la invitación de Cisneros, la cual era expresión del interés que despertaba el príncipe de los humanistas en una España entonces abierta a las novedades religiosas europeas. Según la hipótesis plausible de Marcel Bataillon, «España es, a sus ojos de occidental, uno de esos países extraños en que la Cristiandad entra en contacto con los semitas rebeldes al cristianismo y se mezcla con ellos. Parece como si hubiera, en este ciudadano del mundo, un secreto antisemitismo». De hecho, en una carta a Capitón en que le rogaba que dejara a un lado el estudio del Talmud y de la cábala, escribía: «Preferiría ver a Cristo emponzoñado por Escoto (o sea por la escolástica) que por estas boberías. Los judíos abundan en Italia; en España apenas hay cristianos».⁽¹³⁾

Aquí encontramos el origen de un aspecto generalmente silenciado de la leyenda negra que muestra que el racismo era un sentimiento compartido por la mayoría: españoles y demás europeos, tradicionalistas y humanistas. Paradójicamente, en el siglo XVI pero todavía en el XVII, se echaría en cara a los españoles el recuerdo de esa judaidad, de esa orientalidad que rechazaban trágicamente renegando de su pasado de mestizaje biológico y cultural. Mientras que España era la mayor potencia europea y el pilar más firme de la catolicidad, los demás europeos le recordaban su maldita mancha semítica. Como si fuera un juego de espejos, Europa veía en sus nuevos amos, los españoles, a unos cristianos nuevos, mientras que en la península éstos eran objeto de suspicacia por parte de la mayoría de los cristianos viejos. Los europeos tendían a mirar a los españoles como los vascos, montañeses y asturianos, ufanos de su limpieza de sangre, miraban a los españoles de allende la cordillera cantábrica. Se sabe en efecto que guipuzcoanos y vizcaínos prohibieron, en 1483 y 1511 respectivamente, la instalación

¹².- *Viajes de extranjeros...*, *op. cit.*, p. 608.

¹³.- Marcel BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2a ed., México, F.C.E., pp. 77-78.

en sus provincias de cristianos nuevos.⁽¹⁴⁾ También se podría citar el dicho asturiano según el cual «de Paxares para abaxo, todos moros».⁽¹⁵⁾

Según un relato tradicional italiano del saco de Roma, en 1527, por el ejército imperial compuesto de lansquenetes alemanes y tercios españoles, cuando éstos dejaron la ciudad, fueron abucheados por los romanos que gritaban: *Giudei perfidi, marrani, hispani*.⁽¹⁶⁾ Tal imagen del español mal cristiano y sospechoso de marranismo tuvo gran fortuna, en Italia especialmente. El papa Paulo IV, quien deseaba echar a los españoles de Italia y llegó a excomulgar en 1557 al joven Felipe II que le había declarado la guerra, se desataba en improperios racistas contra los españoles a quienes calificaba de bárbaros y de malos cristianos mezclados de marranos y de moros -*seme di giudei e di mori*-.⁽¹⁷⁾ Mucho más tarde, en 1635, al iniciarse el largo conflicto franco-español que acabaría en 1659, un libelo francés inspirado a todas luces por Richelieu calificaba a los españoles de *marranes*, de *faux catholiques*, de *morisques* y de *basanés*, o sea gente de piel morena, palabra que sigue siendo empleada hoy día, con conotaciones racistas, para designar a los norteafricanos.⁽¹⁸⁾

¹⁴.- Antonio DOMINGUEZ ORTIZ, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1971, p. 226.

¹⁵.- Citado por Jean-Marie SCRIVE-LOYER en su tesis doctoral *Autonomie institutionnelle et identité régionale en Asturies*, Université de Rouen, Département d'Études Ibériques, 1991.

¹⁶.- Citado por Pierre CHAUNU, *L' Espagne de Charles Quint*, Paris, S.E.D.E.S., 1973, t. 1, p. 39.

¹⁷.- Ricardo GARCIA-VILLOSLADA, "Felipe II y la Contrarreforma católica", en *Historia de la Iglesia en España*, t. III-2, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, B.A.C., 1980, pp. 38-46.

¹⁸.- *Les vérités françaises opposées aux calomnies espagnoles ou réfutation des impostures contenues en la Déclaration imprimée à Bruxelles sous le nom du Cardinal Infant*, "par un gentilhomme de Picardie", Beauvais, 1635, en especial pp. 113, 169-170, 205 y 303. Véase también *La caballe des Espagnols découverte par les Français*, libelo anónimo publicado en Paris por François Le Prest, 1632 y *Le Mercure espagnol ou discours dans lesquels sont déduites les fraudes espagnoles, et particulièrement les calomnies et ignorances écrites dans un libelle intitulé Mars François, fabriqué par un sujet des Espagnols se donnant le nom supposé d'Alexandre Patrice Armacan, et à faux le titre de théologien*, "fait par un François pour la défense de la gloire de ses princes souverains, et de sa nation", 1638, especialmente el "Avant-propos" y pp. 314-316 y 343-344. Estos libelos, conservados en la Bibliothèque Municipale de Rouen, fueron analizados por Ludovic LÉGER en su tesis de licenciatura, *La polémique anti-espagnole sous*

3. Algunos ejemplos de desemitización.

La mirada extranjera favorecía, pues, la exclusión por los propios españoles de su tradición semítica. No pretendo ahora resumir las etapas de la empresa de desemitización a que se entregaron los españoles entre 1478 y 1609. Sería peligroso sintetizar superficialmente procesos tan complejos como la represión inquisitorial, la adopción de los estatutos de limpieza de sangre y el rechazo progresivo de los moriscos hasta su expulsión. Me limitaré a hacer algunas observaciones sobre algunos rasgos culturales problemáticos.

Este terreno de las relaciones entre la cultura y las tres religiones es particularmente delicado. Curiosamente hay rasgos culturales orientales que permanecieron en el mundo hispanocristiano sin que fueran problemáticos. Así fue el caso de algunas costumbres alimenticias, de la monta a la jineta, del juego de cañas, de algunos aspectos de la disposición de la casa, con el estrado, las almohadas y los cojines, de algunas prendas de vestir como la marlota y los zaragüelles, y sobre todo del arte musulmán y mudéjar. Observa atinadamente Bernard Vincent en su libro *1492. L'Année admirable*, que «el cuidado incesante del mantenimiento de la Alhambra y del Generalife por los Reyes Católicos y sus sucesores habsburgos preservaron para nuestro placer unas joyas, una de cuyas características esenciales era la fragilidad».(19) Observemos además que el arte mudéjar se prolongó, con artífices cristianos, más allá de la expulsión de los moriscos y allende el Atlántico, pudiéndose admirar artesonados del siglo XVII típicamente mudéjares en ciudades como Puebla o Quito.

En cambio otros rasgos culturales fueron considerados por los cristianos españoles, que así se adecuaban a los modelos culturales europeos, como señas de identidad judía o musulmana que había que reprimir. Fue el caso de varias costumbres alimenticias. Es curioso observar cómo el cuzcuz fue percibido hasta por los inquisidores como señal de permanencia de la cultura y religión islámicas entre los moriscos, y eso que tal plato no tenía ninguna conotación religiosa entre ellos.(20) En cuanto a la cocina con aceite, es tema particularmente complejo, ya que esta costumbre judía y árabe se hizo extensiva a los

Richelieu et Mazarin (1620-1660), Université de Rouen, Département d'Études Ibériques, 1989.

¹⁹.- Bernard VINCENT, *1492. «L'année admirable»*, Paris, Aubier, 1991, p. 32.

²⁰.- Louis CARDAILLAC, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 19.

cristianos, si bien en un período de transición, difícil de determinar cronológicamente, éstos, que guisaban con manteca, tenían asco al uso del aceite frito. Es lo que se trasluce, al parecer, de este texto de Andrés Bernáldez, el famoso cronista extraoficial de los Reyes Católicos que en tantas ocasiones expresa la *vox populi*, al referirse a los judeoconversos:

"Avéis de saber que las costumbres de la gente común de ellos antes de la Inquisición, ni más ni menos eran que de los propios hediondos judíos; e esto causava la continua conversación que con ellos tenían. Así eran tragones e comilitones, que nunca dexaron el comer a costumbre judaica de manjarejos e olletas de adefinas e manjarejos de cebollas e ajos refritos con aceite, e la carne guisavan con aceite, e lo echavan en lugar de tocino e de grosura, por escusar el tocino; e el aceite con la carne e cosas que guisan hace muy mal oler el resuello, e así sus casas e puertas hedían muy mal a aquellos manjarejos; e ellos eso mismo tenían el olor de los judíos, por causa de los manjares e de no ser bautizados. E puesto caso que algunos fueran bautizados, mortificado el carácter del bautismo en ellos por la nulidad e por judaizar, hedían como judíos".(21)

Es extraño este texto, ya que Bernáldez era hombre del Sur de la Península, habiendo nacido cerca de Badajoz y siendo cura de Los Palacios, pueblo próximo a Sevilla. Si hemos de creer su testimonio, que no parece opinión personal, sino expresión del sentir común, los cristianos, hasta los extremeños y andaluces que tan larga convivencia tuvieron con la cultura material del Oriente, seguían rechazando un tipo de cocina que poco después se generalizaría entre ellos hasta el punto de convertirse en seña de identidad de la España del Sur y más tarde de toda la Península. Igual repulsa sentía el bueno de Andrés Bernáldez que los turistas de la Europa del Norte cuando, en los años sesenta, olían por vez primera los efluvios de la cocina española con aceite.

Si el arte mudéjar siguió gozando de gran aceptación en la realeza, la aristocracia y la Iglesia, en cambio la ausencia de urbanismo racional en la Granada nazarí, la acumulación anárquica de casas estrechamente imbricadas, suscitaron, como observa Bernard Vincent, la repulsa de los cristianos, cuanto más que aquel desorden laberíntico

²¹.- *Memorias del reinado de los Reyes Católicos* "que escribía el bachiller Andrés BERNALDEZ, cura de Los Palacios", edición y estudio por Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962, cap. 43, pp. 96-97.

les parecía peligroso. Muy pronto se elaboró un amplio programa de transformación destinado a ensanchar y alinear calles y a crear plazas. Era una empresa ambiciosa que no llegaría más que a resultados parciales. En cambio, como sigue observando Bernard Vincent, «Santa Fe era algo como una anti-Granada». Respondía a los criterios racionales legados por los *castra* romanos de la Antigüedad y las bastidas medievales: plano en damero y plaza mayor que tendrían una larga posteridad en América.(22)

Es en el terreno de la higiene en que la ruptura con la tradición del baño y la adecuación con el nuevo modelo europeo de la suciedad corporal representan la forma más patente de desorientalización y europeización. A finales del siglo XV y principios del XVI, tanto los moralistas ascéticos como los médicos humanistas hacen triunfar la idea de nocividad del baño. Por razones distintas, por supuesto. Los moralistas ascéticos estiman que el baño favorece la pereza, la lascivia y la lujuria. En cuanto a los médicos, humanistas o no, opinan que el agua es vector de enfermedades y epidemias. El propio Erasmo, en su coloquio *Diversoria (Los albergues)*, lamenta la época agradable de los baños que las recomendaciones de la ciencia médica han contribuido a suprimir. En su *Civilidad pueril*, preconiza, como la mayor parte de los hombres de su tiempo, el uso del agua para las partes aparentes del cuerpo: cara y manos, así como para enjuagarse la boca. Juan Luis Vives dice lo mismo en su *Introducción a la sabiduría*, pero hace extensivo el aseo a otra parte del cuerpo: los pies.(23) ¿Herencia judía en cuya cultura el lavado de los pies tenía gran significación? Tal vez.

Lo cierto es que en España el baño estaba ligado estrechamente con la religión islámica y sus abluciones rituales. Ahora bien, la moda europea de la suciedad corporal hizo que se percibiera el baño como seña de identidad musulmana que había que rechazar. Extraordinariamente significativo a ese respecto es un pasaje de la *Crónica de los Reyes Católicos* en que Hernando del Pulgar refiere la matanza de los moros de Alhama por los cristianos de Rodrigo Ponce de León, que marcó en 1482 el principio de la Guerra de Granada:

"Cosa fue, por cierto, maravillosa a los bivientes que vieron la destruyçión de aquella çibdat, en pocas oras fecha, que

²².- B. VINCENT, 1492..., *op. cit.*, p. 33.

²³.- *Oeuvres d'ÉRASME* de Rotterdam, II. *Le Premier Livre des Colloques*, Paris, A l'enseigne du Pot Cassé, 1934, "Les auberges", pp. 23-26. Del mismo, *La Civilité puerile*, présenté par Philippe Ariès, Paris, Ramsay, p. 106. Juan Luis VIVES, *Introducción a la sabiduría*, Madrid, Ed. Atlas, Col. Cisneros, 1944, p. 37.

no quedó en ella alma viva, dellos muertos e comidos de perros, e los que quedaron vivos llevados cativos a tierra de cristianos, e los ganados robados e llevados a muchas partes; e aun fasta en los perros de aquel lugar quiso Dios mostrar su punición que no quedasen vivos. E porque hallamos en la Sagrada Escritura quando Dios se indignava contra algund pueblo los amenaçava con destruyçión total, fasta los perros, plógonos ynquirir la manera de vivir de la gente de aquella çibdat, porqué plugo a Dios mostrar su yra tan súpita e tan cruel contra ellos. E fallamos que bien cerca della ay unos baños en un hedefiçio muy hermoso, donde ay agua manantial caliente de su natura. A estos baños venían onbres e mugeres a se bañar, así de la çibdat como de otras partes de moros. Estos baños eran causa de algunas mollesas de los cuerpos e deleytes demasiados, do proçedía oçio, e del oçio luxurias malas e feas, e otros engaños e malos tratos que façían unos a otros, por sostener la oçiosidat en que estavan acostunbrados".(24)

Triunfo de un modelo cultural cristianoviejo, a pesar de ser converso el autor de las citadas líneas: triunfo de un modelo cultural europeo.

Entre las medidas de aculturación previstas por el edicto de 1526 destinado a los moriscos granadinos, medidas pronto suspendidas pero restablecidas en la famosa pragmática del 1 de enero de 1567, figuraba el cierre de los baños árabes. A este propósito es muy interesante la reacción de Francisco Núñez Muley, uno de los jefes de la comunidad morisca de Granada. Núñez Muley era a la vez profundamente cristiano y profundamente árabe y quería -lo dice explícitamente en su *Memorial* de 1567- disociar religión y cultura. Abrigaba el sueño, que venía a ser imposible en una España cada vez más católica y occidentalizada, de vivir un cristianismo a lo oriental. Ahora bien, en su memorial escribe en defensa de los baños que allí

"se juntan onbres cristianos nuevos y biejos, y en algunos de los vaños de esta cibdad ay bañeros[*o sea el personal de los baños públicos*] cristianos viejos y nuevos".

²⁴.- *Crónica de los Reyes Católicos* por su secretario Fernando del Pulgar, II. *Guerra de Granada*, ed. y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa Calpe, 1943, cap. 127, p. 11.

Pero reconoce que en el resto del reino de Castilla han desaparecido los baños,

"a causa que los vaños afloxan los miembros e venas de los onbres para la guerra."

Con gran habilidad, fingía Núñez Muley reconocer la superioridad del ascetismo de los cristianos viejos, base supuesta de su supremacía militar, pretendiendo así que la permanencia del baño mantendría a los moriscos de Granada en un afeminamiento poco propicio a las revueltas.⁽²⁵⁾

Notemos, en esta materia de los baños, tan preñada de significación cultural y religiosa, un combate de retaguardia: el del autor, con toda probabilidad judeoconverso y médico -el doctor Laguna según la hipótesis más coherente, la de Marcel Bataillon-⁽²⁶⁾ del *Viaje de Turquía*, terminado en 1558. Así es como Pedro de Urdemalas, en esa obra cumbre del aperturismo erasmista español, se refiere a los baños de Constantinopla:

"y esto no solamente los turcos lo usan, sino judíos y christianos, y quantos hay en Levante. Yo mesmo lo hazía cada quinze días, y hallábame muy bien de salud y limpieza, que acá hay gran falta. Una de las cosas que más nos motejan los turcos, y con razón, es de sucios, que no hay hombre ni muger en España que se labe dos vezes de como nasce hasta que muere. [*Lo que provoca la reacción de Juan de Voto a Dios, el tradicionalista que en este caso expresa la opinión común de los médicos de su tiempo :*] Es cosa dañosa y a muchos se ha visto hazerles mal. [*A lo que contesta Pedro :*] Eso es por no tener costumbre; mas decidles que lo usen, y veréis que no les ofenderá."⁽²⁷⁾

Es evidente que en el terreno de la cultura espiritual, la ruptura con lo oriental fue todavía mayor. Dicho corte era perfectamente

²⁵.- "Memorial de Francisco NÚÑEZ MULEY", publicación del texto original por R. Foulché-Delbosc, *Revue Hispanique*, 1899, pp. 205-239; sobre los baños, véanse las pp. 225-227.

²⁶.- Marcel BATAILLON, *Le Docteur Laguna, auteur du Voyage en Turquie*, Paris, Librairie des Éditions Espagnoles, 1958.

²⁷.- *Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas)*, ed. de Fernando García Salinero, Madrid, Cátedra, 1980, cap. 23, p. 489.

explicable en materia de relaciones con el mundo musulmán que ya había empezado, en el plano intelectual, una letargia plurisecular. En lo que se refiere a las relaciones con el mundo judío, notemos que si bien la cábala judía nació en la España del siglo XIII, la cábala cristiana, heredera de la judeoespañola, se desarrolló fundamentalmente fuera de España. Los grandes cabalistas cristianos del último cuarto del siglo XV y de la primera mitad del XVI no fueron españoles, sino italianos como Pico de la Mirándola y Egidio da Viterbo, alemanes como Reuchlin y franceses como Guillaume Postel y Guy Le Fèvre de la Boderie. Observa François Secret: «España, que fue el gran centro desde donde se difundió la corriente apologética engrosada de la kábbala, puso de manifiesto, tras la expulsión de 1492 y el establecimiento de la Inquisición, una tendencia general de desconfianza y hostilidad hacia la kábbala cristiana».(28) Annie Frémaux define perfectamente el significado de tal desconfianza: "La España moderna se empeñó en mantener a raya esta boga cabalística. Como si hubiese querido exorcizar sus propios fantasmas, echándolos fuera de sus fronteras y diseminándolos por todos los horizontes. Ni siquiera parece haberse dado en el país un real debate en torno a la *buena* y la *mala* kábbala como en el resto de Europa. Por lo regular este misticismo esotérico e irenista tuvo mala fama entre los cristianos peninsulares".(29) Fue significativamente un español, el obispo y teólogo Pedro García, quien encabezó el movimiento hostil al cabalismo cristiano. En 1489 entregaba al papa Inocencio VIII sus *Determinaciones magistrales* en las que expresaba el parecer de la comisión que presidía, condenando las trece conclusiones más fundamentales de Pico de la Mirándola.

Ese rechazo hispánico del cabalismo, fruto de un antijudaísmo a veces rayano en el antisemitismo, se vio respaldado por el erasmismo. Recalcando el «racionalismo espiritualista de Erasmo», advierte Annie Frémaux que «por su orientación secularizadora y su ironía desmitificadora y antisupersticiosa, éste se había mantenido apartado tanto de la piedad algo mística de su amigo Moro como del declarado misticismo cabalístico de su amigo Reuchlin».(30) En la trayectoria del maestro de Rotterdam, nada más alejado de las lucubraciones

²⁸.- François SECRET, *La Kábbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979, cap. 8, p. 241.

²⁹.- Annie FRÉMAUX-CROUZET, *El cabalismo cristiano de Fray Luis de León, o la voz perdida de un pacifista en tiempos de Contrarreforma*, trabajo inédito presentado como tesis doctoral en la Université de Montpellier III-Paul Valéry, 1991, p. 58.

³⁰.- *Ibid.*, p. 248.

cabalísticas que el erasmismo español. Conviene notar, sin embargo, cierto florecimiento tardío del cabalismo cristiano que se da, paradójicamente, en la España cerrada de Felipe II, con figuras de la talla de Juan de Herrera,⁽³¹⁾ Benito Arias Montano, magníficamente estudiado por Ben Rekers,⁽³²⁾ y Fray Luis de León, cuyo cabalismo acaba de estudiar Annie Frémaux. Dicha corriente ha de relacionarse, por supuesto, con el renacimiento del hebraísmo español que fue ahogado por el Santo Oficio, a raíz de la publicación, en 1572, de la *Biblia políglota* de Amberes, bajo la dirección de Arias Montano.

4. Admiración por el modelo cultural de la Europa del Norte.

Frente a la postergación de lo semítico, conviene notar la importancia de la búsqueda de modelos culturales europeos. Si bien Italia ejerció una conocida influencia en terrenos como la filología, la literatura y las artes, Flandes y Renania representan el área cultural de mayor atractivo para muchos españoles del siglo XVI. Sería un error circunscribir a los erasmistas la corriente que llevaba a tomar como modelo una Europa del Norte contrapuesta con frecuencia a los defectos de la sociedad española. Es cierto que para los erasmistas, la Europa del Rin y del Escalda era la patria de la *devotio moderna* y de Erasmo, victoriosa de la escolástica. Pero varios moralistas y escritores políticos, de huella erasmiana nula o muy difusa, compartían con los discípulos del maestro de Rotterdam la admiración por la policía, el orden y concierto, la buena organización económica y social, la laboriosidad, la prosperidad, el civismo y la educación de flamencos y renanos.

El ejemplo más acabado de admiración por el modelo de la Europa del Norte es el del valenciano Joan Lluís Vives, quien abandonó definitivamente la península en 1509, y se hizo ciudadano de Brujas, después de completar su formación en París y en Lovaina. Su relación con el judaísmo, con su familia prácticamente aniquilada por la Inquisición de Valencia, y con los medios judeoconversos de Flandes acaban de ser definidos con ecuanimidad y penetración por Enrique

³¹.- *Discurso* del Sr Juan de HERRERA, aposentador mayor de S.M. sobre la figura cúbica, re-presentado por Roberto Godoy y Edison Simons, Madrid, Ed. Nacional, Bibl. de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, 1976.

³².- Ben REKERS, *Arias Montano*, versión española y epílogo de Angel Alcalá, Madrid, Taurus, 1973.

González y González.⁽³³⁾ Algunos elementos parecen ciertos: 1. La sinceridad de su cristianismo y de su rechazo del judaísmo, tomando Vives en el *Contra iudaeos*,⁽³⁴⁾ la vía de la refutación beligerante propia de muchos intelectuales conversos. 2. La permanencia del amor a sus padres, pese a ser judaizantes. 3. Su silencio en el tema de las persecuciones inquisitoriales, contra los judaizantes en general, y contra su familia valenciana en particular. 4. Su preferencia, aunque no exclusiva, por los círculos judeoconversos, en los cuales escogió a su propia esposa, Margarita Valldaura.

Si hubo una desjudaización indudable en Vives, el apego a su familia valenciana y a su familia conversa de adopción, los Valldaura radicados en Brujas, evidencia que tal desjudaización no llegó a la desemitización. Pero si no perdió totalmente su identidad semítica, Vives tendió a deshispanizarse y a convertirse en un hombre del Norte. Se mostró tan injusto como Erasmo con respecto a una España que sería, según ellos, el baluarte de lo que los humanistas cristianos consideraban como barbarie: dominación de un clero mal formado, retraso en materia de cultivo de las buenas letras, pujanza del escolasticismo.

Se nos objetará el famoso elogio de la ciudad natal que aparece en su carta del 28 de marzo de 1520 a Erardo de La Marca, arzobispo electo de Valencia:

"¿Para quién será mi primera felicitación, Rvmo. Padre y Príncipe Ilmo., por haber sido nombrado arzobispo de Valencia, para ti o para mí y para mis conciudadanos? Para ti, a quien ha correspondido ese arzobispado que tanto por la condición cristiana de su pueblo como por la amenidad de la región, no puede menos de serte muy placentero y agradable. Aquella gente es por su natural alegre, bullanguera, entusiasta, afable, obsequiosa, obediente; para con sus príncipes y magistrados tiene singular gratitud y benevolencia y un celo increíble para las cosas de la Iglesia, y las órdenes de sus sacerdotes las cumple con diligencia y sumisión. La nobleza que hay en esa ciudad es grande en número, espléndida, maravillosa, magnífica, modelo de cortesía y humanidad, de cuya familiaridad y trato nunca se apoderará de ti ni el enojo ni el hastío. Aquella

³³.- Enrique GONZALEZ y GONZALEZ, *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, Comissió per al V Centenari del descobriment d' Amèrica, 1987.

³⁴.- Jesús GOMEZ, "El diálogo *Contra iudaeos* de Vives y su tradición medieval", en *Criticón*, nº 41, pp. 67-85.

región bañada, como cantó Claudiano, por el hermoso Turia, con sus flores, sus rosas, sus riberas, goza de una tierra fértil, tanto que no existe en ningún lugar del mundo ni fruto, ni mies, ni linaje alguno de hierba saludable que no lo produzca ella y lo ofrezca de modo ubérrimo. Su campo es tan hermoso y ameno, que no hay estación del año en que sus prados y sus muchos árboles no estén vestidos primorosamente de flores, de vitalidad y variedad de colores. Su clima es claro, puro, suave, indulgente; ni áspero por el rigor del frío, ni encapotado de nubes, ni extenuante y encendido de calores sofocantes, y así, gracias a su clima tan admirable, la salud de todos sus habitantes es óptima a lo largo de toda la región, y su vitalidad exuberante y segura."(35)

No se puede negar la añoranza del exiliado en esa hermosa página. Pero conviene contrastar el citado elogio con el de su ciudad de adopción, en la dedicatoria del *De subventione pauperum* que dirigió el 6 de enero de 1526 «a los burgomaestres y al senado de Brujas»:

"Aunque me sea de algún modo extraña esta ciudad, me siento tan aficionado a ella, como a mi propia Valencia, y no le doy otro nombre que el de «mi patria», porque llevo ya catorce años viviendo en ella, aunque no de continuo, pero siempre acostumbrado a volver aquí como a mi casa. Me agradó vuestro sistema de administración, la educación y cortesía de este pueblo y la increíble paz y justicia que hay en él, virtudes celebradas por todas las naciones. Por eso tomé aquí esposa y querría mirar por el bien de esta ciudad, no de otra manera que por aquella en la que he determinado pasar el resto de mi vida, que la bondad de Cristo quiera concederme, considerándome por uno de sus ciudadanos y para con ellos abrigo el mismo sentimiento que para mis propios hermanos."(36)

A primera vista el encomio de las bellezas de Valencia parece más entusiástico. Pero conviene hacer un análisis más detenido. La primera nota dominante del elogio de la ciudad natal es la exterioridad: amenidad y alegría de la región y de sus habitantes. La segunda es la

³⁵.- Juan Luis VIVES, *Epistolario*, ed. por José Jiménez Delgado, Madrid, Ed. Nacional, 1978, pp. 326-327.

³⁶.- *Ibid.*, p. 422.

celebración del celo religioso de los valencianos. Pero ¿no habría cierta amargura solapada en semejante celebración, si se tiene en cuenta que el «celo» inquisitorial del Tribunal de Valencia hacía irrespirable el aire para los descendientes de judaizantes como Joan Lluís Vives? En cambio, el elogio de Brujas me parece definir un modelo cultural ideal: educación, cortesía y buena administración eran cualidades esenciales para ese cristiano que deseaba la edificación de una "república cristiana" austera y celosa del bien común. La concordia -palabra clave en Vives- asegurada por la buena administración ciudadana le parecía, sin duda alguna, humana y cristianamente superior al «celo» rayano en el fanatismo de una España que consideraría cada vez más bárbara, sobre todo después de la ejecución de su padre, quemado en auto de fe a finales de 1524, de la quema en 1530 de los huesos de su madre, fallecida más de veinte años antes, y una vez que empezó, en los años treinta, la reacción antierasmiana. Brujas le parecería como el doble ideal de la ciudad del Turia.

Flandes como patria del bien común, del civismo y del trabajo: el tema es inagotable desde Vives hasta los arbitristas, aunque sin las connotaciones erasmianas del valenciano. He aquí cómo celebraba los países flamencos el franciscano Francisco de Osuna, el famoso inspirador del recogimiento, cuyas inquietudes místicas se compaginaban con la preocupación de construir una república cristiana de gente activa:

"Es Flandes mucho de loar que hombre ni mujer por nobles y ricos que sean jamás se hallan ociosos. Todos han de saber oficio, todos han de saber arte, todos han de tener ejercicio, y nadie ha de estar ocioso en casa."(37)

En dos grandes representantes del escolasticismo vemos una valoración del mismo tipo: me refiero a los dos dominicos Bartolomé de Las Casas y Domingo de Soto.

Sin que pudiera prever que su *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, terminada en 1542 y publicada en 1552, alimentaría la "leyenda negra", Las Casas denunció la conquista con términos apocalípticos. Para él, los conquistadores se comportaban como lobos entre ovejas, al revés del mensaje de evangelización pacífica de Cristo; no vacilaba en calificar las conquistas de «mahométicas», equiparando a sus compatriotas con los seguidores de la «malvada secta

³⁷.- Fray Francisco de OSUNA, *Quinta parte del Abecedario espiritual que es Consuelo de pobres y Aviso de ricos*, Burgos, 1542, IIº Tratado, fol. 146.

de Mahoma».(38) Notemos que hacia los musulmanes, manifestaba Las Casas una intolerancia bien distante del pacifismo integral que preconizaba en el caso de los paganos que hostilizaban la Cristiandad. Pero tal actitud no era de extrañar si se tiene en cuenta que hasta los más pacifistas de los erasmistas españoles, como Vives y Alonso de Valdés, eran partidarios de la cruzada antiturca, discrepando del irenismo del maestro de Rotterdam. Ello porque los españoles, en contacto directo con los musulmanes desde hacía siglos, tenían una experiencia del enfrentamiento entre la Cristiandad y el Islam que no se podía tener en las orillas del Rin y del Escalda. Lo admirable es el extraordinario trastrueque de perspectiva que supone la asimilación lascasiana de los conquistadores con los moros y turcos, destruidores de la Iglesia, según la imagen clásica de la literatura cronística y profética.(39) Parece como que la violencia del *yihad*, para Fray Bartolomé, había contagiado la conciencia cristiana de sus compatriotas. La condena de la violencia conquistadora iba acompañada en Las Casas de una crítica radical de la mentalidad aristocratizante de los conquistadores y encomenderos que «vivían de sudores ajenos». A la colonización de rapiña que siguió a la conquista, oponía el dominico la colonización agraria, fundada en el trabajo pacífico de los labradores que serían los auxiliares de los misioneros, sirviendo de ejemplo para los indios. Tal vez no se haya valorado lo suficiente el carácter antiaristocrático de los proyectos alternativos de colonización del Defensor de los indios.(40) Tal

³⁸.- Fray Bartolomé de LAS CASAS, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, México, F.C.E., 1975, cap. 6, § 6, pp. 388-403: los conquistadores presentados como «imitadores de Mahoma». Del mismo, *Opúsculos, Cartas y Memoriales*, B.A.E., t. 110, pp. 121 b-122 a, "Memorial de remedios" de 1542: «Este término o nombre conquista para todas las tierras y reinos de las Indias descubiertas y por descubrir, es término y vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio e infernal. Porque en todas las Indias no ha de haber conquistas contra moros de África o turcos o herejes que tienen nuestras tierras, persiguen los cristianos y trabajan de destruir nuestra sancta fe, sino predicación del Evangelio de Cristo, dilatación de la religión cristiana y conversión de ánimas, para lo cual no es menester conquista de armas, sino persuasión de palabras dulces y divinas, y ejemplos y obras de sancta vida».

³⁹.- Alain MILHOU, "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques", en *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, Paris, L'Harmattan, 1981/83, t. 1, pp. 25-47 et t. 3, pp. 11-54.

⁴⁰.- Alain MILHOU, "Prophétisme et critique du système seigneurial et des valeurs aristocratiques chez Las Casas" en *Mélanges de la Bibliothèque Espagnole*. Paris, 1977-1978, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1982, pp. 231-251.

carácter se refleja en su elogio de los flamencos, contrapuestos a los españoles:

"La gente flamenca, que es más blanda y más humana que nosotros."(41)

Estas palabras, sacadas de la *Historia de las Indias*, se refieren a su experiencia de proyectista en la corte del joven Carlos I, donde se encontró con varios consejeros, valones y borgoñones, más que flamencos, dispuestos a escucharle, como el canciller Jean Le Sauvage. El modelo flamenco-borgoñón, más aburguesado, le parecía a Las Casas más humano, más cristiano que el modelo aristocratizante heredado de la Reconquista y prolongado en la conquista americana, el cual Las Casas tendía -bien es verdad- a caricaturizar. Desde este punto de vista, el planteamiento escolástico y profético de Las Casas coincidía con el erasmismo, al que era ajeno el "Defensor" de los indios.

Puede extrañar la presencia de Fray Domingo de Soto en este recuento rápido de los admiradores del modelo flamenco. Se sabe, en efecto, su hostilidad a la aplicación en España de una reglamentación inspirada en las reformas de la beneficencia decretadas en ciudades como Ypres, Estrasburgo, Colonia y Brujas. Oponiéndose, en su *Deliberación en la causa de los pobres* publicada en 1545, al espíritu del *De subventionem pauperum* de Vives que inspiró la réplica de su contradictor, el benedictino Juan de Robles o de Medina, Soto abogaba por la perpetuación de la caridad personal y eclesial, con libertad de movimiento dejada a los mendigos. Sin embargo, en varios pasajes de su obra justifica su postura tradicional en función del carácter español, contrapuesto al de los hombres del Norte, considerados como más celosos del bien común:

"Da aún más fuerza a estas razones otra tercera, que es la condición y linaje de los españoles. Somos entre las gentes de tal naturaleza que más fácilmente nos movemos por ruego y misericordia que suframos estar atados a ley ni a pluma [...] Lo que se hace en otras tierras no se puede bien traer por ejemplo

Del mismo: "El *labrador casado*. Teoría y práctica de un modelo social en el siglo XVI: de los moralistas españoles a los experimentos de colonización agraria en América", en *Estudios de Historia Social*, núms. 36-37, año 1986, junio, pp. 433-461.

⁴¹.- B. de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, B.A.E., t. 96, L. III, cap. 104, p. 422b.

para nosotros. Porque son por allá gentes más inclinadas al bien común y que duran más atados a cualquier ley que nosotros."(42)

El elogio, aunque bien real, no era sino indirecto. En cambio, el contador Luis Ortiz inauguraba, en su *Memorial* de 1558, el tópico arbitrista de la celebración de los Países Bajos, presentados, lo mismo que la Italia del Norte, como un modelo socioeconómico en el que la Corona española debía inspirarse, adoptando medidas intervencionistas apropiadas.(43) El planteamiento, ya significativo de la economía política naciente, no dejaba totalmente el terreno de la ética: tanto Ortiz como sus sucesores, los arbitristas de los reinados de Felipe III y Felipe IV, eran verdaderos moralistas que pensaban que la buena organización política de las ciudades flamencas, holandesas y renanas, su prosperidad y la laboriosidad de sus habitantes eran factores condicionantes esenciales de la elevación de la moralidad pública. Excusado es decir que no se trataba de una descripción real de la economía y de la sociedad de la Europa del Norte, sino de una visión idealizada destinada a servir de espejo a una España cuyos rasgos, al revés, se ennegrecían a propósito.

5. ¿Era posible la apertura a todos los vientos?

⁴².- Fray Domingo de SOTO, o.p., *Deliberación en la causa de los pobres. Y réplica de Fray Juan de Robles, o.s.b.*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965, cap. 11, pp.113, en que cita favorablemente las leyes de Ypres, y sobre todo 119-120, de donde se extrae la cita; también cap. 12, p. 137 : «ni ellos [los de Colonia] ni los de Hipre ni ningunos alemanes pueden ser bastante ejemplo para nosotros. Porque allende que, como tenemos dicho, son gente más política, tienen grandes rentas públicas de dondè apartan gran parte para los pobres, como parece en las mismas constituciones de Colonia y de Hipre. Y lo mismo oímos decir de la señoría de Venecia y de Génova y de algunos pueblos de Italia. Y nosotros, no teniendo otro dinero sino el que a ruego mendigamos, no podemos hacer tanta provisión por mejores leyes que hagamos de limosnas»

⁴³.- "Memorial del contador Luis de Ortiz a Felipe II, Valladolid, 1 de marzo 1558": «Lo primero que deroguen las leyes del Reyno por las quales están los oficiales mecánicos anichilados y despreciados, y se promuguen y agan otras en favor dellos, dándoles onrras y ofiçios, como se aze en Flandes y en los otros Reynos, donde ay hordenadas rrepúblicas con estas libertades», p. 383 en la reproducción íntegra del documento por Manuel FERNANDEZ ALVAREZ, *Economía, Sociedad y Corona*, Madrid, Cultura Hispánica, 1963, apéndice, pp. 373-462.

Ya se ha recalcado la incompatibilidad entre la apertura a lo oriental y a lo europeo. Un ejemplo interesante a este respecto es el del gran canonista Martín de Azpilcueta, espíritu fundamentalmente abierto y europeísta. El "Doctor Navarro", apodo por el cual se le conocía por toda Europa, había sido uno de los primeros estudiantes de Alcalá, la universidad de la apertura al humanismo; pasó a Francia, donde fue estudiante y profesor de derecho en Tolosa y Cahors (1510-1522); luego fue profesor en Salamanca (1524-1537) y después en la joven universidad de Coimbra (1537-1555); defendió a los jesuitas y a Carranza y fue "consultor canonista" de Pío V y Gregorio XIII. Perseguido por Felipe II que le reprochaba su actitud en el asunto del arzobispo de Toledo y acusado de ser profrancés, escribió hacia 1570 una *Carta apologética* en la que se pueden leer estas líneas magníficas:

"Es justo en fin mi amor a otros países, porque si bien todos los cristianos deben reputarse transeúntes y extranjeros y no hacer asiento definitivo en este mundo, sino buscar el venidero, yo debo hacerlo el primero, pues Navarra me engendró, Castilla la Nueva me educó en Alcalá, Francia me hizo hombre, Castilla la Vieja me ensalzó en Salamanca. Portugal me honró, esclareció y aún me habría exaltado muy por encima de mis merecimientos, si no [...] me hubiera guiado a otra parte el buen espíritu [...] Luego si yo debo considerarme como extranjero [...], ¿cómo no he de imitar a Aquél que hecho extranjero por nosotros, ama a todos los hombres de todos los países, no discrimina entre personas, sólo ensalza a los que profesan fe, esperanza, caridad y demás virtudes, y sólo recrimina a aquéllos que le presentan impiedad y toda suerte de pecados? ¿Por qué, a su ejemplo, y al menos en su nombre, no he de amar a todos los hombres de cualesquiera países, y a los honrados por su misma rectitud? ¿Por qué no he de rechazar a los perversos en la medida en que los sean? ¿Por qué no he de favorecer o intentar favorecer a todos, sin causar daño a nadie? ¿Por qué no he de evitar perjudicar a otro aun cuando fuese para beneficiar a algún navarro, a otro español, o a mí mismo?"

Pero esa teología de la apertura hacia el extranjero -digo teología porque se fundaba en el ejemplo del mismo Cristo- no se hacía extensiva a las raíces "orientales" de España. En la misma *Carta apologética* se enorgullecía, con los argumentos más tradicionales, de la limpieza de sangre de los vasconavarros y de su propia familia:

"Confieso y me alegro de ser navarro y cántabro, de aquel histórico pueblo tan guardador de la fidelidad prometida, especialmente a los reyes [...] Y jamás he leído en historia alguna que hasta hoy ni uno solo de los navarros haya renegado de la fe que le transmitió San Saturnino, discípulo del Apóstol San Pedro, ni se adscribiese a la impía secta de judíos, sarracenos, turcos o luteranos, ya mediasen el cautiverio, la seducción de las dádivas, o la violencia de las torturas. Confieso también y me glorio de descender de los dos citados palacios de Azpilcueta y de Jaureguizar, Baztán por otro nombre [...] No son ricos, pero se erigieron mucho antes de Carlomagno y gracias a Dios, hasta hoy no han mezclado su sangre con la secta reprobada por Dios [...] Mis enemigos no han podido oponer tacha contra la limpieza de cristianos viejos de mi familia y cuna."(44)

Hubo sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI, casos excepcionales de apertura a lo oriental y al humanismo cristiano, pese a la dificultad de mantener una línea de defensa del pluralismo cultural en época de Felipe II. En todos los casos que voy a citar, se trataba de herederos tardíos del erasmismo.

En lo que se refiere a la valoración del mundo musulmán, saludemos primero el mensaje, si no de tolerancia -era imposible frente a un enemigo que seguía pujante- por lo menos de aprecio a pesar de las diferencias, presente en el *Viaje de Turquía y El Abencerraje*, escritos a principios del reinado de Felipe II. Notemos que el *Viaje* no se contenta con presentar a Constantinopla como contramodelo posible de España, pese a las críticas de la fe islámica y de ciertas costumbres; otras tierras visitadas, Grecia e Italia, aparecen también, bajo ciertos aspectos, como modelos a seguir. Según el autor anónimo, en todos los países se pueden descubrir elementos negativos que son de rechazar y elementos positivos en los que conviene inspirarse.

En cuanto al *Abencerraje*, hay que admirar el logro de esta obra en que el humanismo cristiano supo dar una profundidad insospechada a la tradición abierta del romancero fronterizo.(45) Se trata de un

⁴⁴.- "Carta apologética a don Gabriel de La Cueva, duque de Alburquerque, gobernador de Milán", pp. XIX-LV en Martín de AZPILCUETA, *Comentario resolutorio de cambios*, ed. Alberto Ullastres, José M. Pérez Prendes y Luciano Pereña, Madrid, C.S.I.C., Corpus Hispanorum de Pace, 1965.

⁴⁵.- Véase la magnífica edición de *El Abencerraje (Novela y romancero)* por Francisco López Estrada, Madrid, Cátedra, 6a. ed., 1989.

verdadero milagro en los principios del género morisco, el cual se convirtió posteriormente en un mero juego preciosista y exótico, carente de la apertura generosa de la obra maestra anónima.(46)

A pesar de la ofensiva inquisitorial contra los hebraístas españoles en los años 1570-80, Fray Luis de León y Benito Arias Montano son dos ejemplos magníficos de un aperturismo doble, que tan difícil se hacía en aquella época de cierre ideológico: hacia el humanismo cristiano y hacia la exégesis judía, el simbolismo esotérico y la cábala. No vacila Annie Frémaux, en su citada tesis, en hablar de la tolerancia pacifista e incluso del ecumenismo pluralista de Fray Luis. No creo que llegara a tanto el agustino, porque conviene subrayar, en particular, su postura tradicionalmente beligerante frente a los moriscos y al Islam.(47) Tampoco hay que olvidar que si bien critica, en *Los nombres de Cristo*, el sueño de monarquía universal de Felipe II, es para exaltar mejor el papel mesiánico de la Iglesia, lo que no deja de ser muy clásico.(48) Recalquemos sin embargo, con Annie Frémaux, la tonalidad tolerante de *Los nombres de Cristo* y en especial la postura luisiana de compasión frente a los judíos, sus hermanos de raza perseguidos.(49)

Sabemos, gracias a Ben Rekers, que Arias Montano no fue sólo un gran hebraísta que coordinó la publicación de la *Biblia* políglota de Amberes (1572), sino un verdadero espíritu ecuménico precoz por su adhesión al *familismo*. Desde 1573, en efecto, gracias a su amigo de Amberes, el impresor Cristóbal Plantino, de cuyas prensas salió la segunda *Políglota*, ingresó en la *Familia Charitatis* que en Flandes reunía católicos y protestantes de diversas obediencias, unidos por lazos de estima mutua y de devoción. Esa "masonería" recomendaba el contacto directo con Dios, la tolerancia y el nicodemismo, permaneciendo cada *familista* en el seno de la Iglesia en que había sido educado. De vuelta a España, Arias Montano aprovechó la protección oficial de que gozaba, ejerciendo durante más de diez años la dirección de la Biblioteca del monasterio del Escorial, para mantener lo que se

⁴⁶.- María Soledad CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura*, Universidad de Granada, 1989.

⁴⁷.- Fray Luis de LEÓN, *Obras completas castellanas*, ed. de Félix García, Madrid, B.A.C., "Poesías originales" : A Don Pedro Portocarrero: "La cana y alta cumbre"-, XI -"Profecía del Tajo"- y XVIII -"A Santiago".

⁴⁸.- Fray Luis de LEÓN, *De los nombres de Cristo*, ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra, L.II, "Braço de Dios", pp. 319-356 y "Rey de Dios", pp. 357-403.

⁴⁹.- *Ibid.*, L. II, "Dedicatoria", pp. 311-316: compasión por los judíos; "Rey de Dios", pp. 374-378: contra los prejuicios de la limpieza de sangre.

podía de los estudios hebraicos y difundir, sin que se enterara Felipe II, sus ideas de tolerancia y apertura. Es probable incluso que llegara a iniciar en el familismo a dos de sus discípulos hebraístas: Fray José de Sigüenza, su sucesor a la cabeza de la Biblioteca del Escorial, así como Pedro de Valencia.

Con la figura de Pedro de Valencia quisiera acabar este panorama, porque no se ha valorado lo suficiente el aperturismo de ese representante tardío del erasmismo español, quizás el último. En todos los terrenos de la cultura problemática de tiempos de Felipe III nos encontramos con la huella de ese extremeño: el hebraísmo, siendo uno de los últimos hebraístas de la España clásica; el del debate sobre los moriscos, siendo uno de los últimos, tres años antes de la expulsión, en abogar por su integración; el de la reflexión socioeconómica, conocida como la corriente arbitrista. También dio su opinión, que podemos calificar de racionalista, sobre el problema de la brujería, rechazando la tesis de la posesión demoníaca de las brujas.⁵⁰

La orientación humanista y tolerante de Pedro de Valencia no debe ocultar, sin embargo, el aislamiento cultural de la España de principios del siglo XVII. La expulsión de los moriscos, que suponía hacer tabla rasa definitiva del pasado pluricultural de la península, representaba la supresión de una diferencia con el resto de Europa. Pero esa exclusión de lo oriental no iba acompañada, como en tiempos de los Reyes Católicos, cuando se expulsó a los judíos y se decretó la conversión de los mudéjares, de una apertura hacia Europa. Ahora el cierre era doble: frente al Oriente y frente a Europa.

⁵⁰.- Sobre el erasmismo y el hebraísmo de Pedro de Valencia: Ben REKERS, *Arias Montano, op. cit.*, pp. 164-169. Sobre sus preocupaciones de arbitrista: Pedro de VALENCIA, *Escritos sociales*, ed. Carmelo Viñas y Mey, Escuela Social de Madrid, Biblioteca de Clásicos Sociales Españoles, 1945. Sobre su racionalismo en el tema de la brujería: Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 7a ed., 1986, cap. 14, pp. 229-233. Sobre su aperturismo en el tema morisco: A. DOMÍNGUEZ ORTÍZ y B. VINCENT, *op.cit.*, cap. 8, pp. 168-169.

**JUAN DE VALDÉS ENTRE ALUMBRADOS Y ESPIRITUALES
NOTAS SOBRE EL VALDESIANISMO EN ITALIA***

Massimo Firpo

1. Una imagen tradicional de las desavenencias religiosas en la Italia del 500, a menudo surgida de premisas anticatólicas, ha insistido tenazmente en la presentación de sus orígenes, caracteres y desarrollos en términos de una primera propagación abortada del redescubrimiento evangélico anunciado por los grandes reformadores y por consiguiente un fracaso mucho más grave en cuanto permite determinar a lo largo del tiempo retrasos y fracturas de incalculable alcance. Múltiples, naturalmente, se presentaban a los ojos de los historiadores las causas de la falta de expansión de la Reforma en Italia: la debilidad y las contradicciones internas del movimiento filoprotestante, la presencia física del papado, los estrechos lazos entre clases dirigentes italianas e instituciones eclesiásticas, la ausencia de un polo de agregación política, la inserción de la península en la órbita española e imperial de Carlos V, la eficacia de la reacción llevada a cabo por la Iglesia romana en el terreno de una profunda renovación *in capite et in membris* generada por los decretos de Trento (Reforma católica), y de una represión de la herejía mediante la Inquisición, el Índice de libros prohibidos, el intento apologético y controvertido (Contrarreforma). Fracaso que no impedía, a pesar de todo, hablar de una verdadera y propia "Reforma" en Italia, a través de una interpretación que empieza en el *Specimen Italiae reformatae* de Daniel Gerdes de 1765 para llegar a la reciente síntesis de Manfred Welti, *Breve storia della Riforma italiana*, publicada en

* Esta contribución retoma y desarrolla, en parte, algunos temas de mi reciente libro *Tra alumbrados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Florencia, Olschki, 1991.

1985.⁽¹⁾ Historia de una Reforma que, en definitiva, no había tenido éxito, y de reformadores derrotados, a menudo obligados a pagar con el martirio o con el exilio el precio de sus esperanzas decepcionadas, pero sustancialmente reconducibles al magisterio doctrinal de Lutero y Calvino.

En los últimos decenios, a raíz de las cuestiones y de los planteamientos indicados por Delio Cantimori, y en el cuadro de una renovación global de los estudios sobre la misma Reforma protestante, el tema de la Reforma en Italia se ha ido modificando y enriqueciendo. Los historiadores, con un mayor conocimiento de la riqueza de los nuevos territorios de indagación que se abrían a sus investigaciones, han tratado de escoger los caracteres específicos, las matrices autóctonas, las respuestas creativas, las esperas, las esperanzas. Analizando, en definitiva, las herencias culturales autónomas y los contextos institucionales y sociales en los que el mensaje de la Reforma era recibido. Atendiendo también a la filtración y reelaboración en formas alejadas de las meramente pasivas y subalternas, a menudo bastante diferentes entre ellas; contribuyendo de ese modo a dar vida a experiencias complejas y a alimentar con múltiples formas el clima de difuso experimentalismo religioso, que distingue el mundo urbano italiano en los decenios más difíciles de la crisis de la institución eclesiástica, de la caída de los Estados regionales, de las terribles guerras, carestías y pestes que durante medio siglo azotaron la península. No es mi intención proponer aquí una pequeña reseña de los estudios más significativos aparecidos en los últimos años, pero vale la pena recordar -sólo a título de ejemplo- los nuevos elementos de conocimiento y juicio procedentes de recientes investigaciones sobre el profetismo

¹.- En este arco cronológico se colocan, por citar los estudios más notables, la *History of the Reformation in Italy* de Thomas McCRIE de 1827; la investigación de Jules BONNET sobre Aonio Paleario de 1862 (con el subtítulo de *Etude sur la Réforme en Italie*), *Gli eretici d'Italia* de Cesare CANTU de 1865-67, los *Italian Reformers* de Frederic CHURCH de 1932, el libro de George KENNETH BROWN *Italy and the Reformation to 1550* de 1933 (articulado en una serie de capítulos dedicados a la Reforma en los distintos Estados italianos), los *Studi sui riformatori italiani* de Francesco RUFFINI de los años veinte-trenta, después recogidos en un volumen aparecido en 1955, la ambiciosa iniciativa de llevar a cabo en 1968 la publicación de un verdadero y propio *Corpus Reformatorum Italicorum*, el volumen de Salvatore CAPONETTO sobre *Aonio Paleario (1502-1570) e la Riforma protestante in Toscana* de 1979. En relación a ello se puede ver el perfil historiográfico señalado por Adriano Prosperi en la breve presentación al citado libro de Welti.

popular,(2) sobre el significado de la tradición savonaroliana,(3) sobre grupos heréticos en algunas ciudades italianas como Siena o Módena, (4) sobre la difusión de los libros y del pensamiento de Erasmo en Italia,(5) sobre los dos fermentos de heterodoxia presentes en la orden benedictina,(6) y sobre el radicalismo religioso de matriz culta o popular.(7) Se podrían recordar con facilidad muchas otras.

En particular, desde hace algún tiempo, un dato innegable y a la vez desconcertante, que no encuentra comparación en ningún otro país europeo (excepto en el caso de la España de Bartolomé de Carranza, que por otra parte se hallaba profundamente marcado por su experiencia italiana) ha atraído la atención de los estudiosos. Me refiero a la consistente difusión de tensiones y fermentos de naturaleza heterodoxa - con los más diversos resultados y diferentes motivaciones- presentes en ambientes y grupos próximos a algunos grandes prelados, dotados de altísima responsabilidad política en las labores curiales y en el supremo gobierno de la Iglesia, diplomáticos en las legaciones y nunciaturas, pastorales en el gobierno de las diócesis que tenían bajo su cargo. La documentación exhumada en los últimos años impide reducir al terreno

².- Ottavia NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1987.

³.- Incluso para posteriores indicaciones bibliográficas, cfr. Paolo SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979, pp. 1 y ss.

⁴.- Valerio MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Florencia, La Nuova Italia, 1975; Susanna PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milán, F. Angeli, 1979.

⁵.- Cfr. las sugestivas indicaciones (que están lejos de agotar la cuestión) ofrecidas por Silvana SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Turín, Bollati Boringhieri, 1987.

⁶.- Carlo GINZBURG, Adriano PROSPERI, *Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Turín, Einaudi, 1975; Barry COLLET, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

⁷.- Lelio SOZZINI, *Opere*, a cargo de Antonio Rotondò, Florencia, Olschki, 1986; Antonio ROTONDO, "Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento", en *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cargo del mismo Rotondò, Florencia, Olschki, 1991, pp. 19-164; Carlo GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500.*, Turín, Einaudi, 1976 (hay traducción en castellano en Muchnik Editores, Barcelona, 1981).

de las ingenuas incertidumbres teológicas y de las generosas versatilidades irénicas (consentidas por una presunta *Unklarheit* pretridentina o bien por la arbitraria facciosidad de los sospechosos inquisitoriales) las posiciones doctrinales hechas propias y hechas públicas en los años cuarenta por figuras como Reginald Pole, Giovanni Morone, Vittore Soranzo, Pietro Antonio Di Capua y tantos otros, entre los que -según una denuncia posterior- se hallaban once obispos y arzobispos napolitanos discípulos del heresiarca español.(8) Será en este complejo mundo que gira en torno a estos autorizados personajes, conocidos después con la significativa denominación de 'espirituales', donde el magisterio religioso de Juan de Valdés, sus obras y también -para quien tuviese modo de conocerlo como *utile a l' eccellentia de Dio quanto Santo Augustino*-(9) su carisma personal, alcanzará un papel que es difícil infravalorar. La imagen y el mito de aquella terrible "hidra", preparada para generar siempre nuevas "cabezas de herejía", (10) no dejará de turbar durante decenios los sueños de los inquisidores, en la medida que los procesos irán revelando cómo aquel "lutherano echado de España", aquel "gran herético de varias herejías", aquel "inventor de nuevas opiniones erróneas", (11) hubiese "infectado (...) toda Italia". (12)

No es el caso de repetir lo que en otra parte he tratado de sugerir (13) en relación al papel conseguido, a mi juicio decisivo, por las doctrinas valdesianas en el desplazamiento que, entre 1538 y 1542, articularon y progresivamente dividieron, con líneas de fractura dotadas de las consabidas valideces teológicas, a hombres y grupos hasta entonces sustancialmente solidarios en las instancias reformadoras, en las orientaciones moderadas, en la disponibilidad en confrontación con los reformadores sobre la base de las refinadas fórmulas contarinianas. Es difícil no interpretar en términos de un viraje decisivo y profundo,

⁸.- Véase el destacable extracto del proceso de Alois enviado a España en 1564, publicado por Eduard Boehmer en el apéndice de su edición Giovanni VALDESSO, *Le cento e dieci divine considerazioni*, Halle en Sajonia, E. Anton, 1860, pp. 599-603.

⁹.- Pasquale LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende col Sant' Uffizio*, Nápoles, Fiorentino, 1976, pp. 152-53.

¹⁰.- Nicolai Alphonse de BOBADILLA, *Gesta et scripta*, Madrid, typis Gabrielis López del Horno, 1913, p. 18.

¹¹.- Pasquale LOPEZ, *Il movimento valdesiano...*, pp. 170, 172.

¹².- *Ibid.*, p. 152.

¹³.- Massimo FIRPO, *Tra alumbrados...*, pp. 127 y ss., 155 y ss..

destinado a consecuencias duraderas, las posiciones conseguidas en 1538-39 por Marco Antonio Flaminio en el transcurso de la cerrada discusión sobre gracia y *libero arbitrio* producida con Contarini primero y con Seripando después. Una discusión surgida de los ecos suscitados por un predicador heterodoxo en Siena,⁽¹⁴⁾ donde con anterioridad a esa fecha está documentada más allá de cualquier duda la circulación del todavía inédito *Alphabeto christiano*.⁽¹⁵⁾ El traslado a Caserta y después a Nápoles de Flaminio, posteriormente recordado por Morone como "alumno de Valdés y de fray Bernardino de Siena",⁽¹⁶⁾ y la solicitud de recogerse en la ciudad partenopea (hasta el momento del todo marginal en la historia religiosa de estos años) y en torno al núcleo valdesiano de hombres procedentes de ambientes y experiencias diversas, como Pietro Carnesecchi, Donato Rullo, Vittore Soranzo, Apollonio Merenda, Iacopo Bonfadio, Lattanzio Ragnoni, Bernardino Ochino, Pier Martire Vermigli, ponen en absoluta evidencia el problema del surgimiento de una nueva centralidad, de un nuevo punto de referencia, de un nuevo protagonista, que no habría tardado en desatar "un grandísimo rumor".⁽¹⁷⁾ Y es precisamente a partir de este período donde Juan de Valdés coloca con fuerza en los debates italianos, en los inquietos itinerarios de búsqueda de individuos y grupos, en la selección y en la solidaridad que se van perfilando, las doctrinas y los comportamientos del "alumbradismo" español. Ello mediante un

¹⁴.- Hubert JEDIN, "Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)", *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, XXV, 1927, pp.351-68; Marcantonio FLAMINIO, *Lettere*, a cargo de Alessandro Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, pp. 63 y ss., y -para posteriores noticias bibliográficas- Alessandro PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milán, F. Angeli, 1981, pp. 97 y ss.

¹⁵.- cfr. Massimo FIRPO, *Tra alumbrados...*, pp. 39 y ss., y la bibliografía allí citada; sobre la circulación manuscrita de los escritos valdesianos en Siena, Cfr. también Valerio MARCHETTI, "Un'epistola inedita di Juan de Valdés sopra i 'movimenti dello spirito'", *Archivio storico italiano*, CXXIX, 1971, pp. 105-18.

¹⁶.- Massimo FIRPO, Dario MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, vol. 5, Roma, Istituto storico italiano para la edad moderna e contemporanea (de aquí en adelante citado como *Processo Morone*), vol. II, p. 462.

¹⁷.- Cfr. Sergio PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra e l'Inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991, p. 250. "Desde que (Valdés) se fue a Nápoles -afirmará, en marzo de 1568, Calandra que lo había conocido en los años precedentes en Roma- he oído decir tantas cosas de él que es un milagro" (p. 259; cfr. también en p. 298).

subterráneo empeño propagandístico -documentable tanto en Siena en 1538 en relación a Bartolomeo Carli Piccolomini, como en Roma en 1539 en relación a Carranza-(18) a través de sus enseñanzas y de sus escritos, cuyas resonancias surgen con toda claridad con citas textuales en las contemporáneas cartas flaminianas.(19)

Asimismo las investigaciones de Carlos Gilly han documentado como, desde *Diálogo de doctrina cristiana* el iluminismo valdesiano se había contaminado y enriquecido con las doctrinas luteranas, sabiamente guardadas bajo una eludible máscara erasmiana.(20) Difícil, por otra parte, que en aquellos años pudiese ser distinto. Valdés conservaba a pesar de todo la señal profunda de las enseñanzas de Pedro Ruiz de

¹⁸.- Cfr. J. Ignacio TELLECHEA IDIGORAS, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, vol. 2, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968, vol. I, pp. 347 y ss.; fray DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés 1498(?) -1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, apud aedes Universitates Gregorianae, 1957, pp. 332 y ss.

¹⁹.- Véase, para limitarse a un solo ejemplo, la correspondencia de estos dos fragmentos, sacados respectivamente de Juan de VALDES, *Alfabeto cristiano*, a cargo de Adriano Prosperi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1988; y de la carta a Gasparo Contarini de enero de 1539 editada en Marcantonio FLAMINIO, *Lettere...*, p. 70 (cfr. incluso las típicas expresiones y argumentaciones valdesianas de la carta flaminiana a Anisio de 1540-41; *ibid.*, pp. 107-109):

Valdés

Perché non possiamo conoscere Cristo per lume naturale né per altra industria umana, se Iddio intrinsecamente non alluma et apre gli occhi dell'anima nostra, dico che questa cognitione de Dio per Cristo è soprannaturale, per la quale bisogna speciale gratia da Dio. E che sia verità che non possiamo tenere vera cognitione de Dio se non per Cristo, lo dimostra l'istesso Cristo dicendo che nessuno puote venire a lui se suo padre eterno non lo porterà.

Flaminio

Essendo l'huomo di natura rationale, ha la potentia dell'intelletto et della volontà, onde la possibilità di credere; ma non senza gratuito aiuto di Dio egli approssima al poter credere alli misteri soprannaturali della fede christiana (...) Et questo isegna espressamente il Signore queando dice: Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum.

²⁰.- Carlos GILLY, "Juan de Valdés Übersetzer und Bearbeiter von Luthers Schriften in seinem Diálogo de Doctrina", *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXIV, 1983, pp. 157-305.

Alcaraz y de la experiencia madurada en la casa del marqués de Villena en Alcalá: una señal destinada a resurgir con extraordinaria intensidad en todos los sucesivos escritos de su exilio italiano; dando cuerpo y sustancia inconfundible a los elementos de base de la doctrina valdesiana.(21)

El conocimiento religioso como progresiva iluminación del espíritu, como "experiencia" y no "ciencia" mediatizada por la débil "candela" de los textos escriturales(22) y de la engañosa "prudencia humana"; el gradualismo esotérico en la profundización de los "grandísimos (...) secretos de Dios"(23) y en la transmisión de contenidos religiosos cada vez más radicales, con la evidente legitimización nicodemítica que todo ello implicaba; el rechazo de una autoridad normativa en lugar teológico, con el explícito compromiso de obediencia a la Iglesia sólo "exteriormente"(24) para salvaguardar "la paz y concordia", y la reivindicación de una completa libertad en el foro de la consciencia individual; una concepción elitista del verdadero cristianismo como *cognitione secreta*(25) reservada a "mui pocos"(26) en grado de acceder a la suprema "sabiduría de los perfectos", que en cuanto tal "es oculta, es secreta i encubierta",(27) sin que eso signifique la exclusión de los demás, de los más "flacos en la fe",(28) de una Iglesia en la que no existan "extranjeros",(29)

²¹.- Incluso para todo lo que sigue cfr. Massimo FIRPO, *Tra alumbrados...*, pp. 43 y ss.

²².- Juan de VALDES, *Le cento e dieci divine considerazioni*, al cuidado de Edmundo Cione, Milán, Fratelli Bocca, 1944, pp. 257 y ss.

²³.- Juan de VALDES, *Comentario ó declaración breve i compendiosa sobre la epístola de san Pablo apóstol a los Romanos*, en Venecia (pero en Ginebra), en casa de Juan philadelpho, 1556, y *Comentario ó declaración familiar i compensiosa sobre la primera epístola de san Pablo apóstol a los Corintios*, *ibid*, 1557, en *La epístola de san Pablo a los Romanos i la I. a los Corintios, ambas traducidas i comentadas por Juan de Valdés*, (ed. Luis Usoz y Río, Madrid, s.e.), 1856 (de aquí en adelante citados respectivamente como *Romanos* y *I. Corintios*): cfr. *Romanos*, p. 212; cfr. Juan de VALDES, *Le cento e dieci...*, p. 233.

²⁴.- Juan de VALDES, *Diálogo de doctrina christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano*, ed. Domingo Ricart, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, p. 88; cfr. p. 81.

²⁵.- *Ibid*, p. 44.

²⁶Juan de VALDES, *I. Corintios*, p. 143; cfr. Juan de VALDES, *Alfabeto cristiano*, *op. cit.*, p. 41

²⁷.- Juan de VALDES, *I. Corintios*, p. 37.

²⁸.- Juan de VALDES, *Romanos*, pp. 265-66.

abierta a todos aquellos que estén dispuestos a atender y respetar con espíritu de tolerancia el recogimiento en sí y en los demás de la revelación divina: éste es el nudo fundamental de la doctrina valdesiana, que impide esconder de forma banal los textos de Erasmo y de Lutero, que quizás son filtrados y resultan absorbidos sabiamente. En Valdés surge en primer lugar un espiritualismo implicador, rico en valores esotéricos, que no tardarían en revelarse como disfrutados en los más diversos ambientes, según modalidad y niveles de conocimiento a menudo fuertemente diferenciados, y con resultados nada unívocos e incluso a veces nada menos que contradictorios, tal vez por su propia capacidad de ofrecer respuestas sutiles, de salvaguardar sólidos marcos de subjetiva autonomía, de permitir flexibles compatibilidades y lealisms institucionales; rechazando en segundo lugar cualquier clase de fractura y contraposición polémica, sugiriendo posibilidades de acciones y convicciones, todas confiadas al diálogo y a la persuasión, a los tiempos lejanos, a las esperas providencialistas de una fe concebida como un fiable abandono a la iluminación del espíritu y testimonio de libertad interna por parte de la estrecha comunidad de los "perfectos".

Sobre la base de estas premisas, marcadas profundamente por la matriz *alumbrada*, no se puede reducir el valdesianismo a la ortodoxia católica (como sugirió en su momento fray Domingo de Santa Teresa), o a la herejía protestante (según la interpretación de José C. Nieto), así como a su potencial compatibilidad tanto con la primera como con la segunda en función del espiritualismo nicodemítico que constituía su base estructural. Grandes prelados y humildes sacerdotes, nobles mujeres piadosas y competentes teólogos y predicadores, refinados intelectuales y gente común, católicos, reformados, anabaptistas y antitrinitarios, hallaron en aquellos libros respuestas y fuentes de inspiración. Entre ellos cardenales de indudable ortodoxia como Gasparo Contarini y Tommaso Badia, presidentes de la asamblea conciliar como Reginald Pole y Giovanni Morone, incluso exiliados en tierra suiza como Apollonio Merenda o Pier Vermigli, Celio Secondo Curione o Juan Pérez de Pineda, Pier Paolo Vergerio o Juan Morillo, los llamados *Accademici* de Módena y la comunidad de los "hermanos" de Bolonia, los anabaptistas del Véneto y los antitrinitarios de la Europa oriental.⁽³⁰⁾ En Francia un noble bretón pudo publicar *Le cento e*

²⁹.- Giovanni VALDESSO, *Sul principio della dottrina cristiana. Cinque trattatelli evangelici*, ed. Eduard Boehmer, Halle en Sala, Georg Scheabe, 1870, pp. 22-25.

³⁰.- Cfr. Massimo FIRPO, *Tra alumbrados...*, pp. 86 y ss.

dieci divine considerationi primero como hugonote y después como católico, limitándose a repetir el prefacio de Curión; del mismo modo en Inglaterra, con gran ira de los presbíteros ortodoxos, Valdés se apreció tanto entre anglicanos criptocatólicos como entre baptistas independientes.⁽³¹⁾ Théodore de Bèze arremetió con fuerzas contra las *evanidas speculationes* de aquel monstruo español, juzgando aquel libro como *a spiritu anabaptistico multis locis non multum dissidentem*,⁽³²⁾ mientras que Giorgio Biandrata en el *De falsa et vera unius Dei patris, filii et spiritus sancti cognitioni* -evidentemente sobre la base de una tradición oral todavía viva- se vió autorizado a insertar el nombre de Valdés entre aquellos de los *reclamatores* de la auténtica verdad evangélica, siguiendo una interpretación que, siendo tomada de la *Bibliotheca antitrinitariorum* de Sandius, llegará hasta el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. Resultados contradictorios, pero en alguna medida legítimos del alumbradismo esotérico, del rechazo de cualquier autoridad normativa en materia de fe y de conciencia, del individualismo religioso en la base de la doctrina valdesiana, que -merece la pena recordar- se puede hoy conocer sólo en su parte esotérica; es decir, en los escritos destinados fundamentalmente a ser transmitidos a los pocos "discípulos" de confianza⁽³³⁾ y a difundir después entre un público un poco más amplio un elemental "alfabeto" de la perfección cristiana: "Para pasar del alfabeto a la gramática y de la gramática a la retórica -como bien se ha señalado- el maestro dejaba entender otros tipos de enseñanzas".⁽³⁴⁾

2. Sería oportuno diferenciar el problema de Juan de Valdés relativo a las matrices y evoluciones de su reflexión religiosa, a las relaciones humanas y a las experiencias con aquellos con quien tuvo que

³¹.- cfr. *ibid.*, pp. 111 y ss., 118 y ss.

³².- *Ibid.*, pp. 115 y ss.; cfr. Jan BAKHUIZEN van der BRINK, *Juan de Valdés réformateur en Espagne et en Italie 1529-1541*, Ginebra, Droz, 1969, pp. 63 y ss.

³³.- Cfr. el recurrir a esta expresión en los actos procesales publicados por Pasquale LOPEZ, *Il movimento valdesiano...*, pp. 153, 156-57, 159, 161-64, 169, 171, 173; véase también Domenico BERTI, "Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli secondo nuovi documenti tolti dell'Archivio Veneto", *Atti della R. Accademia dei Lincei*, CCLXXV, 1877-78, serie III, vol. II, pp. 61-81.

³⁴.- Son palabras de Adriano Prosperi en la introducción a la nueva edición a cargo suyo de Juan de VALDES, *Alfabeto cristiano*, *op. cit.*, p. 13.

compararse, del valdesianismo en sí:(35) una categoría que, así como la del erasmismo, puede asumir poco a poco connotaciones y equivalencias muy diversas. Sería necesario prescindir total o parcialmente de las consabidas intenciones de su misma fuente de inspiración. Ciertamente, no en menor medida que Erasmo (con quien tuvo compañía duradera en los *Indices* de libros prohibidos de toda Europa y en las comunes idiosincrasias de católicos y protestantes), Valdés se habría presumiblemente escandalizado del hecho de que alguien pudiese hacer violencia de su pensamiento, apropiándose de su nombre en una lista de padres de la Reforma o de negadores de la divinidad de Cristo. Más allá de la definición teológica, de la confrontación de textos, de las exégesis doctrinales, lo que cuenta son los recorridos concretos de los hombres, libros, ideas, su agregación a contextos específicos, dando vida a grupos, proyectos, iniciativas, midiéndose con problemas reales, buscando vías y fórmulas de acción. Si de ese modo la relevancia conseguida por Valdés, durante la crisis religiosa de la Italia del Quinientos, es por su *falsa dottrina et institutioni*, según la definición del Santo Oficio,(36) sugiere prestar atención a este fundamental referente español y alumbrado para entender y valorar elementos decisivos de su irreducible especificidad, siendo preciso reconstruir pacientemente los itinerarios del valdesianismo, sin con ello querer reconducir "todas las manifestaciones de radicalismo religioso, todos los hilos del movimiento reformador (...) -como se ha escrito- a las manos de un único y sabio titiritero".(37)

Fueron muchos, diversos, e incluso contradictorios - como se ha visto- los hechos y los resultados de su magisterio religioso en Italia. Pero más que pretender reducir el valdesianismo a la asociación napolitana y después a los "espirituales" acogidos en torno a Reginald Pole, hay que atender a sus articulaciones internas y a sus desarrollos en el transcurso del tiempo. En 1564, Giovan Francesco Alois confesará a los inquisidores haber discutido "muy largamente" con Soranzo no sólo de las "opiniones" de Valdés, sino incluso de aquellas *de Marc'Antonio*

³⁵.- De una distinción entre las orientaciones religiosas del exiliado español y aquellas de los "espirituales" italianos, de ahí que el "valdesianismo no era el de Valdés" haya sido sugerido (basándose en consideraciones que no comparto) por José C. NIETO, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1970, pp. 273-76.

³⁶.- Cfr. "Estratto del processo di Pietro Carnesecchi", ed. Giacomo Manzoni, *Miscellanea di storia italiana*, tomo X, 1870, pp. 187-573 (a partir de aquí citado como *Processo Carnesecchi*), p. 567.

³⁷.- Carlo GINZBURG, Adriano PROSPERI, *Giochi di pazienza ...*, p. 51.

Flaminio et di fra Bernardino da Siena.⁽³⁸⁾ A su juicio habría sido "discípulo" del primero don Benedetto Fontanini de Mantova,⁽³⁹⁾ del mismo modo Carneseccchi mencionará como "discípulo" del segundo a Lattanzio Ragnoni, que posteriormente se convertirá en *secuaz di Valdés*.⁽⁴⁰⁾ Por su parte, el protonotario florentino insistirá sobre el hecho que tanto el exiliado español como Flaminio habían sido sus "maestros" y "preceptores",⁽⁴¹⁾ corroborando el juicio de los inquisidores según los cuales el año 1540, en Nápoles, él había sido "aleccionado" no sólo por el "quondam Giovanni Valdés spagnolo", sino también por Flaminio y Ochino, "conversando con ellos" y "leyendo el libro *Beneficio de Christo* escrito por el mencionado Valdés".⁽⁴²⁾ Así pues, existe -y me limito a indicarla a falta de una consistente documentación en su favor- la problemática del papel que en la evolución de la doctrina de Valdés tuvo la relación con sus interlocutores italianos y con el distinto contexto histórico en el que, después de su fuga de España, se encontró para vivir y obrar.

A pesar de ser escasas e insuficientes para aclarar los numerosos problemas todavía existentes, las fuentes disponibles permiten incluso precisar, al menos en parte, los tiempos y las formas en que la nueva congregación valdesiana se desarrolló en Nápoles en torno al exiliado español, a Gonzaga, a Ochino y a Flaminio; promoviendo la iniciación de nuevos adeptos⁽⁴³⁾ o bien aquel ulterior deseo de propaganda - "seducción" dirán con posterioridad los inquisidores- que obtiene su más destacable éxito con Alvise Priuli y Reginald Pole alrededor de 1540-1541.

Un éxito del que es lícito señalar la premisa por una parte del traslado de Flaminio, Carneseccchi, Rullo, Merenda y por algún periodo incluso de Soranzo a la casa viterbense del cardenal de Inglaterra, y por otra el cada vez mayor distanciamiento de este último de Contarini, con ocasión de la promulgación de la Dieta de Ratisbona en 1541 y después con toda claridad el año siguiente en relación con la tentativa puesta en funcionamiento por parte del gran cardenal veneciano de utilizar un escrito suyo para controlar y reabsorber el descenso religioso modenés.

³⁸.- *Processo Carneseccchi*, pp. 489-90.

³⁹.- *Processo Morone*, vol. I, p. 228.

⁴⁰.- *Processo Carneseccchi*, p. 553.

⁴¹.- *Ibid.*, pp. 231, 334.

⁴².- *Ibid.*, pp. 552-53.

⁴³.- He tratado de reconstruir detalladamente el caso de Carneseccchi en mi *Tra alumbados...*, pp. 24 y ss.

La desaparición de Valdés, en julio de 1541, trasladó definitivamente a Vitervo la liderazgo indiscutible de un grupo destinado a reforzarse posteriormente con la adhesión de Morone, para el cual la lectura de los escritos valdesianos en 1542-43 supuso una mutación profunda, de tales características que tuvo inmediatamente, y a veces de forma desconcertante, consecuencias incluso en el terreno pastoral. No puedo aquí detenerme en estos acontecimientos, que ya en otro lugar he intentado documentar, sino para señalar el hecho de que todo eso comportaba un viraje radical para el propio grupo valdesiano, que acababa así adquiriendo un papel y una responsabilidad política de altísimo nivel, lejísimos del apartado aislamiento en que durante un decenio se había desarrollado la reflexión religiosa del exiliado español. Y es éste, creo, el valor más significativo del valdesianismo italiano en los años cuarenta, cuando se convierte en la referencia doctrinal privilegiada de los llamados "espirituales", cuando se configura como conciencia religiosa de grandes prelados, cuya ineludible responsabilidad les imponía utilizar aquella doctrina no sólo para sosegar dudas e inquietudes, nutrir esperas y esperanzas, mediar contradicciones interiores de otro modo insostenibles, sino también para guiar conciencias desorientadas, medirse con las doctrinas reformadas y los grupos heterodoxos, gobernar las diócesis, conducir los trabajos de la asamblea conciliar e influir en la elección de la política curial.

Es en esta perspectiva en la que debe ser valorado el papel de los "espirituales": en la promoción de impresiones de los escritos valdesianos aparecidos en Italia durante los años cuarenta. Se trata, evidentemente, del *Alphabeto christiano*, del catecismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli de christiani delle cose della religioni* y del llamado *Trattatelli*, editados con el título de *Modo che si dee tenere ne l'insegnare et predicare il principio della religione christiana*, todos aparecidos en 1545-46.⁽⁴⁴⁾ Estas y otras obras que Valdés había dejado a su muerte en Nápoles fueron enviadas a finales de 1541 por Giulia Gonzaga a Marc'Antonio Flaminio, en aquel periodo en Vitervo, con el encargo de traducirlas, *col parere del cardinale d'Inghilterra et del mastro del sacro Palazzo*, Tommaso Badia, que poco después sería cardenal, *e poi li facesse stampare*. Diez años más tarde, ya rodeada de graves sospechas e incluso habiendo sido objeto de explícitas acusaciones por parte del Santo Oficio, la señora Giulia señalará que se halla capacitada para exhibir la

⁴⁴.- Cfr. la bibliografía de Edmond CIONE, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, II ed., Nápoles, Fiorentino, 1963, pp. 119 y ss.

carta en la que Pole la había informado del hecho de *che approbava il mastro del Sacro Palazzo detti scritti*,⁽⁴⁵⁾ juzgados por él como *boni et catolici. Et prima che questo sequesse -mintió- occupato il Flaminio in altre cose, morse, né io so donde restassero quelli scritti*.⁽⁴⁶⁾ Un verdadero y particular campo de trabajo parece hallarse alrededor de 1541-42 en la apartada quietud de Viterbo y bajo la protección de Pole, en la base de intensas relaciones con el grupo valdesiano de Nápoles, en particular con Gonzaga, que Carnesecchi recordará en un futuro como *retta et governata dal spirito di Dios*,⁽⁴⁷⁾ atribuyéndole el mérito de haberlo introducido *nel regno suo* a través de la *dottrina di Valdés* liberándolo *dalla superstitiosa et falsa religione*.⁽⁴⁸⁾ Una doctrina

⁴⁵.- Cfr. en la carta de Girolamo Morra a Ferrante Gonzaga (Nápoles, 11 de diciembre de 1552): Mantua, Archivio di Stato (a partir de ahora AS), *Archivio Gonzaga*, 1922, c. 585 v; *Processo Carnesecchi*, p. 495: *So bene che il Flaminio haveva seco una parte delli scritti di Valdés, et credo che fussero il libro delle Considerationi et il commento sopra li Psalmi, et che andava traducendoli di spagnolo in italiano per compiacere alla sudetta signora che n' haveva recerco*; cfr. también la carta de Colonna a Gonzaga (Viterbo, 8 de diciembre de 1541) inserida entre los constitutivos del protonotario florentino, que concluye con el *post scriptum*: *Ho inteso che Vostra Signoria ha mandato le espositione sopra san Paulo ch'era molto desiderata* (*ibid.*, p. 498; cfr. Vittoria COLONNA, *Carteggio*, ed. Ermanno Ferrero y Giuseppe Müller, II ed. a cargo de Domenico Tordi, Torino, Loescher, 1892, p. 240). Carnesecchi confirmará después que aquellas obras habían sido vistas y aprobadas no sólo por Badia, pues también Contarini las aprobó, *quali però non giurerei che havessero letto più una parte che un'altra delli scritti di Valdés: voglio dire che potrebbe essere che quelli che havessero letti non havessero trattato di dogmi, ma fussero stati discorsi et considerationi, havendone il signor Valdés composto un libro* (*Processo Carnesecchi*, p. 535).

⁴⁶.- Cfr. la carta mandada por doña Giulia al cardenal Ercole Gonzaga el 18 de febrero del 53, en la que se quejaba de os inquisidores de Roma que -decía- *sparlano de cose de più anni sono. E cossì penso sia per il conosimento ch'ebbi con Valdese et per certi soi scritti, quali son più de diece anni ch'io li mandai a Marc' Antonio Flaminio, quali traducesse de spagniuolo in italiano et che poi, col parere del maestro del Sacro Palazzo, li facesse stampare; il qual me fece intendere che al detto maestro erano parsi boni et catolici*. Gonzaga afirmará también haber mostrado al virrey de Nápoles *una letera per la quale se mostrava che li scritti erano andati in poter del Flaminio et de quello che ne diceva il maestro che era a quel tempo del Sacro Palazzo*: Mantova, AS, *Archivio Gonzaga*, 1923, cc. 708v-709v, viéndose incluso las cartas publicadas por Bruto AMANTE, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile nel secolo XVI*, Bologna, Zanichelli, 1896, pp. 44 y ss.

⁴⁷.- *Processo Carnesecchi*, p. 309.

⁴⁸.- *Ibid.*, pp. 328 y ss.

propia de los *eletti di Dio*, de los *veri christiani*, de *quelli che anno il spiritu suo et per conseguente sono suoi figliuoli et fratelli di Iesu Christo*,⁽⁴⁹⁾ a la que *assentivano* sin reserva no sólo el cardenal de Inglaterra, Priuli y Flaminio,⁽⁵⁰⁾ sino también otros familiares suyos, como Apollonio Merenda, que diez años después revelará que precisamente en Viterbo había podido leer, con el *Beneficio de Cristo, le Considerationi et Dimande o Pregunte del Valdesio*.⁽⁵¹⁾ En Nápoles, por otra parte, no se tardó en conocer que "los seguidores de Valdés tenían relaciones intelectuales con Marco Antonio Flaminio y hacían cabecilla al (...) cardenal de Inglaterra".⁽⁵²⁾

El trabajo de traducción (en parte quizás una revisión de las versiones existentes en los años posteriores a Mario Galeota)⁽⁵³⁾ y de preparación para su impresión se realizaron con gran rapidez. El *Alphabeto christiano* estuvo listo para ser enviado a imprimir antes del verano de 1542, cuando la fuga de Ochino (explícitamente mencionado en la redacción original de aquel texto)⁽⁵⁴⁾ y la institución del Santo Oficio sugirieron suspender por el momento aquellas iniciativas que podían revelarse como peligrosas. Fue quizás en aquel momento cuando la empresa publicística de la *Ecclesia Viterbiensis* se orientó hacia la revisión del *Beneficio*, un texto del cual ya se ha afirmado que

⁴⁹.- *Ibid.*, pp. 222-23; cfr. también en p. 239.

⁵⁰.- *Ibid.*, p. 298.

⁵¹.- Cfr. *Extractus inditiorum veterum et novorum extractorum ex actis et processibus existentibus in officio sanctae Romanae Inquisitionis contra reverendum dominum Petrum Carnesecchi prothonotarium apostolicum*, inserto en el vol. II de las actas originales restantes (cita tomada de los extractos de la *Confessio* y del constitutivo del 21 de enero de 1552): Roma, Archivo del Sant'Ufficio, *Stanza storica*, R. 5-b. Análogas noticias se deducen de los breves extractos del proceso de Merenda transcrito en un interesante *Summariu*m del proceso moroniano (cfr. c. 52r), sacado de los archivos inquisitoriales en 1848 por Giacomo Manzoni y sucesivamente (como resulta de una nota manuscrita adrede al inicio del fascículo) sustituido por el hijo Luigi, pero por una clarísima inadvertencia colocado en este volumen de los procesos relativos a Carnesecchi. Agradezco a Dario Marcatto por haberme proporcionado cortésmente estas maravillosas noticias.

⁵².- Pasquale LOPEZ, *Il movimento valdesiano...*, p. 160.

⁵³.- Cfr. *ibid.*, p. 175, donde -en el texto de la sentencia de condena de Galeota de 1567- se lee entre otras cosas que él había *tenuto, letto, tradutto et laudato con diversi et in varii tempi et fatto trascrivere alcuni libri del quondam Giovanni Valdesio, cioè il commento suo sopra san Mattheo, sopra li Salmi, le Perconte con certe epistolette, l'Alphabeto christiano*; cfr. también en pp. 152-153, 168.

⁵⁴.- Cfr. Juan de VALDES, *Alfabeto cristiano, op. cit.*, p. 24.

"cualquiera que sea su interpretación, no puede ser definido como valdesiano".(55) Una revisión de ello demuestra que Flaminio trabajó intensamente en el transcurso del verano de 1542, precisamente durante el acuerdo con Pole que permitía poseer a los heterodoxos modenenses el breve catecismo de Valdés, pues, como se ha demostrado, fue presentado como un aceptable acto de fe a su obispo.(56) Algún tiempo después, Morone, en el camino de regreso de Trento, habría recibido de Flaminio los escritos de Valdés y el *Beneficio de Cristo*, cuya lectura significaría un giro radical en su experiencia humana y religiosa: giro que Flaminio se apresuró a comunicar a Nápoles, escribiendo que el potente cardenal milanés *mostrava essere ben capace della giustificazione per Christo*;(57) informó también a Módena, mediante el anuncio a los "Académicos" de la *bona novella* de que su obispo *era diventato come loro e li amava*.(58) En aquellos meses, sobre la base de un evidente modelo valdesiano, Flaminio se dedicó a la redacción de comentarios de las escrituras como *Meditationi et orationi formate sopra l'epistola di san Paolo ai Romani*;(59) en la que *parlava amplamente della giustificazione conforme al libretto Del beneficio di Cristo*;(60) o ciertos *ragionamente fatti sopra san Mattheo*; probablemente el texto de las lecciones (o *cicalarie*, como él las definía) surgieron en casa de Pole, que en enero de 1542 las enviaba

⁵⁵.- Son palabras de Carlo GINZBURG, Adriano PROSPERI, "Juan de Valdés e la Riforma in Italia: proposte di ricerca", en *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés. Actas del coloquio interdisciplinar*, (Bologna, abril de 1976), Roma, Instituto Español de Lengua y Literatura, 1979, pp. 185-95, cfr. p. 192; véase también de los mismos autores *Giochi di pazienza, op. cit.*, donde análogamente me parece del todo subvalorada la matriz valdesiana del librito.

⁵⁶.- Sobre este acontecimiento me permito recomendar mi contribución "Gli 'spirituali, l'Accademia di Modena e il formulario di fede del 1542: controllo del dissenso religioso e nicodemismo", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XX, 1984, pp. 40-111, publicado ahora también en Massimo FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁵⁷.- *Processo Morone*, vol. II, p. 543.

⁵⁸.- *Ibid.*, p. 765.

⁵⁹.- El texto está conservado en el vol. I de las actas originales sobreseídas del último proceso a cargo de Carnesecchi: Roma, Archivio del Sant'Ufficio, *Stanza storica*, R.5-a.

⁶⁰.- *Processo Morone*, vol. II, p. 543.

a Gonzaga a través de Merenda, el cual permitió a la noble mujer de Mantova leer *più volte le cose del Valdese*.⁽⁶¹⁾

Durante esta intensa actividad de estudio, traducción, escritura y preparación para imprimir, Flaminio desmentía clamorosamente el compromiso de silencio y de rigurosa reserva de los que hablaba en la carta que acompañaba aquellos "razonamientos", rica en fórmulas y evocaciones valdesianas, todavía marcadas por la reciente memoria vivida con el "común maestro" y su "santa alma":

Se pur qualche volta la carne mi sforza a scriver alcun mio concetto, mi sia lecito tenerlo occulto, ad imitation del nostro reverendissimo legato (Reginald Pole), Signora mia osservandissima, non è cosa da ogni persona lo scrivere et il publicar ciò che si scrive, massimamente nelle cose christiane, le quali richiedono un gran lume et un gran spirito et una grande esperientia et una grandissima humiltà, congiunta con pari carità, le quali cose sono ancora tanto lontane da me ch' appena le veggo in sogno, et voi volete ch'io sia così pronto allo scrivere? Anzi, volendo seguitare la dottrina et la institutione di quella santa anima, Vostra Signoria illustrissima doverria riprendermi se mi vedesse ardito n el scrivere ché, come ho già scritto, il nostro commun maestro (juan de Valdés) spesse volte mi esortò, nel mio partir da Napoli, ch'io mi guardassi di non esser corrivo allo scrivere et, ase pur non mi sapevo contenere per la forza della carne, mi pregava che almeno io tenessi occulte le mie ciancie insin che lo spirito vincesse la carne et ch'io parlassi mosso dal spirito di Christo et non del spirito mio, il qual so purtroppo quanto sia audace et arrogante et quanto egli desidera di ostentarsi et quanto bisogno egli habbia di freno et non di stimolo. Aiutatemi adunque, signora mia osservandissima a mortificar la mia presuntione et lodate il mio proposito (...) Deh Signora mia, non ci curiamo né di tanto leggere né di tanto scrivere; attendiamo con ogni diligentia all'oratione et alla meditatione et alla imitation di Christo(...) A me pare che facciate un gran torto al gran favore che vi ha fatto et tuttavia fa il signor Dio: egli vi ha dato già tanto lume et tanto cognitione delle cose chritiane et della scrittura santa che doverresti contentarvi horamai de

⁶¹.- Véase el extracto de sus contribuciones insertas en el *Summarium* del proceso moroniano *op. cit.*, *supra* nota 51 (f.53r).

quel che sapete, mettendo ogni studio in sentire et provare in voi medesima quel che sapete, deliberandovi di non voler sapere niente di nuovo per via di scritture fin che non havete sperimentato et messo in opera quel che insin a qui havete udito et letto.(62)

En esa ocasión, en los primeros meses de 1542, la señora Giulia no perdió la oportunidad de interrogar en reiteradas ocasiones a Merenda sobre las opiniones "acerca de la justificación" que Pole, Priuli y Colonna habían ido madurando en la escuela de Flaminio y de responder a las dudas reiterativas durante el viaje de Viterbo a Nápoles de un no menos sospechoso español, que había querido ponerla en guardia de las eventuales consecuencias implícitas en aquella doctrina, revelándola como que "tira por los suelos cualquier cosa". Merece la pena leer las palabras con que, diez años más tarde, Merenda se referirá a los inquisidores sobre este coloquio, que había supuesto para él un posterior paso en la profundización de las "ilaciones" que podían ser deducidas de las enseñanzas valdesianas:

Ella me rispose: "Che non lo sapevi tu(?)". Et dicendole io di non, mi replicò ch'io non l'intendeva bene, et solo il sangue di Christo ci purgava li peccati et ci acquista il paradiso, et chi crede questo per dono di Dio fa miglior opera et vive meglio che coloro che si voglion giustificare parte per Giesù Christo parte per l'opere loro etc. Le dissi che destruggeva il purgatorio et le indulgentie; essa, quasi ridendo, mi rispose ch'io non parlassi di simili destruttioni se non voleva patire. (63)

⁶². - Roma, Archivio del Sant'Ufficio, *Stanza storica*, R. 5-b (también de esta transcripción soy deudor de la cortesía de Dario Marcato). La carta, conservada en doble copia, lleva la fecha de 14 de enero de 1542, posiblemente errónea en consideración al hecho de que se abre con las palabras: "Ho ricevuto la lettera di Vostra Signoria illustrissima scritta alli 14 di questo".

⁶³. - *Summarium* del proceso moroniano, *ibid.*, ff. 52v-53r. Las palabras de Merenda parecen desmentir abiertamente lo que en un futuro dirá Carnesecchi, que tratará de defenderse remarcando cómo la doctrina valdesiana "non fusse reputata né da me né dalla signora (Giulia Gonzaga) né da alcun altro che io sappia, in quel tempo che fu accettata da noi, se non per buona et per catholica, ancor che non universalmente conosciuta né tenuta da tutti, et (...) ella non contenesse in sé, almeno apparentemente, niuna cosa scandalosa né contraria alla religione catholica, se bene per illationi fatte da poi da alcuni più sottili et più speculativi che non eravamo né la signora né io pare che sia stata trovata altrimenti". *Processo*

Fue probablemente la designación de Pole a la delegación conciliar en el mismo año 1542 y después en 1545, junto con el éxito obtenido por aquella doctrina y por aquellos libros en los más diversos ambientes, incluso en los propios vértices de la Iglesia (de fines del 42 - se recordará- es la llamada "seducción" de Morone), lo que propició que los "espirituales" viterbeses salieran de los prudentes canales de las conversaciones privadas, del intercambio epistolar reservado, de la cauta circulación de manuscritos en los que se habían mantenido hasta el momento, para tratar de hallar otros caminos de acción y propaganda. Por otra parte, en aquellos años, las fugas de Ochino y Vermigli, a pesar de la presión del Santo Oficio Romano, dispuesto a rodear rápidamente de sospechosos y de espías a aquella "escuela" del cardenal Pole en Viterbo, con la que "se identificaban muchos hombres literatos que sentían la doctrina luterana",⁽⁶⁴⁾ junto con la aprobación del decreto tridentino sobre la justificación y demás (basta pensar en los acontecimientos de 1549), provocaron que algunos de los más prestigiosos exponentes del Sacro Colegio, a menudo ligados a doble banda con el partido imperial, no cesaran de observar con curiosidad, interés y, en algún caso particular, con implicación, aquellas doctrinas. Entre ellos figuraban no sólo Pole y Morone, sino también Tommaso Badia, Cristoforo Madruzzo, Gregorio Cortese, apasionados lectores del *Beneficio*, Ercole Gonzaga y Pietro Bembo, Pietro Bertano -uno di quelli che teneva la cosa della giustificatione, como señalaría en un futuro alguien que lo había conocido de cerca-⁽⁶⁵⁾ y otros grandes prelados destinados al "púrpura" como el general de los agustinos Girolamo Seripando y el arzobispo de Otranto Pietro Antonio Di Capua, caído en la herejía -como escribirá en un futuro el mismo Giulio III- "por gustarle demasiado su ingenio, por confiarse en demasía en su prudencia, por la conversación de Valdés y de otros herejes y por creer conseguir nombre de docto con la interpretación al revés de las Escrituras".⁽⁶⁶⁾ De ahí el expresado temor del Santo Oficio incluso en 1554 de que el Sacro Colegio estuviese poblado de cardenales *que no son trigo limpio*, capaces de construir en su seno una verdadera y particular "secta de luteranos"⁽⁶⁷⁾ y dotados de una incisiva trama de relaciones con

Carnesecchi, pp. 336-37.

⁶⁴.- Ferrante Gonzaga a Carlo V (Asti, 20 de coctubre de 1551). Parma, AS, *Gonzaga di Guastalla*. 42/7-8.

⁶⁵.- Sergio PAGANO, *Il processo di Endimio Calandra*, op. cit., p. 308.

⁶⁶.- *Ibid.*, p. 298.

⁶⁷.- Cfr. *ibid.*, pp. 293-96; cfr. también pp. 308 y ss., 347.

figuras de altísimo rango social, como Ascanio y Vittoria Colonna, Camilo Orsini, Renata de Francia, Caterina Cibo, Eleonora Gonzaga y la misma señora Giulia, ricos patricios venecianos o florentinos y potentes barones napolitanos.

Sería absurdo, naturalmente, apropiarse acriticamente de estas bastas y eficaces simplificaciones inquisitoriales. Pero no sería menos deformante no atender a aquel consenso, difundido también entre pequeñas comunidades heterodoxas, inquietos predicadores y gente común, y negar a posteriori cualquier credibilidad a las refinadas perspectivas espirituales promovidas en una dimensión política y pastoral por parte de la *Ecclesia Viterbiensis*. Merece la pena tener presente, más allá del núcleo más radical de aquellas doctrinas, de las complejas mediaciones que sucedían, de las compatibilidades que permitían entre doctrinas e instituciones que la fractura de la Reforma pusiera en antítesis las unas y las otras, el hecho de que se presentasen en el contexto italiano bajo el auspicio de notables personajes, en grado de ofrecerles no solamente protección y complicidad, sino sobre todo credibilidad teológica, legitimación eclesiástica y garantías sociales. En el otoño de 1542, por ejemplo, como resultado de un importante documento publicado, Flaminio se sentía autorizado a comentar la fuga de Ochino y de Vermigli afirmando "públicamente que se habían ido los apóstoles de Italia", sin que el cardenal Pole ni el cardenal Gonzaga ni ninguno de los demás comensales sentados a la mesa con él "replicasen o dijese cualquier cosa"(68) ante tales circunstancias. Unos diez años después Carnesecchi y Pero Gelido no escondían a Endimio Calandra el hecho de que sus "opiniones" heterodoxas habían sido y eran todavía compartidas por personajes como Pole, Morone, Soranzo, Di Capua y muchos más "hombres doctos y grandes"(69), es más "los principales de Italia".(70)

Precisamente ésta es, a mi juicio, la característica más destacable y la connotación más autónoma, del valdesianismo en Italia, que se vería reducido a refugiarse pasivamente al legado de la reflexión religiosa del exiliado español. Es en este contexto y sobre esta base donde es necesario reconstruir y valorar el trabajo de los "espirituales" viterbeses,

⁶⁸.- *Ibid.*, p. 344.

⁶⁹.- Giulio III a Girolamo Muzzarelli (Roma, 26 de enero de 1555): *Nuntiatuberichte aus Deutschland, Erste Abteilung, 1533-1559*, vol. XIV, bearbeitet von Heinrich Lutz, Tübingen, Max Neiemeyer Verlag, 1971, p. 208.

⁷⁰.- Cfr. el *Summario di quel che disse il papa al (Ippolito) Capilupo colle risposte di lui intorno all' arcivescovo d' Otranto* (Roma, 24 de diciembre de 1554): Mantua, AS, *Archivio Gonzaga*, 1926, f. 618 rv.

realizado en 1541-42 como se ha visto, para dar a la imprenta algunos de los escritos que Juan de Valdés hubiera preferido dejar inéditos. El *Alphabeto*, el llamado *Trattatelli* y el catecismo, publicados en torno a 1545, resultaron todos condenados, junto al *Beneficio di Cristo*, en el primer *Indice* veneciano de 1549.⁽⁷¹⁾ Estos libros sólo pudieron circular libremente en el marco de las convocatorias conciliares de 1542-1547 -entre otras cosas debido a la protección de un prudente anonimato- y gracias al empeño de los que los solicitaban y las esperanzas de los que los autorizaban. La publicación de estos libros hallaría su concordancia en aquella potente trama de textos heterodoxos de los más diversos cromatismos doctrinales publicados y difundidos por las tipografías venecianas, que recientemente han sido estudiadas.⁽⁷²⁾ Precisamente en el año 1542, en Venecia, bajo el nombre de cardenal Federico Fregoso podía salir todavía la traducción clandestina de un texto de Lutero.⁽⁷³⁾

3. Ya dispuesto para la imprenta, en la primavera-verano de 1542 y después de una revisión estilística, el *Alphabeto christiano* aparece en tres ediciones distintas en Venecia en 1545 y en 1546,⁽⁷⁴⁾

⁷¹.- *Index des livres interdits*, vol. III, *Index de Venise 1549. Venise et Milan 1554*, por Jesús Martínez De Bujanda, Sherbrooke (Québec), Centre d'études de la Renaissance, Genève, Droz, 1987, p. 392.

⁷².- Silvano CAVAZZA, "Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547", en *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Módena, Panini, 1987, pp. 9-27; cfr. también en Gabriella ZARRI, "Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)", *ibid.*, pp. 131-54; cfr. p. 136.

⁷³.- Silvana SEIDEL MENCHI, "Le traduzioni italiane di Lutero nella prima metà del Cinquecento", *Rinascimento*, serie II, VII, 1977, pp. 31-108, cfr. pp. 81 y ss.

⁷⁴.- Sólo dos, aquellas señaladas hasta hoy, en particular de Edmondo CIONE, "Juan de Valdés...", pp. 119-20, y del mismo autor, "L'Alphabeto christiano' di Juan de Valdés e la prima sua edizione", *Maso Finiguerra*, IV, 1939, pp. 283-307, cfr. pp. 292 y ss. En realidad, en 1546 aparecieron dos tiradas distintas de la obra, ambas carecían de indicaciones tipográficas, con un idéntico número de páginas pero con ligeras diferencias en la portada y en el desarrollo de las abreviaciones. He aquí la descripción de las dos portadas, la primera sobre la base del ejemplar conservado en la British Library de Londres y el segundo del libro conservado en la Biblioteka Uniwersytecka de Wrocław:

1) ALPHABETO / CHRISTIANO / CHE INSEGNA LA VERA / VIA D'ACQVISTARE / IL LVME DELLO SPI= / RITO SANTO / (foglia

con la versión en el apéndice de una de las perdidas *Preguntas* de Valdés. Fue Marco Antonio Magno, el traductor de aquellos "divinos razonamientos" que habían movido a Gonzaga "al amor del espíritu santo", quien firmó la breve dedicatoria para Giulia Gonzaga, escrita "por una persona que no ha querido gloria de nombre y busca hechos",⁽⁷⁵⁾ tal como se lee en la advertencia del impresor en el *Beneficio*, publicado anónimo *accioché più la cosa vi muova che l'autorità dell'autore*.⁽⁷⁶⁾ Pocos, a parte del pequeño grupo napolitano, hubiesen podido reconocer a los interlocutores del diálogo, escondidos bajo las iniciales de Valdés y Gonzaga. Veneciano, jurista y literato, autor de oraciones y versos,⁽⁷⁷⁾ en 1502 -con apenas veintitrés años- Magno había sido marcado por un bando y una condena a muerte a causa de graves delitos *contra honorem divinae Maiestatis et eius gloriosissimae virginis matris et contra quietum et bonum statum civitatis ac dignitatem Domini nostri*.⁽⁷⁸⁾ Huido a Roma, entró al

trilo- bata) / Stampata con gratia & privilegio. / l'Anno M.D.XLVI.

2) ALPHABETO / CHRISTIANO. / CHE INSEGNA LA VERA / VIA D'ACQVISTARE / IL LVME DELLO SPI= / RITO SANTO / (foggia mono- lobata) / Stampata con Gratia & Privilegio. / l'Anno M.D.XLVI.

⁷⁵.- Giovanni di VALDES, *Alphabeto cristiano. Diálogo con Giulia Gonzaga*, a cargo de Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1938, p. 3.

⁷⁶.- Benedetto da MANTOVA, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo XVI documenti e testimonianze*, a cargo de Salvatore Caponetto, Florencia, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1972, p. 3.

⁷⁷.- Marci Antonii MAGNI, *Oratio habita Neapoli in funere Ferdinandi Hispaniarum regis catholici*, Nápoles, en aedibus Sigismundi Mayr, 1516. Su *Oratio de spiritu sancto* se halla en Venecia, Biblioteca Marciana, ms. Lat., clase XI, cod. CLXVI (4688), f. 20r; ms. Lat., clase XIV, cod. CCXLIII (4070), f. 6r; ms. Ital., clase IX, cod. CLXXII (6093), f. 198r; ms. Ital., clase IX, cod. CCCLXVI (7168), cfr. también por Andrea CANONIERO, *Flores illustrium epitaphiorem*, Antuerpiae, ex officina Hieronymi Vernesii, 1627. Oratio TOSCANELLA, *Bellezze del Furioso di messer Ludovico Ariosto*, Venecia, Pietro dei Franceschi, 1574, p. 326, afirma que el gran poeta ferrarés habría confiado a Magno el trabajo de revisar el último canto de su poema. Una octava, extraída de otro desconocido poema del escritor veneciano, aparece publicada por Fabricio DI LUNA, *Vocabolario de cinquemila vocaboli toscani*, Nápoles, Giovanni Sultzbuch, 1936.

⁷⁸.- Emmanuele A. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, vol. V, Venecia, Orlandelli, 1842, pp. 232-33; Sobre Magno cfr. la introducción a Giovanni di VALDES, *Alphabeto cristiano, op. cit.*, pp. XXV-XXVI; Edmondo CIONE, *L'Alphabeto christiano*..., pp. 290 y ss. Noticias sobre su larga estancia en el Reino de Nápoles aparecen en las cartas ciceronianas enviadas entre el 1528 y el 1534 en Giano TESEO CASOPERO, *Epistolarum libri duo*, Venecia, por

servicio del cardenal Oliviero Carafa, para trasladarse después a Calabria, a Santa Severina, con el deber de cuidar de los intereses de Andrea Carafa y posteriormente del sobrino Galeotto.⁽⁷⁹⁾ Sus días en el Reino de Nápoles; donde se casó, se alargaron después de que en 1523 fuese liberado de su condena veneciana.⁽⁸⁰⁾ En 1536, año en que nació su primer hijo Celio (en un futuro poeta de cierto renombre), vivía todavía en Santa Severina, pero poco después encaminó su colaboración con doña Giulia en calidad de secretario, de procurador legal, de hombre de confianza en el gobierno del ducado de Sabbioneta; para velar por sus intereses en enero del 42 se hallaba en Milán.⁽⁸¹⁾ Fue en aquel momento cuando, en honor de su patrona, que lo ligó en una relación de fiel devoción, quiso llamar Giulia a su cuarta hija. Algún tiempo después volvió definitivamente a su patria, donde moriría en octubre del 49.

Entre los versos dejados inéditos por Magno merece la pena señalar los tercetos de los siete *Libri sibillini*,⁽⁸²⁾ una especie de epopeya mítica sobre los orígenes de su familia que en los últimos dos libros se transformaba en una historia sacra donde no faltaban las referencias doctrinales de la más absoluta ortodoxia (*de le buon'opre havrem merito et futuro, / così come i contrari per male*),⁽⁸³⁾ destinadas entre otras cosas a ser más o menos desmentidas en las páginas posteriores, donde en su lugar se sostiene que la caridad *frutto è vero de la fede bona: / non dico de la fe' che l'opre e' l semel di Christo crede, nominata morta, / ma di quella che in Dio tien certa spema, / che osserverà quanto in suoi detti apporta / et salverà chi crede et si batteggia, / et giustifica l'huom con la sua scorta*.⁽⁸⁴⁾ Un cambio que resultará explicable ante las evidencias derivadas de la lectura del *Alphabeto christiano* de Valdés, cuyas páginas íntegras son fielmente

Bernardinum de Vitalibus, 1535.

⁷⁹.- Una carta de Galeotto Carafa a Magno (Amberes, 24 de abril de 1527) se halla en Venecia, Biblioteca Marciana, ms. Ital., clase IX, cod. CLXXII (6093), f. 196rv. La oración por la muerte de Andrea Carafa (1526) fue publicada en Giano TESEO CASOPERO, *Epistolarum...*, pp. 50v y ss.

⁸⁰.- Cfr. Marin SANYDO, *I diarii*, vol. XL, venecia, Visentini, 1894, col. 863.

⁸¹.- Véase la carta de Gonzaga del 22 de enero conservada en Simancas, Archivo General, *Estado*, 1034 (63); cfr. Ireneo AFFO, *Memorie di tre celebri principesse della famiglia Gonzaga*, Parma, Carmignani, 1787, p. 23.

⁸².- Venecia, Biblioteca Marciana, ms. Ital., clase IX, cod. CCXXXI (6889).

⁸³.- *Ibid.*, f. 149v.

⁸⁴.- *Ibid.*, f. 154v.

trasladadas en verso. Entre los muchos ejemplos sería fácil señalar como muestras los párrafos siguientes:

Libri sibillini

*Otto regole adunque, i cori accesi
tengono ne l'amor di Dio et de l'huomo,
dove i comandamenti son compresi.
La prima è che ogni affetto in noi sia domo,
ogni appetito di cose mondane,
et sol regni nel cuore il Dio ch'io nomo.
La seconda che sempre in voci humane
si lodi il nome suo, s'alze et s'adori,
tenendo l'altre glorie al mondo vane.
La terza che il voler dei nostri cori
s'offerta tutto a Dio, ch'egli li governi
senza che in noi del nostro altro dimori.
Chi questo osserva con gli spiriti intieri
arriva ad amar Dio com'egli vuole,
et s'appressa al goder de beni eterni.
La quarta, dove il prossimo si cole,
è che obediamo a padri et a maggior nostri
internamente, et non come altri suole.
La quinta è che del cuore in tutto schiostri
et odio, et ira, et vendetta, et disprezzo,
et che sii cheto et pio, non pur che mostri.
La sesta che ogni senso et ogni mezzo
di fuor si tenga tanto morto et netto
che a l'animo non passi il brutto lezzo.
La settima è che spento sia l'affetto
de l'avaritia et non più si desie
di quel che s'à per sé et non per diletto.
L'ottava è el moderar ne le bugie
la lingua et non offender mai persona
come perfetto in tutte l'opre pie.(85)*

Alphabeto christiano

*Per prima regola pigliarete: fare Dio di tal maniera absoluto
signor del cuor vostro, che non confidi né spera in cosa veruna creata, né
ami né tema se non solo Dio; in modo che allora potrete far conto che
tenete il cuor vostro ordinato conforme a questa regola quando (sarete)*

⁸⁵.- *Ibid.*, f. 154rv.

spogliata d'ogni affetto umano (...) La seconda regola (...) sarà che continuamente lodiate, magnificate, invochiate et benediciate il nome de Dio, sprezzando e tenendo da poco il vostro e la gloria vostra (...) Pigliarete per terza regola fare un'offerta a Dio di tutta la volontà vostra, rimettendola in tutto e per tutto alla sua divina maestà, in tal modo ch'egli la regga et egli la governa senza che voi nelle cose vostre poniate niente del vostro (...) Iddio per soccorrere alla nostra incapacità ci ha dato ancora regole con le quali vivessimo in amore del prossimo (...) La prima sarà che, per esser così la volontà di Dio, con obediencia interiore obediate e siate soggetta a vostri padri, a vostri maggiori, a vostri superiori di qualunque preeminencia o autorità che siano, non facendo loro resistencia ne mormoratione di loro. E mirete, signora, che non pensiate contentarvi con la soggettione esteriore, perché Iddio non si contencontenta che i comandamenti suoi siano osservati solamente in apparenza, anzi principalmente vole il core (...) Advertite, signodi pigliar per la seconda regola fare l'animo vostro paziente, cheto, pacifico, umano, misericordioso, sbandendo e sradicando del tutto l'affetto dell'odio, dell'ira e della vendetta (...) Terza regola (...) sarà che procuriate quanto vi sarà possibile tenere mortificati di tal maniera tutti i vostri sentimenti exteriori, che per loro non passi giamai al vostro animo cosa brutta né dionesta (...) Quarta regola (...) è che di tale maniera mortificate in voi tutto il desiderio e lo appetito di quelle cose che le persone del mondo chiamano beni, che non ponendo il loro felicità veruna non desiate quelli che non arete, e possediate quelli che avete non come proprietaria ma come depositaria (...) Quinta (...) è che tegniat ancora retta e governata la lingua vostra, che non la usiate mai si non per gloria di Dio e per utilità spirituale o cosrporale del vostro prossimo e vostra, togliendo e separando da voi tutte le occasione che vi ponno condurre e tirare che di vostra bocca esca parola ch'offenda o possa offendere alla più abietta et abbattuta persona di tutte quante sono nel mondo.(86)

⁸⁶.- Juan de VALDES, *Alfabeto cristiano*, op. cit., pp. 48-53. Véase también el elocuente ejemplo que sigue:
Libri sibillini, ff. 154v-155v

Et perché la via diretta tu discerna
 del ciel, ti mostrerò dodici passi
 per caminar dov'è chi ti governa.
 Il primo è di conoscer che tu passi
 dal camin tristo al buono, et che il passato
 non conduce ove in ciel purgato vassi.
 Il secondo è il voler per non errato
 camino entrar dove il desio ti mena
 ad acquistare il fin per cui sei nato.
 Il terzo è di disporsi a più serena
 vita et lasciare in tutto la mondana,

-
- che può bella parer, ma al fin dà pena.
- Il quarto è di lasciare ogni profana
usanza et curiosa et utti i mezzi
di peccare et dà Dio chi ci allontana.
- Il quinto è che il pensier continuo avessi
a conoscer del mondo le vie triste
et nemiche di Dio, perché le sprezzii.
- Il sesto passo in ciò tutto consiste:
che d'honor, di ricchezze et d'ogni errore
toglie il gusto et al mondo empio resiste.
- Il settimo è conoscer dentro et fore
se stesso et i suoi pensier passati e'l merto
et quanto deve al suo sommo fattore.
- L'ottavo è l'abborrir se stesso e'l certo
error, o il non haver come da prima
il proprio amor, ma tutto a Christo offerito.
- Il nono è di salire a l'alta cima
del conoscer di Dio per Christo, et questo
per lume sovnatural s'istima.
- Il decimo è lo innamorarti honesto
di Dio et di Christo, et tanto intensamente
che a transformarti in lui sempre sii presto.
- L'undecimo è lo rinfrescar la mente
con le promesse sue, con la fidanza
che tutto osserverà chi è sol possente.
- L'ultimo è il confermar ne la speranza
di vita eterna et ne la gloria santa
che di Dio goderem, che ogn'altra avanza.

Alphabeto, pp. 87-88.

Il primo passo è che consociate che il camino per lo quale finora avete camminato non vi poteva condurre a Cristo; il secondo, che tegnate volontà di caminare per questo che senza mancare vi condurrà a Cristo; il terzo, che vi determinate d'incominciare a caminar per esso; il quarto, che lasciate i costumi e le conversazioni profane e che vi ponno separare da Dio e che scaciate tutte le cose curiose; il quinto, che ogni di pigliate un poco di tempo per entrare nella cognitione del mondo; el sesto, che mediante questa cognitione travagliate di sprezzare et aborrire il mondo; il septimo, che pigliate ogni di un poco di tempo per entrare nella cognitione di voi medesima; l'ottavo, che mediante questa cognitioni di voi travagliate di liberare il cuor vostro dell'amor propio di voi stessa; il nono, che pigliate uno altro poco di tempo per entrare nella cognitione di Cristo; il decimo, che mediante questa cognitione v'innamorate di Dio per mezzo di Cristo, innamorandovi medesimamente di Cristo; l'undecimo, che così per les istorie del testamento vecchio come per quelle del testamento nuovo confermate nell'anima

Nada casual o meramente literario fue el interés de Magno por el *Alphabeto christiano*, cuya traducción (después de una posterior revisión lingüística -tal vez obra de Flaminio- del texto ya preparado para la imprenta antes del verano de 1542) llevó consigo en el momento definitivo de su regreso a Venecia alrededor del año 1543. La autorización para la impresión por parte del Consejo de los Diez lleva la fecha del 29 de octubre de 1544,⁽⁸⁷⁾ en tanto que el 22 de noviembre corresponde al privilegio de exclusiva decenal a favor de Magno, que confió el volumen al tipógrafo Niccolò Bascarini, de cuyo taller durante el mismo año 1544 -no es inútil señalarlo- había salido una nueva edición de la *Via de aperta verità* de fray Battista da Crema, condenado y puesto en el Índice de 1552 "porqué fué alumbrado o dexado", opinará algún tiempo después Melchor Cano.⁽⁸⁸⁾ Sobre el verso de la última hoja, un complejo y cerrado emblema en la inscripción *Incurvus arator nocte agit ad normam sulcos*, metáfora nocturna y nicodemítica, Edmondo Cione ha propuesto visualizar un anagrama de las palabras (a decir verdad, no sin alguna que otra imprecisión) *Ioannes Vald(e)s auctor Marcus Magno tr(ad)uctor*.⁽⁸⁹⁾

vostra la fede, in quanto è credulità e in quanto è confidenza; il duodecimo, che medesimamente confermate e fortifichiate nell'anima vostra la speranza della vita eterna.

⁸⁷.- También para todo lo siguiente cfr. Edmondo CIONE, *L'"Alphabeto christiano"*, op. cit., pp. 292 y ss.

⁸⁸.- Cfr. Orazio PREMOLI, *Storia dei barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée & C., 1913, p. 111, nota 2.

⁸⁹.- Cfr. Edmondo CIONE, *L'"Alphabeto christiano"*, op. cit., pp. 296 y ss., que interpreta de ese modo la simbología del emblema : "Nella notte del peccato l'anima, raffigurata in un Pegaso, legato ad un aratro, che scava la terra, cioè al corpo, è guidata verso l'alto suo destino da una guida sicura, il Mercurio psocopompo (cui fa riscontro il caduceo) che mira la face de la grazia pendente dall'albero della pace, l'ulivo. Il quadro, di fattura artisticamente assai fine, è completato sul davanti, forse per necessità di equilibrio prospettico, da un nuovo simbolo: un sestante, che pende su di una clessidra, quasi guida sopra la vita, mentre ai lati fanno ala un cane ed un cicogna, simboli della fedeltà vigilante e della pietà" (p. 300). El emblema fue posiblemente obra de Francesco Alunno, de quien Magno se acompañó en *La fabrica del mondo* (Venecia, por Niccolò Bascarini, 1546) con un soneto y una epístola introductiva al lector, calificado por el autor con la definición de "huomo rarissimo nella professione delle buone lettere, oratore et poeta non mediocre, arithmetico et scrittore eccellente et di questa lingua diligentissimo osservatore et compositore (...), compagno mio nel stampare la presente Fabrica" (p. 51r). Una colaboración que destaca los intereses de Magno

Un año después, en 1546, contemporáneamente a una nueva edición del *Beneficio*, el *Alphabeto* era nuevamente impreso en dos tiradas distintas, ambas desprovistas de esta imagen y de cualquier tipo de indicación tipográfica, una de las cuales salió precisamente de la imprenta veneciana de Francesco Brucioli.⁽⁹⁰⁾ También durante 1546, en Venecia, aparecía la traducción de *Due dialoghi* de Alfonso de Valdés, destinada a tener un amplio éxito editorial, con destacables interpolaciones de un anónimo traductor⁽⁹¹⁾ que de todos modos sería significativo poder identificar con el propio Magno.

Durante 1545, con el falso pie de imprenta de Roma (pero probablemente como siempre en Venecia)⁽⁹²⁾ se presentó el título *Modo che si dee tenere nell'insegnare et predicare il principio della religione christiana* mostrando su capacidad de sugerir una inmediata utilización pastoral del mensaje religioso confiado en aquellas páginas, apareciendo un silogismo de cinco tratados religiosos de evidente inspiración valdesiana. En realidad, sólo el primero y el último son ciertamente atribuibles al exiliado español. Contemporáneamente, y en la misma tipografía,⁽⁹³⁾ fue también impresa la primera edición del

por los estudios lexicográficos y mnemotécnicos que fueron propios incluso de otros exponentes del disentimiento religioso véneto, como Giulio Camillo Delminio y Alessandro Citolini. La carta con la que Magno acompañó la copia del libro de Alunno, enviada por éste a Aretino se halla publicada en *Lettere scritte al signor Pietro Aretino*, Venecia, Marcolini, 1552, vol. II, p. 156.

⁹⁰.- Cfr. *ibid.*, p. 304.

⁹¹.- Véase la edición crítica Alfonso de VALDES, *Due dialoghi Traduzione italiana del sec.XVI*, a cargo de Giuseppe De Gennaro, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 1968; cfr. Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, p.17, que - poniendo en estrecha relación la publicación de los dos libros - señala que el derecho de impresión de los *Dialoghi* fue concedido el 29 de diciembre de 1544, dos meses más tarde que el del *Alphabeto*.

⁹².- Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, pp. 17-18.

⁹³.- Cfr. Massimo FIRPO, *Tra alumbados...*, p. 105, nota 4; cfr. Eduard BOEHMER, "La istruzione cristiana per il fanciulli (di Giovanni Valdés)", *Rivista cristiana*, X, 1882, pp. 3-15, que - valorando la presencia de fragmentos de este texto en la traducción italiana del catecismo de Calvino aparecido en el 45- adelantaba la hipótesis de que en aquellas fechas el volumen estaba ya en circulación, aunque nada excluye que el desconocido traductor pudiese utilizar una copia manuscrita del breve escrito valdesiano. En relación a ello, véase José C. NIETO, "Juan de Valdés on Catechetical Instruction: The Dialogue on Christian Doctrine and the Christian Instruction for Children", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVI, 1974, pp. 253-72. Recientemente Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, pp. 18-19, ha sugerido que esta traducción italiana del catecismo

catecismo *Qual maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli dei christiani delle cose della religione*, difundido en italiano por Flaminio durante la primavera de 1542.

No se excluye que uno de éstos dos pequeños volúmenes, quizás en ese momento en preparación para imprimir, tuviese la intención de referirse a Carnesecchi que el 30 de abril de 1544, desde Venecia, escribía al heterodoxo boloñés, Giovan Battista Scotti, para felicitar el nombramiento de Morone por decisión papal y también a los otros "amigos", para mandarles *un quinternetto di quelle cose che desiderate, pregandovi ad haverne buona cura et, fattane copia, mandarmele con la prima occasione di persona fidata*.⁽⁹⁴⁾ Tan preocupada cautela se explica con el hecho de que aquel "quinternillo" - como contará el mismo protonotario florentino durante su primer proceso- contenía *qualche operetta del Valdesio, essendone allhora l'uno et l'altro di noi studiosi*:⁽⁹⁵⁾ una definición que no permite identificar en aquel opúsculo el *Alphabeto*, las *Considerationi* o alguna de las obras mayores del exiliado español. Pocos días antes, también Soranzo había escrito desde Roma a Scotti, alegrándose -valdesianamente- del hecho de que *questi nostri fratelli (...) attendino più all'esperientia del negocio christiano che alla scentia*.⁽⁹⁶⁾ A finales de noviembre, trasladado en ese momento a Bérgamo, mandó junto con una suma de dinero y su afectuoso saludo a la dirección de los "hermanos" de Bolonia y de Módena, *le Dimande del valdés, le quali tenerete per vostre, legendole et facendole cautamente leggere, perché vi è qualche carta scritta di nostra mano*, se aseguraba, pidiendo noticias acerca *a che termine stia la traduttione del testamento novo et s'è data in stampa*.⁽⁹⁷⁾

Carnesecchi vivía en ese momento en Venecia, a donde se había trasladado a finales de 1542, hospedado por Donato Rullo, ⁽⁹⁸⁾ cuya casa era frecuentada asiduamente por Germano Minadois, Ludovico Manna, Latancio Ragnoni, todos ligados en su pasado con el grupo valdesiano de Nápoles, así como Pietro Antonio Di Capua, con el que tuvieron modo de encontrarse en 1543: "Por ser aquella la primera vez que nos habíamos vuelto a ver después de la muerte de Valdés -

calviniano sea una edición clandestina aparecida en Venecia.

⁹⁴.- *Processo Morone*, vol. II, pp. 1107-1108.

⁹⁵.- *Processo Carnesecchi*, pp. 539-40.

⁹⁶.- Cfr. el *Summarium* del proceso moroniano (f. 50v), citado *supra*, nota 51.

⁹⁷.- *Ibid.*, f. 51v.

⁹⁸.- Cfr. Oddone ORTOLANI, *Per la storia della vita religiosa italiana nel Cinquecento. Pietro Carnesecchi*, Florencia, Le Monnier, 1963, pp. 41 y ss.

recordará mucho tiempo más tarde- en memoria y doctrina del que ambos hacíamos profesión de ser aficionados, consumimos la mayor parte del tiempo en hacer razonamientos sobre él, haciendo casi competencia por ver a quién de nosotros admiraba y elogiaba más".(99) Aquí el protonotario florentino mantenía una densa trama de relaciones con Giovanni Grimani,(100) Guido Giannetti da Fano, Girolamo Donzelino, Francesco Porto y otros personajes sospechosos que -como señalará don Diego Hurtado de Mendoza deponiendo a cargo de Carranza en octubre de 1559- "tenían siempre los libros de el Valdés e leyan en ellos".(101) Aquí, en la misma vigilia de aquellas ediciones valdesianas, en el otoño de 1544, los hospedaba por algún tiempo Flaminio(102) que el año anterior, según Scotti, había "dado a imprimir" el texto revisado y corregido del *Beneficio di Cristo*(103) y que en 1545 habría vuelto a Trento al lado de Reginald Pole. Siempre durante 1544, "quinterno" y "escrituras" manuscritas pasaban de mano en mano, leídas y corregidas por los "espirituales" de Roma, bajo la atenta dirección de Pole y de Flaminio:(104) "El docto y pío y santo poeta micer Marco Antonio Flaminio", como aún lo definía por aquellas fechas el cardenal Bembo.(105)

La misma convocatoria en Roma de Carnesecchi por parte del Santo Oficio en 1546 había sido propuesta por su presunta complicidad con aquel padre apóstata que era Francesco Maria Strozzi que - después de haber publicado en 1544 la versión italiana de la *Medicina dell' anima*

⁹⁹.- *Processo Carnesecchi*, p. 548; también pp. 511-12, 521 y ss.

¹⁰⁰.- "Quando Carneseca stava in Venetia era sempre con tal patriarcha", escribía el obispo Grechetto a Alessandro Farnese, desde Bolonia, el 26 de abril de 1547: Gottfried BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn, F. Schöningh, 1910, p. 267.

¹⁰¹.- *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos*, ed. J. Ignacio TELLECHEA IDIGORAS, vol. II/2, Madrid, Real Academia de la Historia, 1963, p. 570.

¹⁰².- Cfr. Alessandro PASTORE, *Marcantonio Flaminio, op. cit.*, p. 136.

¹⁰³.- *Processo Morone*, vol. II, p. 364. También Vergerio, en su edición de los *Articuli contra cardinalem Moronum de lutheranismo accusatum et in carcerem coniectum* (1558), llamará en causa a Pole, "Moroni amicum summum", en relación a la redacción y revisión de aquel libro dirá: "Certum est illum defendisse et promovisse cum suis Flaminiis, suis Priulis aliisque alumnis": *ibid.*, vol III, p. 377; cfr. también por Benedetto da MANTOVA, *Il beneficio di Cristo...*, pp. 442-45.

¹⁰⁴.- *Processo Morone*, vol. II, p. 460 y nota 38; cfr. pp. 571 y ss.

¹⁰⁵.- Pietro BEMBO, *Lettere*, vol. 5, Verona, Pietro Antonio Berno, 1743, vol. III, p. 132.

de Urbano Regio-(106) precisamente en su casa habría llevado a cabo la traducción italiana de *Pasquillus extaticus* de Celio Secondo Curione,(107) editado en dos ediciones diferentes (de las que una era probablemente veneciana) aparecidas en tomo a 1545-46,(108) en las que no faltaban palabras de vivo aprecio hacia el *spagnuolo cavalier di Cesare che diventò cavalier di Christo detto Giovan Valdese*.(109) Vale la pena subrayar el hecho de que entre las notas añadidas al texto italiano figuraba también un párrafo en el que, con palabras tomadas idénticamente de aquellas pronunciadas por Carnesecchi durante su último proceso romano en relación a las conversaciones con los discípulos de Valdés en Nápoles durante 1540-41, se podía leer que *l'Italia non è tutta fuor di senno; il Signore si ha ben guardato sette milia huomini che non han piegato le genocchia a Baal*, y en las que existían *tante spirituali scole, benché non si veggano, che in un tratto tu vederai uscirne tanti evangelici che'l mondo di reo in buono si muterà*,(110) casi explicitando el papel y las intenciones de aquellos grupos de "espirituales" que por aquellas fechas todavía existían, actuaban con tenaz prudencia y retenían posiciones de crucial relieve en los vértices de la Iglesia. "En muchas ciudades nobles de Italia nace una

¹⁰⁶.- Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, pp. 21-22.

¹⁰⁷.- Cfr. Gigliola FRAGNITO, *Un pratese alla coarte di Cosimo I. Riflessioni e materiali per un profilo di Pierfrancesco Riccio*, Prato, Società pratese di storia patria, 1986, p. 17, nota 48. Sobre Strozzi véase Antonio SANTOSUOSO, *Vita di Giovanni Della Casa*, Roma, Bulzoni, 1979, pp. 109-11. Sobre el primer proceso a cargo del protonotario florentino cfr. Oddone ORTOLANI, *Per la storia...*, pp. 64 y ss.

¹⁰⁸.- Albano BIONDI, "Il 'Pasquillus extaticus' di C. S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500", *Bolletino della Società di studi valdesi*, XCI, 1970, n. 128, pp. 29-38; cfr. Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, p. 15.

¹⁰⁹.- *Pasquino in estasi, nuovo e molto più pieno che'l primo, insieme co'l viaggio de l'inferno. Aggiunte le propositioni del medesimo da disputare nel Concilio di Trento*, s. i. l., p. 42.

¹¹⁰.- Cit. de Albano BIONDI, *Il "Pasquillus extaticus"...*, p. 36. Cfr. *Processo Carnesecchi*, p. 334: "Et replicando io loro che mi pareva molto strano che in tanto grande numero di genti come si contiene nella Chiesa catholica si trovasse così pochi che havessino quella notitia che dicevano havere loro di una cosa tanto necessaria alla salute dell'anima, (il Flaminio e il Valdés) mi rispondevano che non era maraviglia, essendosi il populo di Dio alcuna volta ridotto a non esser più che sette mila persone, iuxta illud che disse Dio ad Helia, che reliquerat sibi septem milia virorum qui non flexerunt genua ante Baal". También Juan de VALDES, *Romanos*, p. 205, había afirmado que la verdadera Iglesia de Dios había sido reducida probablemente a los "siet mil hombres que non habían idolatrado".

nueva espiritualidad, a la que a mi parecer apoyan hombres grandes, con academias, congregaciones", había escrito poco antes, en enero del 43, el nuncio en Venecia, Fabio Mignanelli,⁽¹¹¹⁾ para lamentar después "la gran libertad de la imprenta" consentida por el gobierno de la Serenissima.⁽¹¹²⁾ Aparece por tanto de una forma verosímil la hipótesis que durante estos años, bajo el fondo de las ilusorias esperanzas conciliares, del gran prestigio personal y del papel de primer plano conseguido por Pole y Morone, mediante canales y modos que sobraría precisar, el grupo recogido alrededor de Carneseccchi actuaba como mediador con el mundo de las tipografías venecianas para promover la impresión del *Beneficio di Cristo*, de los escritos valdesianos y tal vez de otros libros u opúsculos destinados a la difusión de aquella espiritualidad y a inculcar en sus difuminados contornos doctrinales las múltiples instancias de renovación, los mensajes y las tensiones diversas que se entrecruzaban en la crisis religiosa del siglo.

Por otra parte, es posible sacar alguna confirmación, de los actos hoy evidentes del último proceso inquisitorial del protonotario florentino, que a pesar de todo no ofrecen suficientes elementos para fechar con precisión un episodio en el que se hace referencia en la sentencia concluyente: "Trataste de tener en Venecia los pestilentes libros y escritos prohibidos del mencionado Valdés por una persona cómplice tuya que los tenía guardados para hacerlos parte de aquellas impresiones y publicarlos, a pesar de la prohibición realizada por éste Santo Oficio".⁽¹¹³⁾ La mención de la condena de aquellos escritos por parte de la Inquisición hace pensar, en realidad, en una fecha más tardía, como sugiere incluso la siguiente lectura de la misma sentencia: "Trataste igualmente en el 1564 con aquella persona cómplice tuya, y conservadora de los mencionados escritos y libros de Valdés, que fuesen mandados a Venecia por vía segura, tanto por el deseo de conservarlos como para liberar a aquella persona del peligro que suponía tenerlos".⁽¹¹⁴⁾ Es probable que estas acusaciones se refiriesen a momentos y a episodios distintos, que la propia estructuración cronológica de la sentencia invitan a fechar en los años de Paolo IV la

¹¹¹. - Cit, por Pietro TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II ed., vol. 2, Roma, La civiltà cattolica, 1950-1951, cfr. vol I/2, p. 327.

¹¹². - Cfr. Carlo de FREDE, *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Nápoles, De Simone, 1985, p. 83; Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, pp. 10-11.

¹¹³. - *Processo Carneseccchi*, p. 558.

¹¹⁴. - *Ibid.*, p. 561; cfr. Silvano CAVAZZA, *Libri in volgare...*, p. 18.

primera y en 1564 la segunda, permitiendo reconocer a Gonzaga como la "cómplice" de Carnesecchi. Pero queda el hecho de que el Santo Oficio romano había podido comprobar su intención de "imprimir y publicar" los escritos de Valdés.

Todavía merece una alusión el hecho de que también las otras obras de Valdés apareciesen impresas en el Cinquecento, cabe señalar *Le cento e dieci divine considerationi* editadas por Curione en Basilea durante 1550 y los comentarios a las lecturas paulinas publicadas en Ginebra entre 1556 y 1557, mandando de nuevo a los "espirituales" italianos al entorno del cardenal Pole. En cuanto a la primera obra, de hecho, resulta evidente que fue Vergerio (que la habría recibido -vale la pena subrayarlo- de don Pietro Manelfi, uno de los jefes de la comunidad anabaptística del Véneto)(115) quién le entregó a Curione el manuscrito ya traducido por obra de una "persona pía y digna",(116) en la que es fácil identificar a Flaminio, que a finales de 1542 había podido entregar aquel escrito en versión italiana al cardenal Morone, junto con los comentarios a los Salmos, las *Preguntas*, un texto desconocido de Valdés con el título *Una efficacissima confirmatione della verità della fede christiana* y el *Benedicío de Cristo*.(117) Por lo que respecta a la segunda obra, resultaría que el manuscrito utilizado para la edición de Ginebra por Juan Pérez de Pineda era el verdadero y mismo original autógrafo de Valdés, recibido probablemente por Juan Morillo, en el pasado estrecho colaborador de Pole, entre cuyos familiares alrededor de 1543 lo recordará más tarde Carnesecchi -que lo visitará en París a fines de los años cuarenta- como hombre de *vita (...)* *irrepreensibile que attribuiva la remissione di peccati al sangue di Christo mediante la fede, ché attribuiva ogni cosa alla gratia et delle opere non pareva che facesse mentione per conto de merito (...), alla valdesana*.(118) Algunos testimonios de acusación

¹¹⁵.- Cfr. Carlo GINZBURG, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Florencia, Sansoni-Chicago, The Newberry Library, 1970, pp. 58-59: "'Gli quali (*Cento dieci consegli*) fece stampare il Vergerio in Basilea, quali *Consegli* don Pietro mandò scritti appena da Padova al detto Vergerio".

¹¹⁶.- Juan de VALDES, *Le cento e dieci...*, p. 526.

¹¹⁷.- Cfr. *Processo Morone*, vol. II, pp. 463-64, 571-73; Massimo FIRPO, *Tra alumbados...*, pp.142-43. La traducción flaminiana de las *Considerazioni* halla confirmación en el fragmento del *Processo Carnesecchi* citado *supra*, nota 45.

¹¹⁸.- Cfr. la carta de Flaminio a Carnesecchi (Roma, 18 de diciembre de 1548) alegada en las actas del proceso del protonotario florentino: Roma Archivio del Sant'Ufficio, *Stanza Storica*, R 5-a; véase también

contra Carranza recordarán a este personaje como un "grande herege", "muy amigo" del *cardenal Pole e Flaminio e fray Bartolomé de Miranda y de Prioli, e que se comunicaban mucho los susodichos e se visitavan*.(119)

Fue muy probable que de las manos de Flaminio y de Pole, en Trento, Morillo hubiese recibido el manuscrito que a mediados de los años cincuenta habría entregado a Pérez de Pineda, listo para su publicación como instrumento de la evangelización de España en clave reformada. A pesar de todo, pocos años después de Calvino y de Théodore de Bèze, no habrían faltado condenas con juicio severo a los autores de aquellas páginas y a sus inquietantes reflexiones religiosas, irreducibles a cualquier forma de ortodoxia, que a pesar de todo, había nutrido la experiencia religiosa de los "espirituales" italianos. Una experiencia compleja, rica en cambios de fundamental transcendencia incluso para comprender en negativo premisas y desarrollos de los resultados contrarreformistas surgidos del Concilio de Trento, que obliga a evaluar algunas de las formas peculiares alcanzadas durante las disensiones religiosas en la Italia de esos decenios, a la luz no sólo de las doctrinas de los grandes reformistas de Wittenberg o de Ginebra, sino también del espiritualismo alumbrado y nicodemítico de Juan de Valdés y de aquella que Marcel Bataillon ha definido como la "gran herejía" del Quinientos español.(120)

Traducción de Judith Tolentino.

Processo Carneseccchi, pp. 514-15.

¹¹⁹.- Cfr. *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, vol II/2, *op cit.*, pp. 561, 564, 852-54; cfr. Massimo FIRPO, *Tra alumbrados...*, pp. 109-10, y la bibliografía *ibid.* citada sobre Pérez de Pineda y Morillo.

¹²⁰.- Marcel BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 703. Sobre *alumbradismo* está la fundamental síntesis de Antonio MARQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1980.

EIXIMENIS EN LA VALENCIA DE LUIS VIVES

Philippe Berger

El punto de arranque de mi reflexión se remonta a la ponencia de Ricardo García Cárcel sobre *La cultura de los agermanados*,⁽¹⁾ trabajo en el que insistía no sólo sobre la presencia de obras de Eiximenis en las bibliotecas de ciertos agermanados sino, y sobre todo, en la relación que se podía establecer entre estas lecturas y determinadas actitudes políticas adoptadas por algunos de los revoltosos.

Dicho de otra manera las Germanías nos ofrecían un indicio de que a principios del siglo XVI el franciscano, muerto hacía más de cien años, seguía siendo una referencia, y que su pensamiento era algo todavía vigente y capaz de orientar la acción de algunos sectores de Valencia.

Mi deseo, aquí, es intentar deslindar de manera más precisa los contornos de esta influencia, ver ¿en qué sectores de la población podemos detectar lectores de Eiximenis, qué obras leían y hasta cuándo se mantuvo su influencia?.

Lógicamente empezaré describiendo las fuentes sobre las que apoyo este trabajo, para pasar al análisis sociológico de los lectores. Intentaré luego estudiar el contenido eiximeniano de las bibliotecas, paso previo a una interpretación de conjunto.

¹.- Ricardo GARCIA CARCEL, 1976.

Las fuentes estudiadas.

La mejor fuente para estudiar la lectura en aquellas épocas (1474-1560) sigue siendo la de los inventarios particulares.

El manejo de los inventarios de bibliotecas ofrece problemas conocidos y que me limito a recordar aquí.

El obstáculo más grave es el de la identificación precisa de los libros. Para Eiximenis los casos de dudas son de dos tipos.

Primera dificultad,(2) y en algunos casos imposibilidad, de conocer exactamente el título de un libro explícitamente atribuido a Eiximenis.

En segundo lugar, Eiximenis dio a algunas de sus obras títulos tan corrientes que resulta imposible atribuir a ningún autor los libros que se apuntan sin más datos que, por ejemplo, *un confesionari...*, *un art de ben morir...*, o una *vita Christi...*, siendo así que nuestro franciscano escribió efectivamente tales tratados, pero fue uno de tantos.

Las consecuencias de lo anterior son:

- Por una parte, que nueve volúmenes no han podido ser identificados a pesar de pertenecer sin la menor duda a la producción de Eiximenis.
- Por otra parte, no he encontrado ningún *confesionari* ni *art de ben morir* atribuido a nuestro franciscano.
- Finalmente, entre los numerosos volúmenes de *vita Christi* mencionados en los inventarios, muy pocos llevan el nombre del autor.

Por lo tanto, las cifras que siguen quedan muy por debajo de la realidad, en particular en lo que se refiere a la producción espiritual y moral de nuestro autor.

².- A veces el notario no indica el título pero sí algún indicio que permite descubrir qué obra de Eiximenis es la que poseía el difunto. Por ejemplo:

- En la biblioteca de Joan Luis Angel Exarch, noble, cuyo inventario se efectúa del 22 al 29 de octubre de 1515 (Archivo del Patriarca, Valencia, protocolos de Francisco Despí, signatura 26) figura *un libre de ma de mossen frances eximenez endreçat a mossen pere de artes...* Tal dedicatoria remite lógicamente al *Libre dels angels*.

- En la biblioteca de Michael Jeroni Bonet, ciutadà, cuyo inventario tiene lugar el 13 de septiembre de 1530 (Archivo del Patriarca, Valencia, protocolos de Pedro Martí, signatura 694), se describe así uno de sus libros: *hun libre de emprenta de forma major intitulat comencen les rubriques sobre lo prolech en lo libre appellat chrestia*, lo cual hace obviamente referencia a *El primer del chrestia*.

La obra de Eiximenis.

Eiximenis ha sido estudiado ya por bastantes especialistas (3) y no pretendo aportar ningún enfoque nuevo sobre su obra.

Lo que me interesa de momento es recordar, a grandes rasgos, cuáles fueron las direcciones esenciales del pensamiento eiximeniano.

1. Condiciones de elaboración de su obra.

No cabe duda de que se sintió muy a gusto en la Valencia de finales del siglo XIV y que sus ideas se armonizaron de manera perfecta con las que animaban a los sectores dirigentes de la capital del Reino.

Agustí Rubio ha mostrado, en un artículo muy documentado y brillante,(4) cómo a partir de principios del siglo catorce empieza a elaborarse en las esferas rectoras de la ciudad una teoría del desarrollo basada en el apoyo a la fabricación de tejidos. A lo largo del siglo la colectividad urbana pasa consciente y progresivamente de un simple proteccionismo, que sólo pretendía en un principio eliminar las importaciones desde Francia, a un fomento decidido de la artesanía local con vistas a una producción masiva destinada a la exportación. Alrededor de esta idea sencilla, pero fuertemente arraigada y llevada a cabo con tesón y éxito, se fue fraguando la llamada "mentalidad burguesa" que concierne a todos los sectores de la vida municipal.

Cuando en 1383 Eiximenis llega a Valencia lleva más de diez años trabajando en su obra monumental *El chrestia*, especie de enciclopedia del cristianismo que no logrará terminar. En efecto, tenía previstos nada menos que trece libros para el conjunto. A su llegada a la ciudad del Turia ya tenía redactados los dos primeros, con lo cual nos damos cuenta de lo que le quedaba por hacer. Ahora bien, no deja de sorprender que lo primero que se le ocurre, en aquel año de 1383, es publicar una parte del libro doce (rompiendo así con el orden lógico que parecía guiar su redacción hasta el momento) y sobre todo dedicarlo als *jurats de la ciutat de València*. Este avance del penúltimo volumen de su proyecto es el famoso *Regiment de la cosa pública*, cuyo contenido se centra precisamente en lo que sugiere el título, a saber la organización

³.- Véanse: Ricardo GARCIA CARCEL (1976), Jacques KRYNEN (1979), J. A. MARAVALL (1967), M. DE RIQUER (1964); todos dan además una bibliografía detallada sobre Eiximenis.

⁴.- Agustí RUBIO VELA (1981).

de una urbe a la vez ideal, ya que Eiximenis echa mano de todas las autoridades librescas imprescindibles, y muy concreta ya que escribe teniendo a la vista la realidad valenciana que es indudablemente su fuente de inspiración. Inmediatamente después se apresura a concluir, al año siguiente, *El terç del chrestia* (un mamotreto de 1.060 capítulos) para poder volver a ocuparse en seguida de *El dotzen del chrestia* que, a todas luces, era lo que más le interesaba, y cuyo título exacto es *Regiment de princeps e de comunitats*. Es decir que la lléxada de Eiximenis a Valencia coincide con un interés tan enorme por la realidad política que no vacila en modificar el programa redaccional que parecía ser el suyo hasta el momento. No es menos sorprendente la constatación de que, después de la publicación del *El dotzen del chrestia*, ligeramente posterior a 1387 y con retoques en 1391, su interés por la "obra magna" empezada con tanto ardor doce años antes parece decaer bruscamente hasta el punto de que la abandona por completo como si, una vez tratado el aspecto político, el resto de su proyecto le pareciera desprovisto de cualquier aliciente.

Por lo que se puede saber de la cronología de sus trabajos, a partir de 1392 se dedica a componer obras de índole totalmente distinta. En aquel año termina el *Libre dels angels*, en 1396 concluye el *Libre de les dones*, en 1397 o 1398 su *Vita Christi* y antes de 1406 la *Scala Dei*.

2. Los grandes sectores de su obra y su afán educativo.

Los títulos que acabo de citar muestran sin la menor duda una nueva orientación en la producción intelectual de Eiximenis. En resumidas cuentas podemos dividir su obra en dos o tres grandes sectores.

Por una parte construye una teoría política cuya originalidad esencial reside en el papel considerable que concede a la burguesía en la responsabilidad de la gestión de las ciudades cuya independencia (relativa) con respecto al poder real es el aspecto más novedoso.⁽⁵⁾

Por otra parte, en el amplio campo religioso Eiximenis trabaja en dos direcciones principales.

La primera, que podríamos calificar, de una manera aproximativa, de teológica, es la que en *El chrestia* consiste en exponer algunas de las verdades fundamentales de la fe.

⁵.- Jacques KRYNEN (1979), p. 341, nota 7.

La segunda, que podemos definir como moral, es la que, en algunas de las obras antes citadas, propone al lector directrices de comportamiento concreto y consideraciones de tipo espiritual o ascético.

El punto común de toda la producción eiximeniana es su enfoque dedididamente didáctico. Nuestro franciscano quiere formar. Y los que lo han leído insisten todos en su afán educativo. A pesar del carácter más bien austero de las materias tratadas sabe hacerlas asequibles en particular gracias a la interpolación sistemática de anécdotas y descripciones vividas. Su estilo familiar y directo completa el arsenal pedagógico que le permite ponerse al alcance de su público preferido, el gran público urbano, que no sabe latín pero manifiesta, sin embargo, algunas inquietudes.

3. Difusión de sus obras.

La adecuación casi perfecta entre las convicciones profundas de Eiximenis y las ideas vigentes en Valencia durante los largos años de su residencia, así como su habilidad innata para mantener el interés de sus lectores y oyentes explican la difusión de sus obras.

Los numerosos manuscritos que nos han llegado demuestran de manera palmaria el éxito de los libros de Eiximenis. Algunos detalles de las bibliotecas estudiadas dejan patente la circulación bastante abundante de estos manuscritos incluso después de las primeras ediciones impresas. Estas merecen, por supuesto, un breve estudio.

Entre 1483 y 1542, es decir en sesenta años, se publican diecinueve ediciones de Eiximenis en España. Su distribución tanto geográfica como cronológica no carece de interés.

Valencia, ciudad predilecta del autor, es la que lanza el movimiento editorial con la publicación de *El primer del chrestia*,⁽⁶⁾ en 1483, no sé si para celebrar conscientemente el primer centenario de la llegada del franciscano a la capital. De que este libro haya interesado a la élite intelectual del momento lo demuestra de sobra el que fuera Joan Roís de Corella quien se encargara de preparar esta edición. Al año siguiente los *jurats* apoyan la impresión de *El dotzen del chrestia* que contiene el famoso *Regiment de la cosa pública* tan halagüeño para el municipio valenciano. Casi al final del siglo, en 1497 y 1499 respectivamente, salen a luz en la misma ciudad el *Confesionari* y el

⁶.- *Primer libre del chrestia*. Valencia, 29 de enero de 1483. Lamberto Palmart. Fol., 200 hojas.

Regiment de la cosa pública ya citado. El esfuerzo editorial de Valencia se agota entonces. En dieciseis años, cuatro ediciones, dos de las cuales se centran en el pensamiento político de Eiximenis. Es poco y, al mismo tiempo, da mucho que pensar.

En efecto las quince ediciones restantes, debidas a otras ciudades de la península, no se ocupan en absoluto de la producción política de nuestro autor.

En 1490 y 1516 Burgos publica, en castellano, el *Libre dels angels*; Alcalá hará lo mismo en 1527.

Barcelona espera once años (hasta 1494) para recoger la antorcha encendida por Valencia publicando, por primera vez en catalán, el *Libre dels angels*, que fue un auténtico éxito de librería en Europa. Pero Barcelona va a manifestar un mayor empeño en la difusión de las obras de Eiximenis: *Scala Dei* (1494, 1501, 1524), *Libre de les dones* (1495), *Pastorale* (1495), *Confesionari* (1507), *Art de ben morir* (1507), y *Doctrina compendiosa* (1509), aunque este último libro sea de atribución dudosa. En total siete u ocho ediciones eiximenianas salen pues de las prensas barcelonesas entre 1494 y 1523, mientras la ciudad natal del franciscano, Gerona, se limita a publicar su *Psalteri devotissim* en 1495.

En 1496 fray Hernando de Talavera publica en Granada la *Vita Christi* en castellano, mientras en Valladolid dará en 1542 la edición, también castellana, del *Libre de les dones* o *Carro de las Donas*.

Atando cabos podemos sacar ya algunas conclusiones sobre la recepción de las obras de Eiximenis, aun antes de examinar lo que nos pueden deparar las bibliotecas.

Si la zona catalano-parlante concentra la mayor parte de las ediciones, pasada la raya de 1500 el movimiento se frena para desaparecer prácticamente en 1510,⁽⁷⁾ mientras se prolonga lánguidamente en Castilla hasta 1542.

La conclusión que se impone es que los editores, siempre alerta para lanzar al mercado los títulos más buscados, intuyeron cierta desafección que se perfila en los primeros años del XVI, con más fuerza en las tierras de habla catalana. Dicha desafección recayó con una intensidad particular en su obra política.

⁷.- La edición de la *Scala Dei* de 1523 es, *stricto sensu*, una edición "aberrante".

El público de Eiximenis en la Valencia de Vives

1. Recuerdo del panorama de la lectura en Valencia.

En el Renacimiento Valencia es, indudablemente, un foco cultural importante. Ya tuve ocasión de estudiar de manera detallada el fenómeno de la lectura en la ciudad.⁽⁸⁾ Llama la atención el interés general por el libro ya que ninguna capa social se queda francamente al margen del fenómeno. Hay diferencias enormes y lógicas entre las lecturas de un doctor en derecho y las de un tabernero, entre las densidades de lectores en una parroquia aristocrática y en una parroquia de artesanos y mercaderes. Cuantitativamente la inmensa mayoría de los títulos que vemos desfilar en los inventarios son libros "profesionales": de derecho, medicina, filosofía, teología, filología, etc. Pero los demás libros muestran la variedad de los gustos y manifiestan que los lectores tenían una personalidad a menudo bastante marcada y que no leían cualquier cosa sino lo que les interesaba de verdad. Si el desarrollo de la imprenta no multiplica de manera significativa el número de lectores permite, a los que saben leer, disponer de un abanico cada vez más amplio de títulos y, por lo tanto, les permite elegir sus libros con una gran libertad. Entonces ¿quién lee y quién no, a Eiximenis?

2. Eiximenis en bibliotecas y librerías.

Como era de suponer sus obras están presentes en todos los sectores de la sociedad, aunque con diferencias que señalaré más adelante. Figuran en ochenta y cuatro bibliotecas distintas, lo que hace de él un autor muy leído. A título de comparación durante el mismo período sólo he podido encontrar veinticuatro que contengan novelas de caballerías; y de éstas se editaron decenas de miles de volúmenes. Si a estos ochenta y cuatro lectores añadimos veintinueve compradores que intervienen en almonedas para adquirir libros de Eiximenis llegamos a un total de ciento trece personas interesadas en un momento u otro de su vida por sus obras. Es mucho, es considerable, sobre todo para un autor que no figura, ni muchísimo menos, en la lista de los "clásicos" de tal o cual profesión.

Aunque parezca un detalle meramente anecdótico, el fenómeno de compras en almonedas pone en evidencia la vitalidad del interés de

⁸.- Philippe BERGER (1987).

los lectores por el pensamiento o la espiritualidad de Eiximenis. En efecto, esta situación presenta circunstancias particulares que nos ayudan a determinar con mayor precisión la trayectoria de nuestro autor en el público valenciano.

El estudio pormenorizado del movimiento de compras demuestra que éste sufre una desaceleración evidente: entre 1487 y 1516 (o sea en treinta años) se presentan diecisiete compradores en almonedas frente a los doce que intervienen entre 1523 y 1557 (es decir en un lapso de treinta y cinco años). Entre las dos épocas media un período de once años sin compras pero marcado por las Germanías.

Ahora bien tal afán por hacerse con los libros del franciscano en las subastas tropieza con un dato aparentemente contradictorio. Al repasar cuidadosamente las existencias de ocho librerías valencianas entre 1490 y 1583 (9) no encontré más que tres títulos que pudieran atribuirse y, con algunos reparos, a Eiximenis. Entre los varios miles de volúmenes puestos a la venta por esos profesionales aparecen una *Natura angelica*, una *Doctrina compendiosa*, y un *Carro de las Donas*. La *Natura angelica* figura entre los libros de Arnau de Busaran (inventario de 1508) que no posee ninguno más de Eiximenis y sí varios de Ramon Llull también autor de un trabajo que lleva el mismo título.(10) En cuanto a la *Doctrina compendiosa*, cuya paternidad sigue discutida, la encuentro en el puesto de Juan López, librero pobre que muere en 1557 y que proponía a su clientela algunos libros de segunda mano.(11) Por fin, *El carro de las donas* se halla en la tienda del famoso Timoneda en 1583. Pero, al fin y al cabo, qué son tres libros frente a miles y miles de tomos ofrecidos a unos clientes cuyos gustos eran la preocupación diaria de los librerías. En muchos casos éstos tienen dos o tres ejemplares de cada título; para Eiximenis no ocurre nada parecido.

⁹.- Estos ocho librerías son:

- Johan Rix de Cura (inventario de 1490).
- Antoni Cortes (inventario de 1492).
- Arnau de Busaran (inventario de 1508).
- Mateo de Montagut (inventario de 1511).
- Galcerán Dalmau (inventario de 1523).
- Cristóbal Cofman (inventario de 1530).
- Juan López (inventario de 1557).
- Juan Timoneda (inventario de 1583).

¹⁰.- Martí de RIQUER (1964) menciona (I, p. 297) entre las obras de Ramón Llull el *Libre dels angels*.

¹¹.- Philippe BERGER (1980).

Tanto la presencia persistente en las almonedas como la ausencia casi absoluta en las librerías obligan a reflexionar sobre el alcance del impacto de la obra de Eiximenis que aparece a la vez como un autor buscado, ya que no deja indiferentes a los lectores, y como un autor que no merece la atención de los libreros, y esto de una manera consciente y pertinaz. No es descabellado aventurar que salvo alguno que otro título (concretamente el *Libre dels angels* y la *Scala Dei*), la mayoría de las ediciones del escritor franciscano se vendieron bastante bien, ya que nos consta que no se pudren en las tiendas, aunque lo hicieron probablemente sin demasiada prisa y, una vez agotadas, la demanda no fue suficientemente insistente como para aconsejar a los editores probar otra vez fortuna. Así se explicaría la permanencia de Eiximenis en las bibliotecas particulares y su ausencia en las librerías.

¿Quiénes son, pues, esos lectores tan fieles?

3. Sociología de los lectores de Eiximenis

El reparto de los lectores según su pertenencia a tal o cual grupo social es muy aleccionador.

Llama poderosamente la atención la falta de interés de médicos y juristas por el franciscano. Sólo dos médicos, cinco notarios y un doctor en leyes se dignan tener en sus estanterías algunas obras de Eiximenis, presente en apenas el 7% de las bibliotecas de miembros de las llamadas "profesiones liberales".⁽¹²⁾ El 9,16% de los artesanos lectores posee algún libro de Eiximenis;⁽¹³⁾ en el clero esta cifra es algo superior y llega justo al 10%.⁽¹⁴⁾

Nos quedan entonces dos grupos que se destacan claramente de los anteriores. Entre los mercaderes y profesionales afines que disponen de una biblioteca, el 13,6% lee a Eiximenis.⁽¹⁵⁾ Pero los "fanáticos" del franciscano se reclutan entre los lectores de la nobleza. Treinta

¹².- Tengo fichadas ciento once bibliotecas de médicos y juristas.

¹³.- Dada la estrechez de la muestra he considerado que los lectores cuya profesión nos quedaba desconocida podían incluirse en el grupo de los artesanos. En total once de ellos (incluyendo a dos viudas) tienen libros de Eiximenis dentro de los ciento veinte que tienen una biblioteca.

¹⁴.- Quince miembros del clero, casi todos sacerdotes (salvo una monja y un profesor de Sagrada Escritura) poseen obras de Eiximenis. Tengo fichadas ciento cincuenta bibliotecas para este grupo.

¹⁵.- Doce miembros de este grupo tienen obras de Eiximenis sobre un total de ochenta y ocho que poseen una biblioteca.

hombres y siete mujeres del estamento aristocrático guardan alguna obra de nuestro autor en su casa. En relación con el resto de los lectores de su propio grupo son, pues, 33,7% y 12,28% respectivamente los que se interesan por Eiximenis.

Esta primera ojeada deja bien patente algo que no era más que una simple hipótesis, a saber que Eiximenis no era un autor muy de la devoción de los círculos intelectuales. Juristas y médicos (éstos todavía más) lo ignoran; los clérigos, quizás por confluencia de preocupaciones religiosas, le manifiestan alguna consideración. Eiximenis se impone, pues, como el pensador de los no-doctos y, entre éstos, principalmente de los que se consideran como implicados de una manera u otra en la gestión de la sociedad, es decir mercaderes y nobles.

4. Contenido eiximeniano de las bibliotecas.

Son ciento cuarenta y tres volúmenes de nuestro autor en las distintas bibliotecas.¹⁶ Como es lógico una mayoría abrumadora corresponde a títulos que fueron editados. De los ciento veintidós volúmenes identificados con una precisión suficiente ciento trece (el 92,6%) pertenecen a libros que salieron de las distintas prensas españolas de la época. Los libros que no se imprimieron, como el *Cercapou*, *El segon* o *El terç del chrestia*, alcanzan entre todos la cifra modestísima de nueve ejemplares, incluyendo un volumen de *Sermons*. Esto nos da una idea de lo que hubiera sido el impacto real de Eiximenis si la imprenta no se hubiera apoderado del resto de su obra.

El dotzen del chrestia es, sin lugar a dudas, la obra más representativa de Eiximenis en las bibliotecas valencianas. Si hacemos entrar en la cuenta los cuatro ejemplares del *Regiment de la cosa pública* (que es una parte de *El dotzen*) llegamos a veintinueve volúmenes perfectamente identificados del famoso tratado político. Pero en realidad son mucho más teniendo en cuenta que esta misma obra ha de figurar forzosamente (es estadísticamente casi obligatorio) entre los doce cuerpos registrados por los notarios con un escueto *Lo chrestia* y los nueve ejemplares que los mismos notarios atribuyen explícitamente a Eiximenis sin darnos el menor indicio sobre su título. De esos veintinueve volúmenes de *El dotzen*, dieciocho (es decir el 62%) pertenecen a miembros de la nobleza. Cinco mercaderes también lo tienen, con lo cual

¹⁶.- No entran en esta cifra los tres volúmenes encontrados en las existencias de los libreros.

se ve confirmado el apego de estos dos grupos sociales al pensamiento político de nuestro franciscano.

El primer del christià, que trata de los fundamentos de la religión (ley natural, ley de gracia, revelación) se encuentra en veintitrés bibliotecas. Si la nobleza sigue siendo la clase más interesada con once volúmenes (47,8%), no hay más que dos mercaderes atraídos por este tipo de especulaciones que, al contrario, despiertan la curiosidad de cuatro sacerdotes y tres juristas. Se me objetará que se trata de cifras muy pequeñas y que, por lo tanto, su interpretación es arriesgada. Es verdad, pero no deja de sorprender (por muy frágil que sea el dato) la coincidencia, por una parte, de una mayor concentración de los dos grupos más implicados en la gestión de la sociedad local, alrededor del polo político y, por otra parte, de la manifestación del grupo más intelectual alrededor de una obra de corte más especulativo.

El *Libre dels angels* llega también a veintitrés ejemplares, como *El primer del chrestià*. Su difusión entre los valencianos es bastante curiosa. La nobleza se alza otra vez con el trofeo copando once ejemplares, seguida por los trabajadores manuales que poseen seis volúmenes, es decir, el doble de los que figuran en bibliotecas eclesiásticas. Tal distribución corresponde bastante bien a lo que se podía esperar de una obra que entra indiscutiblemente en el género de la devoción popular. Esto se ve confirmado por dos particularidades. Por una parte el *Libre dels angels* es una lectura femenina. Seis mujeres (cuatro nobles y dos viudas del grupo de las profesiones manuales) lo tienen en su biblioteca. No es la única obra de Eiximenis claramente del gusto de este público específico. Por otra parte, este mismo libro es de los más buscados; el *Libre dels angels* se vende muy bien en las almonedas. De los veintitrés ejemplares, nueve (casi el 40%) son objeto de una compra en una subasta.

Entre las obras más representadas nos queda por estudiar el caso del *Libre de les dones*. Sus veintiún volúmenes están repartidos también de manera bastante instructiva. No lo he visto en manos del clero, y sólo un médico lo tiene, nueva manifestación del desinterés casi militante de los intelectuales. A la inversa, nobles, comerciantes e incluso trabajadores manuales no lo desdeñan. Lo tienen catorce aristócratas, cuatro mercaderes y dos artesanos. El estatuto muy concreto de la mitad de la humanidad, que es lo que contempla esta obra, interesa a los que se sienten responsables de la organización de la vida colectiva. Como era de esperar, también es una lectura femenina: tres mujeres nobles y dos viudas del estado llano lo guardan en casa. Pero, y en esto se distingue del *Libre dels angels*, sale muy poco en las subastas.

Paso ahora a examinar el caso de los libros de Eiximenis cuyo número, en la muestra que manejo, es inferior a diez ejemplares.

El *Pastorale*, en latín, editado en 1495 aparece cinco veces. Lo poseen "naturalmente" cuatro sacerdotes y, curiosamente, la viuda de un notario. Dos de los volúmenes siendo anteriores a 1495 son forzosamente manuscritos. La fecha más tardía del *Pastorale* en un inventario es 1529, lo que hace de él uno de los libros menos cotizados de nuestro autor.

Más sorprendentemente es el caso de la *Scala Dei* o *Tractat de contemplació*. Como lo insinúa el título es un tratado de espiritualidad. Su éxito duradero es indiscutible ya que se editó tres veces en Barcelona (1494, 1501, 1523). Sin embargo está muy pobremente representado en las bibliotecas valencianas: sólo siete veces pero en todos los niveles de la sociedad. Además aparece en cinco casos, entre 1505 y 1543, en una almoneda, lo que confirma que tiene clientes potenciales. ¿Cómo explicar este desfase entre un interés evidente, ratificado por tres ediciones sucesivas, y una representación obviamente infravalorada en las bibliotecas particulares? La única explicación que se me ocurre de momento es invocar lagunas de los inventarios. Estos se hacen siempre con un objetivo esencialmente económico, es decir que lo que interesa a los herederos, y lo que recoge el notario, son los objetos que se supone ofrecen algún valor crematístico.

Los libros de Eiximenis más a menudo citados son, curiosa o lógicamente, los más voluminosos, aunque hayan sido editados una sola vez como ocurre con *El primer y El dotzen del christià* o el *Libre de les dones*. Estos tres títulos corresponden respectivamente a tomos en folio de doscientas, doscientas ocho y doscientas ochenta hojas, cuando la *Scala Dei*, de tamaño cuarto, sólo tiene, en sus tres ediciones sucesivas, ciento treinta, ciento veintidós y noventa y ocho hojas, apareciendo así como un objeto de muy poco valor comercial. De hecho en las almonedas su valor ronda un sueldo por ejemplar, mientras el *Libre de les dones* vale tres veces más, *El dotzen* vale en un caso once sueldos y en otro veintitrés y *El primer* de ocho a veintitrés sueldos. Esta explicación de la presencia muy discreta de la *Scala Dei* puede parecer demasiado prosaica, pero no la creo disparatada.

Resulta todavía más arriesgado pretender interpretar con un mínimo de seriedad la actitud de los lectores valencianos frente a la *Vita Christi* de Eiximenis. Figuran sólo cuatro ejemplares de esta obra en las bibliotecas. No sería honesto invocar aquí el tamaño reducido y el precio bajo: se trata de un "tomazo" de trescientas ochenta y ocho hojas tamaño folio y se vende por veintitrés sueldos en una almoneda de 1489. Pero intervienen dos circunstancias que no se daban en el caso de la *Scala Dei*. Primero, no hay edición en catalán para la época que nos interesa,

lo cual se ve corroborado por el hecho de que de los cuatro libros mencionados en los inventarios tres son manuscritos y del cuarto no se nos dice tajantemente que sea un volumen impreso. Por otra parte, no sabemos qué proporción de las numerosas *Vita Christi* que figuran, anónimas, en las bibliotecas valencianas podría atribuirse a Eiximenis.

Tenemos ya bastantes elementos para aventurar un primer balance.

Primero queda demostrado que Eiximenis fue un autor muy leído, mayormente teniendo en cuenta que muchos volúmenes, en particular para las obras de tamaño cuarto e inferior, no se registraron debidamente en los inventarios.

Luego podemos afirmar que la mayoría de los lectores seleccionaron conscientemente qué libro de Eiximenis les interesaba. La presencia de tal o cual título en tal o cual biblioteca no tiene nada de aleatorio. Esta hipótesis parece particularmente válida en cuanto a su obra política. Otro indicio del carácter nada azaroso de la posesión de libros de nuestro autor lo encontramos en la posibilidad de detectar preferencias en el grupo tan específico de las lectoras.

Por fin, es cierto que tanto su pensamiento político como sus tratados religiosos interesaron al público y que ningún sector de su obra quedó marginado, aunque si la edición o no edición de sus distintos trabajos crearon distorsiones lógicas en la difusión del conjunto de su producción.

5. Datos cronológicos.

No he abordado aún un punto capital para la valoración de la influencia de Eiximenis en Valencia: es el aspecto cronológico.

La presencia de sus obras en las bibliotecas sigue una curva bastante lógica.

Entre 1474 y 1485 doce lectores, sin ningún artesano entre ellos pero sí con un médico y un notario, poseen dieciséis volúmenes de Eiximenis. La media por biblioteca es de 1,3 volúmenes. La barrera de acceso a las obras de nuestro autor es seguramente de tipo económica (ya que entonces no circulan más que dos ediciones eiximenianas: *El primer* y *El dotzen del chrestia*, de aparición muy reciente (1483, 1484);

concretamente a lo menos catorce de esos dieciséis volúmenes son manuscritos.⁽¹⁷⁾

A partir de 1486 el panorama cambia de manera radical. Hasta 1520 inclusive los documentos recogen los nombres de cuarenta y cuatro lectores que poseen ochenta y dos volúmenes de Eiximenis. Así la media asciende a 1,8 volúmenes. Es un aumento considerable, marcado por la aparición apreciable del sector sociológico del comercio y de la artesanía, la ausencia de los médicos y el dominio absoluto de la nobleza que reúne por sí sola a veinte de los cuarenta y cuatro lectores. Esta auténtica explosión en la difusión de la obra eiximeniana es el resultado obvio de la llegada sobre el mercado de la mayoría de las ediciones que salen precisamente durante los años que van de 1483 a 1510.

Los años que siguen inmediatamente a las Germanías (1521-1525) se caracterizan por una contradicción. Por una parte la presencia de doce lectores en un lapso de tiempo muy corto muestra una influencia todavía muy fuerte. Es, sin la menor duda, el punto álgido en cuanto a concentración de lectores (con el quinquenio 1485-1490, que ofrece un bloque de trece lectores). Pero por otra parte, los dieciocho libros de Eiximenis que poseen hacen bajar a 1,5 volúmenes la media de cada biblioteca.

De 1526 a 1545 se mantiene esta media, pero lo que disminuye de manera drástica es el número de lectores. En veinte años no hay más que diez lectores, que se concentran en la nobleza y el clero, con cinco y tres representantes respectivamente.

Los años que van de 1546 a 1560 marcan la desaparición definitiva del prestigio de Eiximenis. En quince años sólo aparecen seis lectores, desparramados entre artesanos, mercaderes y nobles, y se reparten ocho libros, es decir 1,3 por cabeza.

A partir de entonces la influencia de Eiximenis se reduce, pues, a una obra dispersa, sin ningún significado ni sociológico ni ideológico. La desafección que sufre el que fuera, a finales del siglo XIV, el mentor de la Valencia burguesa en pleno auge, es un fiel reflejo de la derrota que sufrió la ciudad frente al bando aristocrático en las Germanías.

¹⁷.- En este primer período encuentro un ejemplar de *Lo primer* (editado en 1483) y otro de *Lo dotzen* (editado en 1484). No se nos precisa para ninguno de los dos si se trata de un impreso.

A modo de conclusión, quisiera esbozar un paralelo, quizás temerario, entre Eiximenis y Vives, o más bien entre la fortuna literaria del primero y la evolución intelectual del otro.

Luis Vives nace en 1492 y abandona para siempre su ciudad natal en 1509: Enrique González y González ha demostrado de manera meticulosa, en un libro extraordinariamente sugestivo,⁽¹⁸⁾ el paso progresivo de Vives de la escolástica al humanismo.

La juventud de Vives discurre en la época de mayor triunfo del pensamiento de Eiximenis: sus obras se editan, se venden, se leen y, a buen seguro, se comentan. Su impacto en la sociedad valenciana es considerable, tanto en la vertiente política como en la moral. Ahora bien, esta influencia pronto va a quedar barrida por una doble tormenta. La derrota de las Germanías dará al traste con la boga de las ideas políticas de Eiximenis considerado, cuando no como un autor subversivo, por lo menos como totalmente inadaptdo a la realidad política local. En cuanto a su producción religiosa, de cuño estrictamente medieval y escolástico, quedará prácticamente eliminada por las aportaciones del humanismo y de los grandes movimientos espirituales y místicos.

Vives dejará su patria con una mentalidad moldeada por maneras de ver y de pensar muy próximas a las expuestas por Eiximenis en sus obras. El contacto con los humanistas de París, Lovaina, Inglaterra y, sobre todo, con Erasmo lo llevará a abandonar la escolástica. Pero no perderá el interés por la organización de la vida en colectividad. A casi dos mil kilómetros de distancia de Valencia, Vives guarda todavía alguna huella de Eiximenis en su *De subventione pauperum* (Brujas, 1525) y, sobre todo, en sus *Commentaria ad libros De Civitate Dei*; san Agustín había sido en efecto uno de los inspiradores más directos de Eiximenis. En una zona de vida municipal tan densa y activa como la de Europa del Norte, Vives se siente perfectamente adaptado. No cabe duda de que la realidad valenciana (a la vez origen y reflejo del pensamiento eiximeniano) lo había preparado para vivir en Brujas.

Podemos decir que la trayectoria intelectual de Vives es, en cierto modo, un fiel exponente de la fortuna de Eiximenis en la Valencia del Renacimiento. Lejos de los embates que destrozaban la Valencia medieval Vives supo evolucionar, cosa que, por supuesto, Eiximenis no pudo hacer.

¹⁸.- Enrique GONZALEZ Y GONZALEZ (1987).

Bibliografía.

BERGER, Philippe, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1987.

-----, "Développement et évolution de la librairie à Valence à l'époque de la Renaissance", *Actes du premier colloque sur le Pays valencien à l'époque moderne*, Pau, Université de Pau, 1980, pp. 43-53.

GARCIA CARCEL, Ricardo, *Las Germanías de Valencia*, Barcelona, Edicions 62, 1975.

-----, "La cultura de los agermanados", *Primer congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia, Universidad de Valencia, 1976, Vol. III, pp. 143-151.

GONZALEZ Y GONZALEZ, Enrique, *Joan Lluís Vives, de la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat valenciana, 1987.

KRYNEN, Jacques, "Le pouvoir monarchique selon Francesch Eiximenis. Un aspect du *Regiment de princeps e de comunitats*", en *Annales de l'Université des sciences sociales de Toulouse*, Tome XXVII, 1979, pp. 339-366.

MARAVALL, José Antonio, "Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista en la obra de Eiximenis", en *VIIº congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Valencia, 1967, I, pp. 285-306.

RIBELLES COMIN, José, *Bibliografía de la lengua valenciana*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1929. Tomo Iº.

RIQUER, Martí de, *Historia de la literatura catalana*, Barcelona, Ariel, 1964, tomos Iº y IIº.

RUBIO VELA, Agustí, "Ideología burguesa i progrés material a la Valencia del trescents", *L'espill*, Valencia, nº 9, primavera 1981, pp. 11-38.

SERRANO Y MORALES, José, *Reseña histórica en forma de diccionario de las imprentas que han existido en el Reino de Valencia*, Valencia, 1898-1899.

**LA NUEVA INDUSTRIA DEL LIBRO MÉDICO Y EL
RENACER DEL HUMANISMO MÉDICO LATINO.**

Luis García Ballester

Quisiera plantear la presente conferencia en homenaje al P. Batllori dentro del marco de las relaciones intelectuales entre los territorios de la Corona de Aragón (concretamente Valencia) y el mundo italiano, especialmente del norte de Italia, entre los años finales del siglo XV e iniciales del XVI.(1) Y ello hacerlo centrándome en un campo de la vida intelectual apenas explorado por la investigación. Concretamente en el del proceso de transición y cambio que experimentó el soporte de información médica al pasar del manuscrito al impreso.(2) Un cambio que tuvo importantes repercusiones en la vida intelectual médica -y probablemente también en la de la propia práctica médica- a partir del último tercio del siglo XV en Italia y en sus áreas de influencia, que es tanto como decir Europa.(3) En efecto, prácticamente hasta la década de 1470, el impreso no hizo su aparición en los círculos

¹- El tema de la presente conferencia, así como los materiales de la misma, forman parte del material de trabajo que, en colaboración con Jon Arrizabalaga, llevamos a cabo conjuntamente. Véase, entre otros, J. ARRIZABALAGA, L. GARCIA BALLESTER, F. SALMON, "A propósito de las relaciones intelectuales entre la Corona de Aragón e Italia (1470-1520): los estudiantes de medicina valencianos en los estudios generales de Siena, Pisa, Ferrara y Padua", *Dynamis*, 9 (1989) 117-147.

²- Sobre el mundo del manuscrito universitario, véase L. J. BATAILLON, B. G. GUYOT, R.H. ROUSE (eds.), *La production du livre universitaire au Moyen Age. Exemplar et pecia*, Paris, 1991.

³- E. L. EISENSTEIN, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, 1983.

letrados médicos.(4) Se inició con ello un rápido proceso de transición del manuscrito al impreso. Me servirá de hilo conductor de esta conferencia, algunos datos y testimonios de la biografía y obra del médico humanista valenciano Francesc Argilagues (recientemente estudiado en colaboración con Jon Arrizabalaga), que escogió vivir en el norte de Italia y participar activamente en la aventura intelectual europea de la nueva industria del libro médico.(5) Ahora bien, antes de seguir adelante, me gustaría hacer una serie de precisiones relativas todas ellas a la persistencia del manuscrito y a su continuada importancia para la vida intelectual europea del momento que estamos considerando.

El que se diera, como digo, el inicio de una transición del manuscrito al impreso, no quiere decir que con ello el manuscrito desapareciera -o, incluso, que perdiera importancia- como vehículo de comunicación y de transmisión de contenidos médicos, desde los más doctrinales y abstractos propios de una medicina inserta en un elaborado sistema de filosofía natural, hasta la simple y cotidiana receta que se transmitía manuscrita, sea de forma más o menos individualizada, sea formando parte de colecciones; unas colecciones cuya difusión desbordaba el estricto campo profesional de los médicos. El público laico gustaba de este tipo de literatura médica, muchas veces, por su contenido, muy mezclada con elementos mágicos y empíricos y, en ocasiones, acompañada de los métodos de confección propios de una farmacia alquímica con un cierto grado de complicación. Es un tipo de literatura, toda ella sobre soporte manuscrito, la mayor parte de las veces en lengua romance (catalán, castellano en la España de la época). Es parte de esa literatura médica que en el mundo especializado de la historia de la ciencia, de la técnica y de la tecnología se conoce con el nombre alemán de "Fachliteratur", nada tenida en cuenta por los historiadores de la medicina y de la ciencia españoles, y totalmente por estudiar en nuestro país.(6) Aunque durante el periodo que estamos

4.- Para hacerse una idea bastante cabal del puesto del libro médico en la primitiva imprenta, pueden consultarse conjuntamente las dos obras siguientes: A.C. KLEBS, "Incunabula scientifica et medica", *Osiris*, 4 (1938) 1-359 (repr. como libro en Hildesheim, 1963), y M.B. STILLWELL, *The Awakening Interest in Science during the First Century of Printing, 1450-1550*, New York, 1970.

5.- Véase, J. ARRIZABALAGA, L. GARCIA BALLESTER, J.L. GIL, "Del manuscrito al primitivo impreso: la labor editora de Francesc Argilagues (fl. ca. 1470-1508) en el renacimiento médico italiano", *Asclepio*, 43 (1991) 3-49.

6.- El más reciente estudio sobre este tipo de literatura médica es, T. HUNT, *Popular Medicine in Thirteenth-Century England. Introduction and Texts*, Cambridge, 1990.

considerando, las cuestiones médicas se discutían especialmente en los círculos universitarios y las Escuelas de medicina, como parte de la institución universitaria, conocieron quizás su mayor expansión desde su creación en el primer tercio del siglo XIII,⁽⁷⁾ durante el siglo XV las cortes principescas aglutinaron importantes grupos de intelectuales (médicos entre ellos) y público laico interesado en cuestiones naturales y médicas.⁽⁸⁾ Fueron círculos que, junto con los universitarios, estimularon la vida intelectual europea y generaron doctrina. Parte de esas discusiones, o sus conclusiones, fue impresa, pero mucha otra circuló manuscrita y así ha quedado. No es preciso insistir en su importancia para la reconstrucción de la vida intelectual europea del momento. No cabe duda de que en el seno de esos círculos cortesanos se gozaba de una libertad intelectual menos constreñida por los dogmas o modas imperantes en los círculos académicos universitarios. Ello es especialmente evidente en aquellas corrientes o cuestiones que no gozaron, por razones que no son del caso en este momento, del beneplácito del *establishment* académico, o bien no tuvieron continuidad ni presencia en lo que se ha venido en llamar "revolución científica". Por limitarme sólo a un tipo de literatura con un importante contenido médico, citaré la llamada "literatura alquímica", que se fue construyendo con una vida intelectual propia desde el siglo XV en adelante (a lo más desde los años finales del siglo XIV). Las recientes y modélicas investigaciones de Michela Pereira⁽⁹⁾ sobre los escritos alquímicos pseudolulianos, ofreciéndonos por vez primera claves metodológicas e intelectuales para su estudio, nos han planteado desde la más rigurosa investigación la importancia de este tipo de literatura para la reconstrucción de la compleja vida intelectual europea de los siglos XV al XVII. Pese a que este movimiento de extraordinaria complejidad intelectual y que hizo gala de gran vitalidad, generó una importante cantidad de escritos, ninguno de ellos fue impreso en los primeros cincuenta años de la imprenta. Junto a este tipo de literatura médica y

⁷.- Véase la síntesis reciente de N. G. SIRAISSI, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, 1990.

⁸.- Véase, por ejemplo, el libro de J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2a. impresión, Leiden, 1991; aunque centrado en la historia del arte, es sugerente la lectura de J. STEPHENS, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change Before the Reformation*, London, 1990, pp. 57-107.

⁹.- M. PEREIRA, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, 1989.

filosófico-natural de carácter *underground*, toda una masa importante de producción médica académicamente respetable, circulaba también en forma manuscrita. Si hiciéramos un corte entre 1470 y 1525 (año este último en que se imprimieron por primera vez las ediciones griega y latina, respectivamente, de las obras médicas de Galeno y de Hipócrates, los puntales del galenismo, el paradigma médico imperante) y cuantificáramos el número total de manuscritos y de impresos médicos todavía existentes en las bibliotecas europeas y americanas, quedaríamos impresionados por la masa enorme de manuscritos que han permanecido a pesar de la presencia del libro impreso ya totalmente impuesto con una imprenta tecnológicamente bien lograda.¹⁰

Valga, pues, lo dicho sobre la fuerte vigencia del manuscrito coexistente con la imprenta, para ayudar a valorar en su justo punto la afirmación de que la vida intelectual médica experimentó con la aparición de la imprenta una aceleración en su dinamismo, que permitió no sólo afrontar con éxito importantes novedades intelectuales, sino replantear desde los nuevos supuestos (p. ej. el del humanismo filológico) viejos problemas o realizar nuevas lecturas de autores médicos clásicos, así como dotar de mayor visibilidad a temas y autores que circulaban en el seno de la comunidad médica con el soporte habitual del manuscrito. Veremos que, muy probablemente, también la propia práctica médica no escapó a esa influencia. Obviamente tales cambios planteaban la necesidad de una demanda, de un mercado que hiciera posible, y por otra parte rentable, el lanzamiento de una masa de información que, de otro modo, hubiera corrido el riesgo de quedar almacenada y sin circulación. No voy a afrontar la dimensión económica de lo que el primer mercado del libro médico significó. No estoy preparado para ello. Me limitaré a señalar algunos de los elementos de ese mercado del libro médico, que hizo posible el éxito de la aplicación al campo médico del invento de Gutemberg. Por otra parte, la introducción de la imprenta en un campo como el de la medicina, atractivo económicamente e intelectualmente complejo, planteó una serie de exigencias que provocaron, a su vez, una serie de novedades. Me limitaré a señalar algunas de ellas.

La primera que quisiera someter a su consideración, tuvo lugar en el campo de la sociología médica de la época. La más llamativa, quizás, de todas ellas fue la ampliación del mercado de trabajo que se ofertaba a los nuevos profesionales de la medicina que la institución universitaria iba lanzando a la vida social activa. Fue una nueva frontera,

¹⁰.- V. NUTTON, *John Caius and the Manuscripts of Galen*, Cambridge, 1987.

tanto económica como intelectual, que surgió en el horizonte vital de los médicos educados en las nuevas técnicas del humanismo filológico. En una palabra, se amplió el horizonte profesional de la medicina dando lugar a la aparición de una nueva profesión, hasta entonces desconocida en Europa: la de editor de textos médicos.⁽¹¹⁾

El nuevo oficio demandaba no sólo experiencia en el campo de la paleografía y de la nueva filología, sino también una formación profesional previa en el área específica del saber que el editor cultivaba (en nuestro caso, la medicina tanto en su dimensión doctrinal como en el de la práctica diaria), así como una actitud personal de entrega paciente y rigurosa al desentrañamiento de los textos cuya edición se preparaba. Con la autoridad que le investía su formación universitaria, el editor garantizaba la calidad del producto final.

"En este oficio se requieren a mi entender" -insistía Argilagues- "dos cosas ante todo: laboriosidad y preparación intelectual. La falta de una de estas dos cualidades hace que veamos un día sí y otro también ineptitudes y extravagancias en los libros impresos".⁽¹²⁾

Ahora bien, en el campo de la medicina no bastaba con esto. La buena formación universitaria solía reforzarla el editor con la experiencia clínica; ésta era más estimada si iba acompañada de prestigio y éxito social. Todo ello formaba parte del buen reclamo publicitario de la empresa y se ofrecía al inversor o inversores como garantía de unos buscados beneficios a la inversión hecha.

El complejo mundo de los primeros impresores estuvo marcado desde sus inicios por la dureza de un negocio nuevo, en condiciones muy precarias desde todos los puntos de vista, y en el marco de un mercado

¹¹.- Aunque la figura que se estudia (Tomás Linacre) es de una generación posterior a la de Francesc Argilagues, nuestro hilo conductor, puede consultarse con fruto la colección de trabajos editados por F. MADDISON, M. PELLING, Ch. WEBSTER (eds.), *Essays on the Life and Work of Thomas Linacre, c. 1460-1524*, Oxford, 1977.

¹².- "In hoc enim officio duo quam maxime necessaria esse arbitratus sum: diligentiam scilicet et intelligentiam. Quorum altero deficiente, ineptias et delyramenta in libris impressis quotidie est videre". Prólogo al *Conciliator*. Véase J. ARRIZABALAGA *et al.*, "Del manuscrito al primitivo impreso...", Apéndice 3, p. 48.

sin escrúpulos, en el que la ganancia era el valor prioritario. El propio Argilgues no oculta esta circunstancia:

"No me gustaría" -- dice, saliendo al paso de posibles suspicacias contra su presencia en el nuevo negocio-- que creyerais que deseo introducirme en este terreno sólo para hacer dinero".⁽¹³⁾

La dinámica de una fuerte competencia generada entre quienes pugnaban por vender el producto de su trabajo a un público universitario cada vez más exigente, no fue ajena a la aparición de la figura del editor, un colaborador con quien el impresor tenía que contar cuando se proponía imprimir una obra de cualquier autor no vivo o directamente accesible.

Esta colaboración estuvo llena de tensiones. Era responsabilidad del editor, por una parte, fijar un texto no sólo depurado desde el punto de vista filológico, sino también ajustado al original y coherente con su contenido; por otra, cuidar su presentación mediante la aplicación de criterios también rigurosos y profesionales (ordenación lógica de las *quaestiones* o problemas médicos tratados, inclusión o exclusión de textos, incorporación de tablas, índices y sumarios, entre otras cosas), todos ellos tendentes a facilitar al usuario el manejo de la obra. El editor cumplía, además, con la tarea de asesoramiento al impresor ofertándole material de obras médicas susceptibles de edición y que aunasen, a la vez, garantía de buena venta en el mercado con interés doctrinal, no descartándose el riesgo de introducir novedades en un mundo tan tradicional y conservador como el médico. La responsabilidad del editor exigía, entre otras cosas, tiempo y paciencia. Por limitarnos sólo al trabajo de fijación de un texto fiable del autor médico cuya obra u obras se iban a imprimir, había que buscar los manuscritos y colacionarlos, discutir con colegas una variante problemática o una interpolación que distorsionaba un buscado texto original, a menudo alterado tras siglos de transmisión manuscrita. El trabajo se multiplicaba en el caso de los antidotarios, tratados de terapéutica medicamentosa o manuales de técnica apotecaria. Esta última literatura, que gozaba de un amplio y seguro mercado, fue especialmente maltratada en la primera imprenta.

¹³.- "Neque tantum lucri gratia hanc provinciam (la de la imprenta) suscepisse putetis velim, sed ut desiderio satisfacerem meo". *Ibidem*.

No es extraño, pues, el choque frontal de editores cuidadosos con "la rapidez y las prisas de los impresores",⁽¹⁴⁾ según palabras de Argilagues, uno de los primeros editores de manuales médicos universitarios en Venecia. Tan agobiante llegaba a ser la presión sobre el editor, que el mismo Argilagues llegó a proponerse "no tratar para nada con impresores",⁽¹⁵⁾ pese a la admiración, incluso seducción, que le producía la nueva tecnología y su probado entusiasmo por el trabajo de editor, aparte de las ganancias que ello le reportaba. A ello se sumaba, en ocasiones, la manipulación unilateral de los resultados del trabajo del editor por parte de los impresores, que "acostumbran a alterar y cambiar casi siempre todo cuanto reciben corregido".⁽¹⁶⁾ No se recató Argilagues en las críticas y en señalar el mal que provocaban en disciplina tan sensible socialmente como la medicina:

"Los días de atrás" -nos confiesa- "he estado desocupado del ejercicio de la medicina práctica con enfermos, y me he dedicado más bien (al estudio). En estas circunstancias cayó en mis manos...una obra... de Hipócrates...Al leerla con detenimiento advertí tantas erratas de imprenta que la mayor parte de los pasajes quedaban más bien viciados y deteriorados que corregidos. De allí no se podía extraer ningún sentido ni opinión. Y esto es fácil de ver no sólo en esta obra impresa; también en los libros copiados a mano puede advertirlo claramente todo el mundo. Así, muy dolido, no pude menos de admirarme del descuido de las personas de hoy".⁽¹⁷⁾

¹⁴.- "impressorum... celeritati ac festinantie", Prólogo a su edición de la *Articella*, Venecia, 1483. Véase, J. ARRIZABALAGA *et al.*, "Del manuscrito al primitivo impreso...", Apéndice 1, pp. 31 y 34.

¹⁵.- "mihi consuluissem nihil negotii cum impressoribus habere", *ibidem*, pp. 30 y 33.

¹⁶.- "Et ipsi (los impresores) ea que emendata acceperunt plerumque mutare ac invertere soleant". *Ibidem*, pp. 30 y 33.

¹⁷.- "Cum superioribus diebus a curis infirmorum vacarem et potius ei parti medicine incumberem quam theoreticam vocant, venit forte mihi ad manus Hippocratis...Cumque perlegissem, illud ita mendose impressum esse deprehendi, ut longe plura essent vitiosa et depravata quam emendata. Nullus certus sensus, nullaque sententia ex his elici poterat, neque solum id in hoc opere impresso facile est videre, sed in his libris qui penna scripti sunt unusquisque liquido percipere poterit. Quare, vehementer dolens, hominum nostri temporis incuriam non admirari

Evidentemente no era ajeno a todo ello la fuerte competencia comercial generada en el mundo de la imprenta por la rápida difusión y las constantes mejoras tecnológicas que experimentó el invento de Gutenberg. Recordemos que muchas veces el impresor corría con la financiación del proyecto, e incluso asumía las tareas de almacenamiento, distribución y venta de los ejemplares. Se trataba de empresas, en este periodo de la primera imprenta, de cuya precariedad económica no cabe duda a tenor de la corta vida media de la mayoría de los talleres de impresión.⁽¹⁸⁾

No fue ajeno a esta colisión de intereses entre el impresor-empresario y el editor-científico, el hecho de que el invento de la imprenta fuera percibido en sus inicios como un mero medio eficaz de acelerar y abaratar el proceso de copia de los manuscritos. Los primitivos impresores se limitaron, la inmensa mayoría de las veces, a reproducir las obras que durante siglos habían circulado en códices manuscritos, tal y como aparecían en ellos. En las primeras ediciones impresas únicamente un *incipit* indicaba el comienzo de la obra y un *explicit* su conclusión. A lo más se añadía un colofón. Sólo con el transcurso del tiempo hizo su aparición, a menudo esporádicamente, una nueva hoja inicial, la portada, que incluía el título de la obra y el nombre de su autor.

La mayoría de los impresos con contenido médico y/o filosófico-natural editados durante el periodo primitivo de la imprenta estuvo integrada por obras de autoridades griegas y medievales que habían circulado ampliamente bajo forma manuscrita. En este sentido, la revolucionaria tecnología se puso al servicio de un conservadurismo doctrinal. En el campo de la medicina, tal como ha hecho ver Arrizabalaga,⁽¹⁹⁾ el número de impresos firmados por autores contemporáneos fue escasamente apreciable hasta la década de 1490. En efecto, tomando como guía orientativa el repertorio de Margaret

non potui". *Ibid.*, pp. 29-30 y 33.

¹⁸.- R. HIRSCH, *Printing, Selling and Reading, 1450-1550*, 2a. ed., Wiesbaden, 1974.

¹⁹.- J. ARRIZABALAGA *et al.*, "Del manuscrito al primitivo impreso...", p. 11.

Stillwell,(20) podemos deducir lo siguiente: en primer lugar, ninguno de los seis escritos médicos impresos con anterioridad a 1470 fueron obras de autores contemporáneos; en segundo lugar, durante la década 1470-79, sólo 10 de 95 (escasamente un 10%) correspondieron a autores cuyas obras fueron impresas en vida; en tercer lugar, durante la década 1480-89, la cantidad de éstos aún fue menor: sólo 3 de 69 (no llegó al 5%); en cuarto lugar, durante la última década del siglo (1490-99), el número de éstos se disparó: pasó a 24 de 61 (un 39%).

Si nos fijamos en los contenidos de esos primeros libros médicos, el mercado pasó de una literatura médica de caracter muy práctico y dirigida a un amplio público no necesariamente médico, como los calendarios, almanaques o las enciclopedias de Rábano Mauro y de Plinio (*Historia naturalis*, 1469) (todos impresos antes de 1470, a final de los años 60), a una literatura médica crecientemente especializada, pero dominada por géneros médicos eminentemente prácticos como recetarios, manuales de sangría, trataditos de baños, antidotarios (el *Antidotarium Nicolai*, por ejemplo, es de 1471), herbarios, tratados de simples (la materia médica de Dioscórides se editó en 1478), manuales de confección de medicamentos (p. e. el famoso *Grabadin* de Johannes Mesue, 1471), regímenes de salud, *consilia* o series de casos clínicos donde se mostraba cómo se curaban enfermedades concretas en enfermos determinados, trataditos de peste, manuales de cirugía. Este fue el material dominante en la década de los años 70. Apenas si comenzaron a aparecer tímidamente los tratados de doctrina médica para un público universitario más exigente. Estos se limitaron prácticamente a los dos ejes sobre los que se deslizaba la enseñanza médica en todas las facultades de medicina europeas: por una parte, el *Canon* de Avicena (el tratado médico por excelencia con un libro primero sobre los fundamentos filosófico-naturales de la medicina, 1473) y la *Articella* (1476) o sus partes, con los pequeños textos de Hipócrates y de Galeno que conformaban parte de su estructura. Apenas la presencia de dos maestros de la primera gran escolástica médica (Arnau de Vilanova con su *Regimen sanitatis* y su tratadito sobre los venenos -dos obras con público médico y no médico asegurado- y Pietro d'Abano con su *Conciliator*, obra ésta, en cambio, de extraordinaria complejidad

²⁰.- M.B. STILWELL, *The Awakening Interest in Science during the First Century of Printing, 1450-1550*, pp. 83-172.

doctrinal y formal) y la persistencia de las enciclopedias del siglo XIII, esta vez representadas por el *Speculum* de Vicente de Beauvais con su amplio contenido médico. No es una casualidad que en esta década (1472) se editara de forma independiente el libro III del *Canon*, donde Avicena describe una a una las enfermedades. Material todo él, que el médico práctico podía consultar y usar inmediatamente para resolver los problemas prácticos que diariamente le planteaban los enfermos en su clínica y sobre los que debía emitir un juicio diagnóstico. Es evidente el tránsito de un mercado basado en la segura mercancía de inmediato consumo con obras, en general, de nula o escasa complejidad doctrinal, a otro en el que el contenido doctrinal se complica y el público destinatario es intelectualmente más exigente. Contra este pragmatismo reñido con la exigencia del médico científico, centrado fundamentalmente en la filología como instrumento de recuperación de rigor doctrinal, se rebelaron los nuevos editores que quisieron incorporar la nueva tecnología a la renovación de la medicina. Renovación, repito, que pasaba necesariamente por los criterios que definieron el humanismo filológico.

Indirectamente el trabajo de estos editores permitió un acceso más fiable del profesional médico al mundo doctrinal y práctico de la medicina. No sólo se sabía más sobre los tipos de fiebre existentes al disponer el profesional de más amplia información, sino que ese conocimiento era más fiable. Es más, la propia receta que tenía ante sí el médico poseedor de un antidotario bien editado, había pasado el tamiz de una cuidada revisión por parte de un médico bien entrenado doctrinal y profesionalmente. En una palabra, la propia relación médico-enfermo se hacia beneficiaria de un proceso -el de la imprenta médica- del que parecía, en principio, bastante alejada.

Es muy difícil medir y objetivar el beneficio de estos cambios en el campo concreto de la vida cotidiana médica, pero no cabe duda que el ciudadano de cualquiera de las comunidades de la Europa occidental que fuera asistido por médicos que leyeran y estudiaran, conforme fue llegando el final del asiglo XV y avanzando el XVI, se benefició de alguna forma de tales cambios. Cambios que fueron percibidos como una absoluta novedad por parte de quienes participaron en todo este proceso de una forma u otra. Y que fueron percibidos también como eficaces en el campo concreto de la práctica médica por los profesionales médicos de entonces. Naturalmente hablamos de una

eficacia en términos de percepción de la época; no en función de unos criterios generados por la medicina actual, que no interesan al hablar de lo que sucedió en la Europa de la transición de los siglos XV al XVI.

En 1483, nuestro médico valenciano autoexilado en la Italia del norte, Francesc Argilagues, que participó como protagonista del movimiento de la primera imprenta médica europea, fue plenamente consciente de ser contemporáneo activo de esas novedades que en el campo médico van desde el plano intelectual al de la vida cotidiana expresada en la relación médico-enfermo:

"Los hombres deben las mayores alabanzas al inventor de semejante industria, así como también a cuantos después de él la han desarrollado, cultivado y perfeccionado día tras día.

Todas estas personas han prestado con su trabajo tan gran servicio al género humano como no lo vieron igual los tiempos de nuestros antepasados. Así, se han ganado de parte de las generaciones futuras gloria inmortal y eterna, además de su alabanza.

Las gentes de nuestro tiempo pueden, en efecto, alegrarse extraordinariamente por haberse encontrado con una inmensa cantidad de libros, de la que carecieron nuestros antepasados y la época precedente".(21)

No dudó en calificar a la imprenta de "don de los dioses".(22) Recordemos que estas palabras eran dichas desde Venecia, auténtica atalaya entonces de la vida intelectual europea, a los diez años de haberse impreso por vez primera (1473) el *Canon* de Avicena, el manual

²¹.- "Cuius artis inventori maxime profecto laudes a mortalibus referri debent, necnon et aliis qui post eum magna cum cura et diligentia artem hanc auxerint, coluerint, perfectioremque in dies reddiderint.

Effererunt etenim hi viri hominum generi opera sua utilitatem tantam, quantam priscorum tempora nullam viderunt. Quo apud posteros immortalam eternamque gloriam pariter ac laudem consequi sunt.

Letari igitur mirum in modum possunt nostre etatis homines, quod in immensam librorum inciderint copiam qua maiores nostri et que hanc precessit etas caruerunt". Prólogo a la *Articella*, véase J. ARRIZABALAGA *et al.*; Apéndice 1, pp. 30 y 33-34.

²².- "hoc munus a diis collatum". *Ibidem*.

indiscutible de la medicina basada en la filosofía natural aristotélica, base del galenismo médico que dominaba toda la medicina académica europea del momento. En diez años, pues, la visibilidad del impreso médico entre la literatura médica manejada por los grupos médicos intelectuales fue tal, que era percibido como claramente dominante y como responsable de un proceso de cambio, no sólo cuantitativo sino cualitativo. Me explico. En efecto, no se trataba sólo de poner en circulación una inmensa cantidad de libros, *immensam librorum copiam*, de la que carecieron los médicos que les precedieron. La imprenta, de la mano del nuevo humanismo filológico que imponía una nueva lectura de Galeno o de Hipócrates por parte de ese nuevo profesional médico (el editor) a que hemos aludido, era susceptible de situar a la medicina europea en una nueva dimensión desconocida también para los médicos anteriores: la de los nuevos descubrimientos. No nos extrañemos, pues, de que entre 1483 y 1496, el mismo Argilagues también desde Venecia, teniendo en su punto de mira al propio Galeno, llevara su optimismo hasta escribir las siguientes palabras:

"no será imposible que aparezca alguien capaz de encontrar en dicho arte (la medicina) alguna cosa no descubierta por (Galeno) y que, por tanto, pueda decirse: 'Esto no lo llegó a ver Galeno', *hoc nondum vidit Galienus*".(23)

Argilagues perteneció, no lo olvidemos, a la generación de médicos humanistas instalados en el optimismo intelectual resultante del convencimiento de que las nuevas técnicas filológicas iban a provocar un nuevo renacimiento médico y un galenismo de nuevo cuño.

El valenciano Argilagues, a quien estamos utilizando como testigo e hilo conductor del presente ensayo por pertenecer a la élite intelectual protagonista de la primera imprenta médica, se dio cuenta cabal de otra novedad importante resultante de la introducción de la imprenta en el mercado intelectual del libro médico (y no sólo del libro médico), y que afectará a la organización misma del trabajo intelectual.

²³ - "non fore impossibile posse quem supervenire sibi invenientem in ea quod per eum non fuerit adinventum, ita ut possit sibi dici: 'hoc nondum vidit Galienus'". Prólogo al *Conciliator*, Venecia, 1483. Véase J. ARRIZABALAGA *et al.* "Del manuscrito al primitivo impreso...", Apéndice 3, pp. 48 y 49.

Nos referimos a la nueva concepción de biblioteca, que estaba a las puertas.

En efecto, en el Prólogo a su edición de una colección de escritos médicos hizo la siguiente verificación:

"Vemos, de hecho, que el volumen de libros ha crecido tanto *por el número de impresos*, que está siendo necesario llenar no sólo bibliotecas sino casas enteras".(24)

Es decir, el depósito y el acceso al libro médico (único soporte, junto con el manuscrito, de las ideas y, por tanto, de la vida intelectual, médica y científica), debido a la nueva realidad impuesta por la imprenta, planteaba unos problemas físicos que acabarían por exigir nuevas formas de organización, que evidentemente repercutieron en la propia dinámica de la vida intelectual abriendo nuevas perspectivas desconocidas hasta entonces en la sociedad europea culta. Estaba naciendo una nueva concepción de biblioteca, que en España inició en Sevilla Hernando Colón y que culminarían sus discípulos bastantes años después con la Biblioteca de El Escorial.

He venido utilizando al médico valenciano Francesc Argilagues como testigo de las novedades mencionadas y como protagonista de uno de los acontecimientos tecnológicos más decisivos para la vida intelectual europea. El perfil intelectual de Francesc Argilagues fue el típico de un médico de la segunda mitad del siglo XV, formado en el seno de las dinámicas facultades de medicina del norte de Italia en el periodo inmediatamente anterior a la irrupción en ellas del movimiento intelectual conocido como humanismo griego o helenismo, pero inmerso en el amplio movimiento del llamado humanismo filológico latino. Dos tendencias del humanismo que basó, como ya he dicho, su programa de reforma de la medicina sobre el rigor de la nueva ciencia filológica.(25) Para unos, la reforma pasaba necesariamente por el

²⁴.- "Videmus etenim eam impressorum numero in tantum excrevisse, ut iam necesse sit non modo bibliotecas verum etiam et domos implere". Prólogo a la *Articella*, véase J. ARRIZABALAGA *et al.*, Apéndice 1, pp. 30 y 33.

²⁵.- Puede verse la mencionada síntesis de N. SIRAJI, *Medieval and early Renaissance Medicine*, pp. 187-193, y la colección de artículos dedicados al estudio de la obra de Tomás Linacre, citada en la nota 11.

meridiano de la recuperación de la tradición griega mediante la aplicación de las técnicas de la filología griega (pensemos en los primeros núcleos en torno a médicos como Niccolo Leonicensis); para los otros, a los que perteneció nuestro Argilagues, esa reforma había que centrarla en la recuperación de una tradición médica latina recreada en la Europa de la transición de los siglos XIII al XIV en las facultades de medicina de una ya bien asentada universidad, institución genuinamente europea y latina. Una tradición médica latina, que hundía sus raíces en la propia Roma clásica. No es una casualidad que los libros de medicina de Celso se editen en una fecha tan temprana como 1478, apenas 30 años de su redescubrimiento, al año siguiente del doctorado de Argilagues en Pisa, y que esta edición se haga en la Florencia de Lorenzo de Medici, frecuentada por Pierleone, médico de cámara del príncipe florentino y maestro admirado de Argilagues.

Argilagues formó parte del grupo de estudiantes valencianos pertenecientes a una burguesía bien asentada económicamente que, en torno a 1470, se trasladó a los estudios universitarios del norte de Italia (Bologna, Siena, Pisa, Padua, Ferrara) para cursar estudios de medicina.⁽²⁶⁾ Fue compañero de estudios de dos paisanos suyos bien conocidos éstos, Jeroni y Gaspar Torrella. Inició sus estudios de medicina en la universidad de Siena. A partir del curso 1473-74, se trasladó al Estudio de Pisa, donde continuó su formación hasta la obtención de su doctorado en artes y medicina el 11 de agosto de 1477. Todo parece indicar, tal como sugiere Jon Arrizabalaga, que su marcha de Siena a Pisa, lo mismo que la de sus compañeros y paisanos los hermanos Torrella, estuvo relacionada con la decisión que Alejandro Sermonetta, uno de sus profesores de medicina en Siena, había tomado hacia las mismas fechas, de aceptar la oferta del Estudio que Lorenzo de Medici acababa de reabrir en Pisa y hacerse cargo de una de las dos cátedras ordinarias de medicina teórica con las que su facultad de medicina había sido inicialmente dotada. Allí tendría como profesor también a Pierleone da Spoleto, con el que llegó a tener, como ya hemos dicho, especial relación. Una relación que -de acuerdo con Arrizabalaga-, creemos que no fue ajena al fervor que Argilagues mostró por la obra

²⁶. - Para la reconstrucción de la biografía de Argilagues y la presencia de estudiantes valencianos en los estudios del norte de Italia, véanse los dos artículos citados de J. ARRIZABALAGA *et al.*

médica de Arnau de Vilanova, que habría que enmarcar, creemos, en el movimiento del humanismo médico latino antes mencionado.

Poco después de su doctorado lo encontramos en Florencia donde se preocupó de copiar para sí dos escritos médicos de Pierleone, su antiguo profesor, que era médico de cámara de Lorenzo el Magnífico y uno de los miembros más destacados del círculo neoplatónico de Marsilio Ficino. Quizás se debiera a la influencia de Pierleone, como ya he dicho, el innegable interés que Argilagues mostró por la obra médica de Arnau de Vilanova. En efecto, sabemos que Pierleone copió obras de Ramon Llull y de Arnau de Vilanova, durante su época de estudiante en París, en torno a 1420. Nuestro joven médico valenciano debió abandonar Pisa a mediados de 1479. Con toda probabilidad pasó luego a Padua por su vinculación con su maestro Sermonetta. ¿Arrancó de aquí su evidente fervor por Pietro d'Abano, el maestro paduano contemporáneo de Arnau de Vilanova? No lo sabemos. Pero a Francesc Argilagues se debe la más cuidada edición que se hizo de su *Conciliator*, el complejo e importante tratado de aristotelismo médico que Pietro d'Abano concluyó en los años iniciales del siglo XIV (1303), y decisivo testigo del importante eje intelectual París-Padua.⁽²⁷⁾ De aquí marchó a establecerse en Venecia donde sabemos que residía en 1483. Su pista nos desaparece en 1508. Por él mismo sabemos que gozó de prestigio profesional en los círculos de la corte veneciana.

Por las pocas noticias que poseemos, probablemente desde su época de estudiante estuvo relacionado con el mundo de los medios de comunicación trabajando como copista de obras médicas, bien a sueldo de médicos prestigiosos o vinculado a algún *scriptorium*, institución ésta que en la etapa de transición a la imprenta siguió manteniendo una febril actividad. Ambos -médicos con posibles y *scriptoria*- contrataban a estudiantes de medicina y a jóvenes postgraduados para transcribir obras médicas con cuyo argot estaban familiarizados. Recordemos, no obstante, cómo denunció Argilagues el descuido con que también se trabajaba el manuscrito.⁽²⁸⁾

²⁷.- N.G. SIRAI, "Pietro d'Abano and Taddeo Alderotti: Two Models of Medical Culture", *Medioevo*, 11 (1985) 139-162, especialmente pp. 150 y ss.

²⁸.- Véanse sus palabras al final de la nota 17: "sed in his libris qui penna scripti sunt".

Como ya he dicho, el hecho de que Argilagues continuara la copia de obras médicas de Arnau, junto a la abundancia de obras médicas y espirituales de éste, copiadas personalmente por Pierleone y conservadas en su biblioteca (parte de la cual figura hoy en los fondos de la Vaticana),(29) bien pudo ser la expresión de un "revival" arnaldiano en concretos círculos intelectuales italianos de la época. Movimiento, por lo demás, muy acorde con la admiración por los grandes hitos de la tradición clásica latina, tanto cultural como médica, (recordemos la edición de Celso, tan cercana a Argilagues o la admiración de éste por Cicerón) y concretamente por la de los maestros de la escolástica que escribieron en latín, Pietro d'Abano y Arnau de Vilanova, entre otros. Ofrecer cuidadas ediciones de la extensa producción médica de esos maestros, era perfectamente lógico en quienes, como Argilagues, no ocultaron su predilección por el latín como vehículo de comunicación e indagación del saber médico. Copiar sus obras médicas, como hizo Argilagues con muchas de las de Arnau, fue algo perfectamente coherente con este ideario que estamos comentando. Un ideario que estuvo al servicio de las clases dirigentes de las ciudades y estados italianos donde la ciencia y la medicina fue adquiriendo al mismo tiempo una dimensión pública, al igual que el arte, en el seno de un conjunto de valores que hundían sus raíces en las fuentes clásicas.(30)

Este movimiento de recuperación de la tradición médica latina en el seno del humanismo, está todavía muy necesitado de estudio,(31) pero lo que sí es claro es que dio lugar a fuertes polémicas, a partir de los años ochenta, entre los intelectuales de la época partidarios del latín y quienes consideraban el griego y su tradición como clave de la necesaria renovación. Dejemos aparte otras polémicas que la nueva

²⁹.- Véanse, L. DOREZ, "Recherches sur la bibliothèque du Pier Leoni, médecin de Laurent de Médicis", *Rev. des Biblioth.*, 4 (1894) 73-83; 7 (1897) 81-106; y el moderno acercamiento de J. RUYSSCHAERT, "Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent le Magnifique", *Bull. Class. Lett.* (Bruxelles, Ac. R. Belg.), 5e Série, 46 (1960) 37-65.

³⁰.- Véanse a este respecto las conclusiones de J. STEPHENS, *The Italian Renaissance*, pp: 103-107.

³¹.- R.K. FRENCH, "Pliny and Renaissance Medicine", en R.K. FRENCH, F. GREENAWAY (eds.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, London, 1986, pp. 252-281.

filología fue planteando, como el papel de la conjetura en la fijación de los textos y el uso que de todo ello hicieron hombres como Valla (+ 1457), Poliziano (+ 1494 en Florencia), Erasmo (+ 1536), entre muchos otros. Polémicas todas que trascendieron el terreno aparentemente técnico y de neutralidad ideológica.⁽³²⁾ Argilagues participó de lleno y con cierta vehemencia en dichas polémicas metodológicas, tildando despectivamente de "gentes que limitan la investigación y la vida a cuestiones de nombres", a quienes hacían problema de una variante de un término técnico griego. Frente a los helenistas defendía, en primer lugar, la bondad de las versiones latinas de los maestros griegos hechas con rigor filológico; en segundo lugar, justificaba el uso del latín en la medicina (frente al griego) afirmando que aquél poseía una "dignidad y excelencia" (*dignitate atque prestantia*) no inferior al griego;⁽³³⁾ y, finalmente, se identificaba con la tradición intelectual latina para, de la mano de Cicerón, asegurar que

"siempre he pensado que nuestros mayores eran de por sí más inteligentes en todo que los griegos, o que mejoraron lo que tomaron de éstos".⁽³⁴⁾

No parece que Argilagues regresara a su Valencia natal. Desconocemos las eventuales razones que le impulsaron a permanecer en Italia. Ahora bien, es claro que la intensa actividad de la Inquisición contra miembros de la minoría intelectual de la burguesía valenciana (la familia Vives, las familias de los médicos Torrella y Pere Pomar, y los médicos Alcanyis y Torres, entre ellos) -acusados de judaizantes- en los años finales del siglo XV y primeros del XVI, no ofrecía el clima más adecuado para propiciar el retorno a casa de quienes, como Argilagues, parecían haber logrado hacerse un hueco profesional en las lejanas tierras

³².- Véanse los libros citados de J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, pp. 267ss., y de J. STEPHENS, *The Italian Renaissance*, pp.151ss.

³³.- "Cum non inferior dignitate atque prestantia ipsa greca lingua latina habenda sit". Nota Introductoria a la *Articella*, véase J. ARRIZABALAGA *et al.*, "Del manuscrito al primitivo impreso", Apéndice 2, pp. 41 y 45.

³⁴.- "Sed meum semper iudicium fuit maiores nostros omnia per seipsos sapientius habuisse quam Grecos, aut accepta ab illis fecisse meliora", citado por ARGUILAGUES. *Ibidem*, pp. 41 y 45. CICERO, *Tusculanae disputationes*, I, i, 1.

donde habían cursado sus estudios y donde gozaban de un mayor grado de libertad intelectual y religiosa. Ello, por otra parte, le permitió ser protagonista de una de las aventuras intelectuales más interesantes de la nueva Europa.

* * * *

Permítanme un desahogo personal en el tono buscadamente académico de mi intervención. No ha sido casual mi elección de ese intelectual europeo que fue el valenciano Francesc Argilagues. A su través he querido rendir homenaje al intelectual europeo que es el catalán P. Miquel Batllori. Cuando en 1973 comencé la aventura intelectual de la edición crítica del *corpus* médico y científico de Arnau de Vilanova, el P. Batllori me dio consejos y ánimo, aparte de prestar su nombre, de forma graciosa, como garantía de prestigio académico de la empresa. De su saber y buenas relaciones en la Biblioteca Vaticana me aproveché cuando completé con sus fondos el catálogo de "*incipits*" de manuscritos latinos médicos de Arnau de Villanova. Su intervención fue decisiva para ablandar y dar calor al duro y frío flamenco (Mons. Ruyschaert), conservador entonces de los fondos manuscritos. Estos últimos años he tenido la fortuna de convivir en verano con él en otra biblioteca más íntima y menos solemne, la de la Abadía de Montserrat. Es la primera ocasión que tengo de darle en público las gracias por todo lo que él y su obra han enriquecido mi vida intelectual y mi propia persona. Hacerlo en esta universidad y en este acto es algo que me honra y ennoblece. Los jóvenes organizadores de este encuentro con y en honor del veterano maestro, han demostrado ser bien nacidos, virtud a veces escasa en el mundo académico e intelectual. Gracias por invitarme a participar con ustedes.

EL "TIRANT LO BLANCH" I GRÈCIA *Martí de Riquer*

Tirant lo Blanch entra en escena als vint anys, adormit sobre el cavall, i mor onze anys després en un baiard, quan és portat greument malalt d'Andrinòpolis a Constantinoble. Sabem que pertanyia a un noble llinatge bretó i que era nebot del duc de Bretanya, però Martorell no creu necessari donar detalls sobre la seva infantesa i la seva primera joventut i l'introdueix a la novel·la quan és un donzell que ha conegut diverses cotes i s'ha fet destre en el maneig de les armes. El lector de l'*Amadís de Gaula*, novel·la molt coneguda a Catalunya ja des de finals del segle XV, estava avesat a narracions cavalleresques que eren la biografia d'un heroi, amb tots els tòpics que això suposa: fill de furtius amors d'un rei amb una infanta, nascut ocultament, nodrit lluny de la cort sense que ningú no en conegués l'origen, esdevingut cavaller estrenu i capaç d'occir dracs i de vèncer éssers monstruosos, etc.

La novel·la de Joanot Martorell, creació moderna i culta, és neta de folklore i de simbolisme. Ni el seu protagonista ni tots aquells que el volten no són producte d'una tradició ni simbolitzen res. Tirant no simbolitza, sinó que ho és, un cavaller fort, valent i digne, no lliure d'una desmesurada ambició i d'orgull; és un bon general, però que quan frueïx dels plaers de la cort, dilata tot el possible anar a posar-se al front de les tropes, de salut una mica malaltissa, enamorat sensual i d'un sincer i profund fervor religiós. Tirant és com foren tants i tants amics i coneguts de Joanot Martorell, com el cavaller errant Felip Boïl, com el bregós i dissortat Bernat de Vilarig, com el corsari Jacme de Vilaragut, com Francí Desvalls, el qui millor junyia, com el tossut Joan Tolsà, com el temerari Genís Miquel, com l'aventurer don Pero Maça, com Pedro Vázquez de Saavedra, gran lluitar en justes, torneigs i batalles de debò, i com Asbert de Claramunt, el màrtir de la cavalleria. Aquests cavallers, tots ells rigorosament històrics, i amb peces de tots els quals

hom podria muntar un Tirant lo Blanch, no foren ni herois ni símbols sinó éssers de carn i ossos.

Joanot Martorell afirma que començà a escriure el *Tirant lo Blanch* el 2 de gener del 1460. Hi treballà sense repòs, redactant un promig de dues pàgines diàries i el donà per definitivament acabat o "ventilat" a començaments del 1464. Les importants troballes documentals fetes fa poc temps per Jesús Villalmanzo i per Jaume Chiner,⁽¹⁾ ens fan saber que Martorell pignorà el manuscrit de la novel·la a un veí seu, Martí Joan de Galba, el qual el retingué després de la mort de l'autor i el féu imprimir l'any 1490.

Joanot Martorell fixa amb gran precisió la data del començament de l'acció de la novel·la: el 10 de juny del 1450, any de "la sancta perdonança del jubileu" (cap. 68; I, pàg. 108);⁽²⁾ i la fa durar uns onze anys i mig. Així, doncs, el temps narratiu ja ens ha advertit al seu pròleg que pretén que no quedin en oblit "los actes freschs de nostres dies" (I, pàg. 3).

Aquestes consideracions, que algú podria trobar inútils o puerils, ens il·lustren sobre un aspecte de la novel·la de Joanot Martorell que crec que no ha d'ésser desatès. El *Tirant lo Blanch* és escrit pensant en el lector de l'any 1464, i perdé gran part de la seva "actualitat" pel fet de no haver estat conegut fins l'any 1490, quan un gran nombre de detalls, al·lusions, insinuacions i notes immediates de la narració ja passaven desapercebudes o no podien ésser interpretades amb la intenció que hi posà l'autor.

Passant per alt els episodis de la novel·la que transcorren a Anglaterra; a Rodes, a Sicília i després al nord d'Àfrica, plens de notes històriques encertades barrejades amb moltes altres de fantasioses i que distorsionen la realitat, parem esment en alguns aspectes concrets de la gran narració que és situada a Grècia.

L'Imperi Grec, o Bizantí, era ben conegut per catalans i valencians cultes del XV mercès a relacions polítiques, diplomàtiques i mercantils molt sovintejades des de feia més de tres segles. Molts eren els qui havien llegit la crònica de Ramon Muntaner, que narra amb detenció i puntualitzacions geogràfiques l'actuació de la Companyia

⁽¹⁾ Avança des als articles dels susdits J. VILLALMANZO i J. CHINER, "Joanot Martorell, Galba y el "Tirant" en un documento inédito de 1465", *Insula*, febrer del 1991, pàgs. 4-6; i "Nova biografia de Joanot Martorell", *El Temps*, nº. 389, desembre del 1991.

⁽²⁾ Cito sempre per l'edició d'Albert Hauf, amb la col·laboració de V. J. Escartí, JOANOT MARTORELL (Martí Joan de GALBA?), *Tirant lo Blanch*, dos volums, València, 1990.

Catalana en aquelles terres, i hom sol admetre que un dels més fervorosos lectors d'aquest apassionant llibre fou Joanot Martorell. Muntaner descriu les campanyes militars i els moviments dels personatges principals donant compte dels noms de les ciutats, llocs i rius on situa l'acció, en manera que els podem resseguir damunt una carta geogràfica i algunes edicions modernes de la crònica van acompanyades de mapes.

Si se'ns acudís seguir les campanyes militars de Tirant a Grècia amb un mapa al costat la nostra decepció fóra gran. De primer ens fariem il.lusions que això pot ésser factible i podríem arribar a sospitar que el novel.lista exhibeix una informació geogràfica certa. Poc després d'haver arribat Tirant i els seus a Grècia, l'Emperador li ordena que vagi a combatre els genovesos que acaben de desembarcar al "port d'Aulida" mentre les naus gregues "són arribades en la ylla de Judea, qui's nomena dels Pensaments" (cap. 122). Sembla evident que els genovesos han arribat a Aulida, o Aulis, ciutat de la costa de la Tebaida, famosa pel sacrifici d'Ifigènia; i com que aquesta ciutat es troba davant de l'illa d'Eubea, hom podria sospitar una errada de l'íncunable, car fóra molt lògic que les naus gregues anessin a Eubea quan les enemigues han desembarcat a Aulida.

La gran batalla entre cristians i moros que venç Tirant és determinada pel novel.lista amb un seguit de topònims que ens sorprenen i desorienten. Les tropes cristianes surten de Constantinoble, travessen "una gran planícia qui era nomendada Vallbona" i arriben "en una ciutat que ha nom Pelidas", nom de clara fesomia grega; però després la gran batalla és lliurada vora la desembocadura d'un riu prop de la qual hi ha la vila anomenada Miralpeix, el castell de Malveí, la ciutat de Bellpuig i la del Marquès de Sant Jordi. L'absurd d'aquesta geografia l'acreix el fet que aquestes localitats són a la vora del riu que dona nom a la batalla, que Martorell bateja riu Transimeno o Trasimeno (cap. 133 i següents). Trobem, doncs, en plena Grècia continental, el riu de l'Úmbria, a la Itàlia central, famós per la victòria d'Hanníbal sobre els romans l'any 271 abans de Crist, ara, ací, voltat de topònims catalans, que mai no podríem imaginar situats a Grècia.

Joanot Martorell no era un ignorant i escrivia per ésser llegit per persones d'una certa formació cultural. Cap dels seus contemporanis no podia admetre, en aquests mateixos capítols, que a la cort grega hi havia un comte de Bell-lloch, un comte de Plegamans i un comte d'Ager. En tot això, més que una actitud irònica, que no podem descomptar, hi deu haver unes intencions que se'ns escapen i que haurien percebut els lectors valencians de l'any 1464 si haguessin tingut accés a la novel.la que tants anys mantingué segrestada Martí Joan de Galba. En

l'onomàstica del *Tirant lo Blanch*, tant la personal com la toponímica, hem pogut detectar casos en què la ficció vol portar els ressons d'una realitat coneguda dels lectors contemporanis, els quals, en trobar a la novel·la un jovenet anomenat Ciprés de Paternó per força havien de pensar en aquell Ciprés de Patemoy que l'any 1453 fou padrí de bateig de l'infant Ferran, el futur Rei Catòlic; en trobar-hi "lo senyor de la Pantanalea" tot seguit l'identificarien amb Francesc de Bellví, baró de l'illa de Pantelleria; que veuriem en el genovès Almedíxer Pere de Riusech o de Centelles, baró d'Almedíxer; que s'adonarien que el cosí i més fidel company de Tirant portava el nom de fonts de Diafebus de Próxima, fill del comte d'Aversa.

La pintoresca arbitrariedad geogràfica que tan escandalosament crida l'atenció en les terres de l'Imperi Grec que apareixen al *Tirant lo Blanch* desapareix quan Joanot Martorell fa referència a la ciutat de Constantinoble, en la qual s'esdevenen nombrosos i importants episodis de la novel·la.

L'endemà d'haver arribat Tirant i els seus a Constantinoble l'Emperador "volgué cavalcar per mostrar tota la ciutat al seu capità, e Tirant e los seus foren molt admirats dels grans edificis que en la ciutat eren, de tanta bellesa e singularitat; e li mostrà totes les fortaleses que dins la dita ciutat eren e les grans torres sobre los portals e en la muralla, que era cosa innumerable de recitar" (cap. 121; II, pàg. 240). És, aquesta, una molt suscinta descripció de la gran ciutat, però que dona al lector una idea suficient de la seva grandesa, de la seva magnificència i de les seves fortaleses, idea que anirà comprovant mentre segueixi llegint.

Quatre anys després Tirant, al front de la seva host, torna del nord d'Àfrica amb el propòsit de reconquerir l'Imperi Grec, que ha quedat reduït a "sola la ciutat de Contestinoble e la ciutat de Pera y alguns pochos castells" (cap. 396; II, pàg. 786). Joanot Martorell creu que ara ha arribat el moment de presentar una descripció general i més detallada de la ciutat, i ho fa així:

E deveu saber que la ciutat de Contestinoble és molt bellíssima ciutat e molt ben murada, e és feta a tres angles. E ha-y un braç de mar qui's nomena lo Braç de Sent Jordi, e aquell braç de mar clou les dues parts de la ciutat. E la una part resta inclosa, e la una part closa és devers la mar, e l'altra és devers la Turquia. E l'altra part, qui no és closa, és devers lo realme de Tàrcia [*Tràcia*] (cap. 418; II, pàg. 820).

És una excel·lent descripció de Constantinoble. Hom donava el nom de Braç de Sant Jordi al conjunt format pels Dardanels (Hel·lespont), el mar de Màrmara (Propòntide) i el Bòsfor. El nostre novel·lista es refereix després a certes naus que "anaren al castell de Sinòpoli, qui distava de la ciutat de Constantinoble cinquanta milles devers la mar Major, anant per lo Braç de Sant Jordi" (cap. 423; II, pàg. 827); i es tracta de Sinope, important ciutat en la costa meridional del mar Negre, o mar Major.

La ciutat de Pera, o Gàlata, és esmentada sovint a la novel·la. Cavalcant l'Emperador i Tirant des del Palau Imperial, "anant parlat de moltes coses aplegaren a la ciutat de Pera, qui distava de la ciutat de Constantinoble tres milles. La qual ciutat era ornada de molt singular palau, de molts bells jardins e delitosos, e de molts bells edificis, e era en strem rica perquè era port de mar e cap de mercaderia" (cap. 126; I, pàg. 253). La distància ací consignada és exagerada, si no suposem que hem de comptar des de l'extrem més occidental de Constantinoble.

Més orientadors són els passatges del *Tirant* que insisteixen en la real proximitat entre Constantinoble i Pera. Així, quan a Pera se celebren unes festes que fineixen amb un dinar, "après lo dinar, dançaren. Com fon mijà hora ans del sol post, prengueren-se a ballar e feren una bella dança larga. E prengueren la Princesa e tote les dames e, axí ballant, anaren fins a la ciutat de Constantinoble" (cap. 222; I, pàg. 491). La proximitat entre Pera i Constantinoble és remarcada també en una lletra de l'Emperador a Tirant: "E l'altra partida [de vitualles] fareu descarregar en la ciutat de Pera, perquè sia pus prop per a fornir la ciutat [de Constantinoble]" (cap. 421; II, pàg. 824).

Com és natural el temple de Santa Sofia és esmentat molt sovint als episodis del *Tirant* que s'esdevenen a Constantinoble i en ell se celebren les grans solemnitats religioses. Així, l'Emperador disposà que "tantes banderes grans sien posades dins la sglésia de Sancta Sofia e tantes com castells, viles e ciutats ha conquistat [Tirant] e tornades a la corona de l'Imperi Grech; tants standarts ab les armes de Tirant sien posats entorn de l'altar major" (cap. 275; II, pàg. 587). És també designada "la sglésia major" (cap. 141; I, pàg. 308), o, puntualizant, "la sglésia major de la ciutat, ço es, de Senta Sofia" (cap. 471; II, pàg. 897).

Joanot Martorell ens informa que davant Santa Sofia hi ha una plaça i que el famós temple es troba molt prop del Palau Imperial on resideix l'Emperador i té la seva cort: "tota gent fon fora de la sglésia, en la plaça, prop lo palau" (cap. 281; II, pàg. 597). Són molts els passatges que subratllen la proximitat entre Santa Sofia i el Palau Imperial: "Com la Infanta lo véu ben acompanyat, entrà-se'n dins la sua cambra per acabar-se de vestir. Tirant en aquest spay agué acompanyar

a l'Emperador a la gran sglésia de Sancta Sofia, deixà'l dient ores hi ell anà per acompanyar a la Emperadriu e a Carmesina" (cap. 119; I, pàg. 235); i tot seguit, "com fon la missa dita, tornaren al palau per lo orde mateix" (pàg. 237). Que la manera més còmoda d'anar del temple al palau és fer-ho a peu, fins i tot pel vell Emperador, ho demostra aquest passatge: "L'Emperador davallà del cadafal ab totes les dames e anaren a la gran sglésia de Senta Sofia... E Tirant portava del braç a la Emperadriu, la qual mostrava molta contentació de la prosperitat de Tirant, e dix-li: Capità... E parlant en aquestes coses fins al palau..." (cap. 167; I, pàgs. 409-410).

Aquest palau, on transcorren tants episodis de la novel·la, és també prop d'un port de mar: "... en breus dies arribaren al port de Constantinoble. Lo Emperador e totes les dames staven a les finestres mirant entrar les fustes" (cap. 144; I, pàg. 321). Aquesta proximitat resta molt palesa a l'episodi de l'entremès del rei Artús. S'està celebrant un gran banquet al palau, i "com foren a la fi del dinar, digueren a l'Emperador com una nau era arribada al port... levà's prestament de taula e, ab tots los cavallers qui dins la cort sua se trobaven, feren la via del port hon la nau era, e entrats dins..." (caps. 189-190; I, pàgs. 450-451). Hi troben la reina Morgana, la qual s'agenolla als peus de l'Emperador, i aquest "alçà-la de terra, pres-la per la mà, e tots ensemps anaren a l'imperial palau" (cap. 191; I, pàg. 452). Que hi anessin donant-se les mans indica clarament que feren el camí a peu. I semblantment, quan poc després es disposaren a tornar novament a la nau, "levaren-se tots e feren la via de la nau. L'Emperador pres del bras a la reyna Morgana e lo rey Artús a la Emperadriu, e Fe-sens-pietat a la princessa. E així entraren dins la nau" (cap. 202; I, pàg. 459).

A la nostra novel·la, doncs, l'"imperial palau" de Constantinoble es troba molt prop de Santa Sofia, la qual cosa exclou que pugui tractar-se del famós palau de Blaquernes, esmentat en infinitat de relats de viatgers i de textos, entre ells la crònica de Muntaner, car aquest palau, avui en runes, es troba situat en l'angle NO de la ciutat i dista més de cinc quilòmetres de l'església de Santa Sofia, i el fet d'anar de l'un a l'altra a peu suposaria una llarguíssima caminada pel vell Emperador i la seva cort.

En canvi, el que es trobava molt prop de Santa Sofia i també al costat del port, era el gran palau conegut com el Palau Imperial per antonomàsia, que era situat al lloc que avui ocupa l'àmplia zona del Top-capí. Cobria una gran superfície amb diversos edificis i magnífics jardins, i atenyé el seu més gran esplendor al segle X, però ja al XI inicià la seva decadència quan els Comnens preferiren residir al de

Blaquernes.⁽³⁾ Això no vol dir que els Emperadors no ocupessin, de tant en tant, el vell Palau Imperial. Però Tafur, que visità Constantinoble l'any 1438, dóna una clara idea de la decadència d'aquest gran palau, però recull que els emperadors de vegades hi feien estada:

La casa del Emperador muestra aver sydo magnífica, pero agora no está ansí, que ella e la çibdad bien paresçe el mal que an pasado e pasan de cada día. A la entrada del palacio, debaxo de unas cámaras, está una lonja sobre mármoles, abierta, de arcos con poyas en torno bien enlosados e junto con ellos como mesas puestas de cabo a cabo sobre pilares baxos, ansí mesmo cubiertas de losas, en que están muchos libros e escrituras antiguas e estorias, e a la otra parte tableros de juegos, porque siempre se falla acompañada la casa del Emperador. De dentro la casa está mal parada, salvo cierto lugar do el Emperador e su muger e los suyos pueden estar, aunque estrechamente.⁽⁴⁾

Aquest vell Palau Imperial és indubtablement aquell on Joanot Martorell situa tants i tan decisius episodis del *Tirant*, amb la seva gran plaça interior (cap. 145; pàg. 326, i cap. 447; II, pàg. 859) i el gran "hort", o jardí (cap. 288; I, pàg. 611, i cap. 445; II, pàg. 855).

Quan per primera vegada arriba Tirant lo Blanch a la ciutat de Constantinoble, al front de les seves forces militars, en auxili de l'Imperi Grec, l'Emperador l'està esperant en un cadafal, i l'escena d'aquest primer encontre és descrita així:

Com Tirant lo véu ficà lo genoll en terra, e tots los seus. Com foren a mig cadafal tornaren a fer altra reverència. Com fon als seus peus agenollà's e volgué-li besar lo peu, e lo valerós senyor no u consentí. Besà-li la mà e lo Emperador lo besà en la boca (cap. 116; I, pàg. 224).

Martorell coneix bé l'etiqueta imperial bizantina. L'Emperador rebia els seus visitants assegut al tron, i els qui eren admesos a la seva presència, en aparèixer flectaven el genoll, ho tornaven a fer quan havien

³.- Veg. R. JANIN, *Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique*, Institut d'Études Byzantines, París, 1964, pàgs. 106-122.

⁴.- *Andanças e viajes de un hidalgo español, Pero Tafur (1436-1439)*, reproducció d'Ediciones El Albir, Barcelona, 1982, pàgs. 180-181.

arribat al mig de l'estança; i en ésser davant d'ell, el més important dels visitants s'agenollava i li besava el peu, cerimònia atestada al segle XIV i a la qual se sotmetien tant els grecs com els "francs", com els genovesos i els venecians.⁵ Dues genuflexions i una prosternació era el ritual cortesà que recorda el *Tirant* a les línies que acabem de llegir.

És evident que Joanot Martorell podia haver trobat aquestes tan exactes notícies sobre Constantinoble i la cort imperial en llibres de viatges o podia haver-les escoltat de relacions orals. Però al *Tirant lo Blanch* hi ha altres referències molt precises i molt significatives sobre la capital grega.

Quan Diafebus, el cosí de Tirant, és creat duc de Macedònia, amb motiu del seu matrimoni amb Stephania, se celebra un solemne ofici a Santa Sofia, i tot seguit té lloc la cerimònia de la investidura del ducat i hom li ceneix una corona de plata. En acabat l'Emperador i tota la cort, a banderes esteses, recorregueren la ciutat i

Aprés ixqueren fora la ciutat en una bella praderia hon havia una molt lúcida font que era nomenada la Fontanta. E tots aquells qui prenien títol e's coronaven venien en aquella font a benehir les banderes, e allí donaven-li títol de duch o de comte, o de marqués o de rey, o de emperador. Beneïdes les banderes, batejaren lo duch e la duquessa del realme de Macedònia ab aygua almesclada sobre lo cap. E si aquell dia lo duch vol fer o crear haraut o rey d'armes, ho pot ben fer ab l'aygua que resta, e per força li té a posar lo nom del ducat e dóna-li de grans strenes... Aprés que hagueren fet un rey d'armes, tornà lo duch a la Fontanta e lo Emperador pres de aquella aygua de la font e tornà'l a batejar altra vegada, donant-li lo títol de duch de Macedònia. Aprés, a colp, totes les trompetes sonaren, cridant los harauts e reys d'armes: -Aquest és lo il.lustre príncep duch de Macedònia, del gran linatge de Roca Salada (cap. 222; II, pàgs. 489-490).

Més enllà de les muralles de Constantinoble, a l'oest, eixint per la porta de Pegué, estroba un monestir de Santa Maria i al seu costat la que és anomenada Zoodokhos Pegué, "font de la vida", famosa per

⁵.- Veg. Constantin VII PORPHYROGENETE, *Le livre des cérémonies*, comentari d'A. Vogt, París, 1935, pàgs. 122-124; i PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, edició i traducció de J. Verpreaux, París, 1966, pàgs. 235-237.

l'*aglasma* o aigua lustral utilitzada en actes litúrgics.(6) La cerimònia de batejar els qui rebien títols amb aigua de la Font Santa, tan minuciosament descrita al *Tirant*, posa en evidència que Joanot Martorell tenia una clara idea de la Zoodokhos Pegué i sabia exactament on era situada.

Quan l'escuder traïdor del duc de Macedònia és a punt d'ésser penjat, és indultat, i tot seguit "lo scuder, cuytadament, se 'n'anà al monestir de Sanct Francesch, e féu-se frare; leixà los perills del món e posà's el servey de Nostre Senyor" (cap. 146; I, pàg. 328). Tirant lo Blanch, quan conegué que aviat moriria, demanà confessió, i "feren-li venir prestament lo confessor que ell portava ab si, qui era un bon religiós de l'orde de Sant Francesch, mestre en la sacra theologia" (cap. 467; II, pàg. 892); i quan Carmesina, també al seu llit de mort, reclama un confessor, li porten un "qui era lo guardià del monestir del monestir del gloriós Sent Francesch, gran doctor en la sacra theologia, hom de sactíssima vida" (cap. 478; II, pàg. 905).

A la Barbaria Plaerdemavida fa saber a Tirant que Carmesina, a Constantinoble, "per tu oblidada stà més morta que viva en lo monestir de Senta Clara" (cap. 357; II, pàg. 741). I efectivament, durant la llarga absència de Tirant lo Blanch al nord d'Àfrica, Carmesina "s'era mesa en hun monestir de Senta Clara de l'observança; no que hagués pres àbit, mas tota vestida de burell, tenint la regla de les altres monges" (cap. 391; II, pàg. 780).

Podria estranyar i sorprendre l'existència d'aquests dos monestirs d'observança franciscana en una ciutat de l'Església Oriental, i hom s'inclinaria a creure que Joanot Martorell fantasieja. Això no és cert: Martorell sabia perfectament que a Pera existien, i existeixen encara, el convent de Sant Francesc, al Yani Camii,(7) les relíquies conservades al qual admirà l'any 1403 Ruy González de Clavijo,(8) i el monestir de Santa Clara, tocant a la gran torre genovesa de Gàlata, al principi de Kemankes Kara Pachà.(9)

6.- Vegeu la nota d'A.-E. Solà a la traducció del *Simposi* de Nikos KAZANTZAQUIS, Barcelona, 1990, pàgs. 178-180. En aquest passatge Martorell demostra que coneixia el costum cavalleresc de "batejar" els reis d'armes i heralds, sobre el qual veg. M. de RIQUER, *Heràldica castellana*, Barcelona, 1986, pàg. 41.

7.- Veg. F. A. BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, París, 1894, pàgs. 187-212; i R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, III, París, 1939, pàgs. 587-588.

8.- *Embajada de Tamerlán*, edició de F. López Estrada, Madrid, 1943, pàgs. 60-61.

9.- Veg. BELIN, *Histoire*, pàgs. 380-381, i JANIN, *La géographie*, pàg. 587.

Als quinze dies d'haver iniciat llurs irregulars amors la madura Emperadriu i el jove Ypòlit, donen una treva a la passió:

E un dia ans de la sua partida, stant en la cambra e tenint Ypòlit lo cap en les faldes de la Emperadriu, e ell la suplicà que cantàs una cançó per amor sua, la qual cantava ab molt gran perfecció e de bona gràcia. La senyora, per fer-li plaer, cantà un romanç, ab baixa veu, de Tristany, com se planyia de la lançada del rey March... (cap. 263; II, pàg. 569).

Com que la composició era "cantada" i l'Emperadriu tenia molt bona veu, és evident que ací la paraula "romanç" no és en el sentit de "novel·la", ans en el "romance" en castellà. No hi ha, doncs, ni la més petita ombra de dubte que aquesta dama grega està cantant el famós romanç que comença "Ferido está don Tristán / de una mala lançada, / diósel a el rey su tío / con una lança hervolada",⁽¹⁰⁾ i no oblidem que l'oncle de Tristany era el rei Marc.

És natural que això escandalitzi el lector actual, car hom pot considerar del tot arbitrari que a Constantinoble, i més encara al Palau Imperial, fossin cantats romanços castellans, gènere que no es divulgà a Grècia fins més de un mig segle després, quan hi arribaren els sefardites expulsats.

Pero Tafur, visitant Constantinoble l'any 1438, conta el següent:

Después de dos días que yo estuve reposando, fui a fazer reverencia al emperador de Constantinopla, e vinieron todos los castellanos a me acompañar, e yo púsome a punto lo mejor que pude, e con el collar de scama, que es la devisa del rey don Juan; e envié por un trujumán del Emperador, que llamavan Juan de Sevilla, castellano por naçión; e dizen que'l Emperador, allende de ser trujumán, [lo apreciava] porque le cantava romanços castellanos en un laúd...⁽¹¹⁾

¹⁰.- Veg. G. DI STEFANO, "El romance de don Tristán, edición crítica y comentario", *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II, Barcelona, 1988, pàgs. 271-303.

¹¹.- *Andanças e viajes*, pàg. 139.

Aquest Juan de Sevilla era, doncs, torsimany, o intèrpret de llengües de l'emperador de Constantinoble, i apareix atestat com ajoglar o ministrer d'Alfons el Magnànim entre els anys 1420 i 1430.⁽¹²⁾

Res no ha inventat Joanot Martorell i el nostre gran novel·lista posseïa molt bona informació sobre la capital i la cort gregues. Entre els centenars d'esglésies, monestirs i cases de religió que hi havia a Constantinoble, no tan solament coneixia el temple de Santa Sofia, famós arreu del món, ans encara la Font Santa o Zoodokhos Pegué i els insignificants convents de Sant Francesc i de Santa Clara, i sabia que a la cort imperial hom escoltava romanços castellans.

Hom podria arribar a emetre la conjectura que el nostre escriptor, la biografia del qual presenta nombroses llacunes, hagués fet un viatge a Constantinoble, sempre abans del fatídic 29 de maig del 1453. Però com que, ara per ara, això no es pot provar documentalment, ens cal limitar-nos a suposar que fou informat detalladament sobre la capital bizantina per alguns dels seus coterranis, militars o mercaders, que hi residiren. Però tinguem ben en compte que encara que Joanot Martorell reflecteix molt bé com era Constantinoble, té idees vagues i equivocades sobre les altres terres i poblacions de l'Imperi Grec, talment com aquells viatgers que coneixen molt bé la gran ciutat d'una nació però desconeixen la resta del país.

¹².- R. MENENDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca*, Madrid, 1957, págs. 285 i 397-398.

LA CULTURA POPULAR *

Peter Burke

¿Qué influencia tuvo el Renacimiento en la cultura popular? Todo el mundo sabe que el Renacimiento fue un movimiento de minorías. En un principio, éstas eran realmente débiles: poco más que el humanista italiano Petrarca y sus amigos y seguidores. Hacia el final del siglo XVI, sin embargo, el movimiento se había visto incrementado en centenares de miles de personas gracias a los maestros, impresores y a las reproducciones de las obras de arte mediante los grabados, entre otras causas. A pesar del incremento, esos cientos de miles seguían siendo una minoría. Otros sectores permanecieron leales a lo que podría ser llamado "la cultura del escolasticismo", o bien participaron en otros movimientos, tales como la Reforma, mientras la mayor parte de hombres y mujeres poseía una cultura popular. Esta cultura popular podría ser definida como una serie de actitudes, valores, mentalidades y representaciones simbólicas expresada en artefactos o comportamientos cotidianos.

El problema que querría discutir es el de la interacción que existe entre la literatura, el arte y las ideas del Renacimiento lo que se conoce convencionalmente como la cultura de élite y el otro tipo de cultura tradicional popular. Deberíamos estudiar todo este proceso desde dos puntos de vista que me parecen importantes.

Tenemos que considerar el proceso de interacción desde su base, porque la cultura popular iba variando. Durante los siglos XV y XVI fue adaptándose como una respuesta a todos los movimientos que se iniciaron a nivel de las élites, por ejemplo, el Renacimiento y la

* Este texto corresponde a la conferencia pronunciada por el profesor Peter Burke en el III Ciclo de conferencias organizado por el Centre d'Estudis d'Història Moderna "Pierre Vilar", el año 1988.

Reforma. Pero también necesitamos examinar este tipo de interacción desde la cúspide, desde el punto de vista de las élites, ya que los escritores, dirigentes y artistas del Renacimiento obtuvieron su inspiración de lo que nosotros llamamos la cultura popular, que para ellos no era una cultura extraña, sino algo muy familiar desde el momento de su infancia. Este argumento, que la cultura popular ayudó a inspirar a las mayores obras de arte que se pueden apreciar en el siglo XVI, no es nuevo en absoluto. Fue uno de los temas de discusión más relevantes de uno de los críticos y teóricos literarios más importantes de nuestro siglo: Mijail Bajtín. Bajtín va a ser el genio que presida mi ponencia, especialmente en lo referido al estudio de Rabelais y su mundo. El estudio de Bajtín fue escrito durante los años 30, pero no fue publicado por distintas razones, algunas de ellas de origen político, hasta el año 1965.

Su libro discutía la obra de Rabelais y la relación con lo que él llama el mundo de la risa, la cultura del humor folklórico, lo grotesco y lo carnavalesco. Bajtín sostenía que el mundo de Rabelais era un mundo culturalmente unificado, o sea, que era posible encontrar en el siglo XVI a personajes de élite participando en estas culturas carnavalescas, que eran el anillo inferior de todo lo que era elevado, espiritual, ideal, abstracto. El mismo Rabelais no pertenecía a la cultura popular pues era un hombre docto, ilustrado, profesor de medicina en Montpellier y buen conocedor del griego y del latín, pero al mismo tiempo, describía muchos elementos populares en *Gargantúa y Pantagruel*: el beber, el comer exageradamente, la violencia, el lenguaje del mercado, la retórica de los charlatanes, artistas, vendedores, de esa especie de estrato inferior con algunos caracteres grotescos, elementos que hoy conocemos como rabelesianos por sus descripciones magistrales. Este libro ha sido una enorme inspiración para muchos historiadores y todavía constituye un valioso documento.

Voy a plantear ahora algunos ejemplos de distintas partes de Europa con la intención de mostrar que un libro semejante al de Bajtín se podría escribir con la colaboración de varios autores de diversos países de Europa. En la parte última de mi exposición seré más preciso, ofreciéndoles algunos ejemplos italianos con mayor detalle.

Voy a empezar con la relación existente entre lo carnavalesco y los escritores más ilustrados que reflejaban lo que era la cultura popular en Holanda, en los Países Bajos, en Alemania, en Inglaterra y en otros lugares de Europa. Comienzo, aunque pueda parecer sorprendente, con Erasmo y su *Elogio de la locura*, trabajo escrito en el latín del Renacimiento pero que derivaba también de la tradición de la fiesta y de la locura, sin olvidar el peso de la tradición satírica clásica.

Se trata también de un texto carnavalesco sumamente irónico, incluso hay una especie de ejemplo documentado de su encuentro con un carnaval real, en la ciudad de Siena, con ocasión de su visita a Italia precisamente. Erasmo destestaba el carnaval pero utilizó esta tradición en su obra.

En los panfletos que escribió en alemán, Lutero reflejaba también una situación "anfibia", pues se dirigía a dos públicos distintos: intentaba alcanzar a los doctos de toda Europa, pero también a la clase popular a través de sus trabajos vernáculos, en los que hace referencias a todos esos pantalones malolientes del Papa. Esas referencias en ocasiones han tenido una interpretación freudiana y han sido diagnosticadas como síntomas de lo que era la fijación anal de Lutero, pero las referencias de este tipo no eran peculiares solamente en Lutero, sino que eran absolutamente comunes en ese momento ya que formaban parte realmente de la tradición cómica, del lenguaje grotesco del cuerpo tal y como nos ha recordado Bajtín en muchas ocasiones. De hecho, esos primeros panfletos protestantes recogían elementos de toda esa tradición popular, pues no sólo criticaron a la Iglesia Católica en materia de imágenes, sino que intentaron destruir a este enemigo mediante el ridículo, asociándolo incluso al diablo. Como respuesta, algún católico satírico utilizó los mismos métodos. Thomas Murner, un fraile franciscano, escribió *The great lutheran fool* (El gran loco luterano), a través del cual se ve cómo Lutero va a ser enviado hacia el infierno.

No me disculpo por cualquiera de todos estos ejemplos grotescos porque si alguno los encuentra repulsivos simplemente va a demostrar la distancia que existe entre nuestra cultura y mucho de lo que era la cultura popular de la Europa del siglo XVI, una distancia que yo creo que vale la pena recordar continuamente. Ahora paso a otro ejemplo de este tipo de imaginaria corporal grotesca que se empleó de nuevo en el período renacentista: los vómitos. En la comedia *La code di Parmalat* o de "El papa enfermo", del impresor francés Conrad Varius, ese Papa enfermo llega al escenario y vomita cardenales, monjas, etc. Este tipo de humor es un ejemplo de lo que era el lugar común en la literatura controvertida de la Reforma. Pero no solamente en esas controversias esos artistas, escritores o literatos del ese siglo XVI se remitieron a la cultura popular en busca de inspiración. Yo no he venido aquí a Barcelona para hablarles de don Quijote, ni mucho menos, o como dirían los venecianos a llevar agua al gran canal, pero sí que no puedo resistir la tentación de comentar que Sancho Panza es una figura bastante carnavalesca. Su nombre mismo, Panza, así como su aspecto, bajito y gordo, es reminescente de esas masificaciones múltiples que se ven en el carnaval, sobre todo en las calles de la Europa mediterránea durante

ese período, mientras que ese maestro suyo, alto y delgado, recuerda a la tradicional figura de la Cuaresma. Conjuntamente, ambos hombres forman una pareja realmente cómica, muy del siglo XVI, e incluso parecida a Stan Laurel y Oliver Hardy. Eso no quiere decir que don Quijote formara parte de la cultura popular, simplemente Cervantes trata temas de una cultura muy popular con la cual él estaba plenamente familiarizado y los utiliza para distintos propósitos propios y, por lo tanto, los borda, los crea y algunos siglos más tarde forman parte de la cultura.

Otro ejemplo referente al tema lo hallamos dentro de las famosas pinturas de Peter Brueghel, en una de esas series maravillosas que se encuentran ahora en el Museo de Arte de Viena, "La batalla de carnaval y cuaresma". Allí se representó a un hombre gordo, símbolo del carnaval, que está a caballo de un barril, junto a una especie de figura femenina muy delgadita, que representa la cuaresma. Si suponemos que Rabelais, forma parte de la cultura docta, Brueghel es más ambiguo, pues se halla claramente en una postura intermedia: como pintor era un artesano que pertenecía socialmente al mundo de los gremios; sin embargo, tenía intereses doctos e ilustrados así como amigos humanistas. En su trabajo como pintor predomina ese primer mundo, él extrajo su inspiración fundamentalmente de la cultura popular, la cultura de los proverbios, la cultura de la "kermesse", incluso combinándola con referencia a la cultura de las élites, por ejemplo, intercalando en un cuadro ambientado en una feria una figura de Baco sentado en un barril. Debemos considerar que Brueghel generalmente trabajaba para miembros de esa élite. Cuando estudiamos las pinturas de campesinos, de fiestas, de ferias, de bodas, hay que recordar que no fueron pintadas para el tipo de personas a quienes representaba y Brueghel era perfectamente consciente de ello.

Otro buen ejemplo nos lo proporciona Inglaterra, Shakespeare en concreto. Shakespeare era otro hombre que estaba entre la cultura ilustrada o de élite y la popular. Había aprendido algo de latín, poco comparado con el conocimiento que tenían sus contemporáneos, en la escuela de Stratford-on-Avon y fue ennoblecido, porque sus comedias habían satisfecho a la corte pero, como Cervantes y como Brueghel, derivó parte de su inspiración de la cultura del carnaval. Falstaff, por ejemplo, puede ser considerado como una figura carnavalesca de la cabeza a los pies, por así decirlo, ya que realmente no podía ver sus pies debido al volumen de su panza. El abandono de Falstaff por su amigo, el príncipe Hal, es un paralelismo con el final de la fiesta carnavalesca, la ejecución del carnaval.

Una de las mejores monografías en relación con la cultura popular y la cultura de élite en el Renacimiento es un libro escrito por un americano, Barber, en los años 50, sobre lo que el autor llamaba la comedia festiva shakespeariana. Barber pretendía demostrar la relación directa entre los festivales populares y el teatro de Shakespeare. El problema de encontrar evidencias de estos festivales en el siglo XVI, sobre todo en lo referente a los "May Games", equivalente inglés al carnaval en forma de dramas populares representados el 1 de mayo, queda resuelto, desafortunadamente para los participantes en este tipo de actos, pero afortunadamente para nosotros, ya que muchos fueron llevados a los tribunales por burlarse de individuos preeminentes. Las encuestas y los juicios nos permiten reconstruir algunos de estos festivales, cuyos paralelos con las comedias de Shakespeare son, en muchas ocasiones, notables.

Bajtín ha sido criticado por ciertos sectores por ignorar el hecho de que Rabelais era un hombre ilustrado y el grado de alusiones académicas en sus obras habría sido tan grande como para hacerlas ininteligibles a la gente corriente. Desde mi punto de vista, este criticismo parte de una mala interpretación de lo que Bajtín pretende expresar cuando argumenta la apropiación que hizo Rabelais de "formas populares festivas". Creo que Bajtín era perfectamente consciente del hombre ilustrado que fue Rabelais. De hecho, él no está sugiriendo en ningún momento que el *Gargantúa y Pantagruel* fuese un libro comprendido en su totalidad por sectores populares. Quizá muchas de las interpretaciones erróneas a su obra hallen una razón en el estilo literario, en ocasiones poco preciso, del propio Bajtín. Bajtín habla generalmente sobre la gente, que en un momento determinado pueden ser campesinos, en otro momento van a ser abogados o estudiantes de la universidad de Montpellier. La terminología es confusa porque ¿qué podemos abarcar con la palabra gente? Otro de los problemas que él elude, por ejemplo, es el de los estudiantes universitarios, que jugaron un papel tan prominente en las festividades que él describe como populares. Recientes estudios han demostrado el peligro de dividir la cultura en dos estratos diferentes, de élite popular. La cultura juvenil del Renacimiento cortaba, en cierta forma, las barreras sociales.

Una solución a estos problemas sería la de eliminar el mismo concepto de cultura popular o, cuando menos, reemplazarlo. La primera de ellas, la más radical, ha sido adoptada por un antropólogo americano, William Christian en su libro *Local religion in 16th-Century Spain* en el que el autor reemplaza la distinción entre élite y popular por otra entre centro-periferia. Por su parte, Roger Chartier ha criticado la identificación entre cultura popular y corpus de textos, artefactos o

creencias; por ejemplo, es erróneo tomar un libro en concreto como representativo de la cultura popular o de la cultura de élite pues, en la mayoría de los casos, los mismos objetos eran usados por ambos grupos.

Respondiendo a los mismos problemas que Chartier, pero focalizándolos en grupos sociales más que en textos o artefactos, en mi libro intento sugerir que las élites de la temprana Europa Moderna eran "biculturales"; es decir, que lo que llamamos cultura popular era también su cultura, pues la aprendían desde niños, como los niños de las clases subalternas, cuando sus sirvientes les cantaban canciones o les contaban cuentos. A pesar de esto, por su propia posición privilegiada, una minoría de estas élites, minoría masculina, tuvo acceso a la cultura impresa, clásica, recibió formación de escuelas de gramática y universidades.

Chartier sugiere que abandonemos el modelo binario en lo que se refiere a la élite y lo popular. Mi sugerencia es emplearlo con prevención, pues necesitamos recordar que el modelo es una simplificación de una realidad más compleja, compuesta por una gran variedad de subculturas: urbanas y rurales, masculinas y femeninas, eclesiásticas y laicas, militares y civiles, jóvenes y viejas

Me gustaría volver al Renacimiento italiano. Este raramente ha sido estudiado desde este punto de vista. Una de las pocas monografías que lo tiene en cuenta es un libro del historiador del arte Eugenio Battisti, titulado *L'antirinascimento*, publicado en 1962. El libro lo compone una fascinante colección de ensayos de temas medievales, manieristas, ocultos y grotescos. Mi mayor dificultad con este estudio es conceptual: Battisti engloba demasiado en su término anti-Renacimiento, pues toma en cuenta reacciones manieristas y supervivencias medievales que yo describiría como "no-Renacimiento".

Dada la entidad del sujeto, voy a limitarme a dar unos pocos ejemplos específicos de la interacción entre cultura de élite y cultura popular y empiezo ayudándome con algunas pinturas famosas del Renacimiento. Como grupo, los pintores del Renacimiento italiano forman un ejemplo interesantísimo de la interacción entre lo que es lo docto e ilustrado y lo popular porque la mayor parte de ellos compartieron la educación y la posición social de los artesanos, al mismo tiempo que trabajaban para patronos aristocráticos o sobre temas inspirados a veces por humanistas. Botticelli abandonó la escuela a los 13 años y, sin embargo, produjo estas enormes pinturas de mitologías clásicas como *El nacimiento de Venus* y *La primavera*. La hipótesis más plausible es que el filósofo Vicino y el poeta Policiano, a quienes conocía, le hubiesen sugerido los temas.

El arte del Renacimiento fue, en muchas ocasiones, "popularizado" en el sentido de reproducido a precios módicos para amplios sectores. El soporte de esas reproducciones solían ser la cerámica y los grabados. Platos y copas de mayólica decorados en estilo renacentista abundaron en la Italia de los siglos XV y XVI. Asimismo en terracota, material más barato, se reproducían esculturas de mármol en miniatura. Tallas de madera y grabados reproducían también la obra de artistas tan consagrados como Rafael. Lo ideal sería encontrar algún modo de descubrir quiénes fueron los compradores y qué motivación los guiaba. Otro ejemplo de obra creada para una élite pero inspirada en temas populares son las esculturas en los jardines de Bomarzo. Estas, propiedad del aristócrata romano Vicino Orsini, pueden ser calificadas como la Disneylandia del siglo XVI por esa profusión de enormes monstruos de piedra, la torre, la boca del infierno (dentro de la cual había una mesa para refrigerios), etc. Los jardines representan, en suma, un ejemplo palpable cargado de una iconografía muy compleja del gusto popular por lo grotesco.

En cuanto a la literatura italiana, existe también esta interacción entre la élite y la clase popular. La tradición de los pasquines en Roma, por ejemplo, participaba de ambas. Los primeros pasquines documentados, a finales del siglo XV, fueron escritos en un latín humanista; sin embargo en el XVI conocieron una "vulgarización" y podemos encontrar en documentación judicial casos de insultos mediante pasquines fijados por la noche en la puerta de la casa de la víctima.

Algunos impresores del período tenían un amplio repertorio que incluía tanto tratados humanistas como pliegos de cordel de temas tradicionales, religiosos o seculares, pensados para una gran audiencia y que a veces reproducían formas orales.

Otro ejemplo que daría cuenta de la importancia de las subculturas populares sería el de las capas marginales como los ladrones, los cuales poseían su propia jerga. Esta "sub-cultura" o "contra-cultura" atrajo el interés de humanistas, moralistas, pintores y escritores tanto en Italia como en otras partes de Europa. Pero no hay que olvidar que el trabajo de estos últimos, es decir, la literatura y el arte de lo picaresco parecen haber ejercido a su vez influencia en las actitudes de los primeros, las capas marginales mismas.

La "commedia dell'arte" (comedia del arte) italiana nos da otra muestra fascinante de esta interacción. Su formato oral y gestual fue celebrado tanto en la corte como en la plaza.

No he hablado de religión. Mi excusa es que todo el mundo conoce el brillante, pero también cuestionable, ensayo de Carlo Ginzburg

que plantea la dicotomía religión oficial//religión popular, en el fondo cultura de élite y cultura popular.

De todas maneras, voy a centrar mis consideraciones literarias sobre cuatro escritores: Boccaccio, Folengo, Ariosto y Aretino. El orden en que los sitúo no es casual sino que, aparte de responder a un orden cronológico, sigue el orden de la complejidad creciente entre la cultura de élite y la cultura popular.

Obviamente, debo comenzar por el *Decamerón*. Como en el caso de Rabelais, la reputación de modernidad de la figura de Boccaccio se ha basado justamente en su vulgaridad, pero debemos recordar que él era también un hombre ilustrado, un profesor de universidad. Boccaccio escribía tanto en latín como en lengua vernácula y su prosa toscana fue, por así decirlo, "canonizada" en el siglo XVI como un modelo de italiano puro. Muchos de sus temas, sin embargo, fueron tomados de una tradición popular y oral. Debo matizar que yo no estoy asumiendo que todas las tradiciones orales fueron populares, ni que todas las tradiciones populares fueron orales. Lo carnavalesco en la obra de Boccaccio es evidente, el ejemplo más destacado es la historia de frate (fray) Alberto que acaba con una caza ritual del "hombre salvaje" en la plaza de San Marcos. Muchas de sus historias son ejemplos de lo que Bajtín llamó "realismo grotesco" o "degradación". Un tema recurrente en sus cuentos es la befa, las bromas que son humillantes para quien las padece. Un ejemplo de esta befa lo tenemos en las cuatro historias del pintor Calandrino y sus colegas Bruno y Buffalmacco. En una de ellas, Bruno y Buffalmacco persuaden a Calandrino para buscar una piedra mágica que tiene el poder de hacer invisible a quien la lleva; en otra, ellos roban el cerdo de Calandrino y luego le "prueban" que el autor del robo fue él mismo.

La befa en la literatura toscana del Renacimiento era un tema recurrente, no hay más que mirar las *novelle* de Sacchetti, Masuccio, Bandello, Grazzini o *El Cortesano* de Castiglione para darse cuenta de ello. Pero realmente, este tema literario respondía a unas ciertas actitudes sociales. Pese al "proceso de civilización" discutido por Norbert Elias, la befa fue muy apreciada en el Renacimiento, quizás especialmente en la Corte, donde la gente disponía de largos espacios de tiempo para el ocio. En *El Cortesano* de Castiglione, manual clásico de comportamiento elegante, hallamos referencias a cortesanos que, en el transcurso de un ágape, se divertían lanzando bolitas de pan a sus compañeros de mesa.

Realmente, muchas befas tuvieron lugar en los jardines renacentistas. Por ejemplo, la villa de los Médicis en el Pratolino tenía un jardín en el siglo XVI provisto de saltos de agua que era posible poner en marcha súbitamente para dar el consiguiente remojón a las

visitas que se hallasen en él. Otro ejemplo lo constituirían los jardines Boboli, en Florencia, diseñados también por los Médicis y que podrían ser descritos como un parque de atracciones del siglo XVI, con esculturas cómicas.

Lo grotesco, desde luego, puede ser encontrado en la literatura tanto como en esas obras de arte. Un ejemplo lo constituye la obra del monje benedictino llamado Teófilo Folengo. En 1517, usando el pseudónimo cómico de *Merlin Cocaio*, Folengo publicó su obra *Baldus*. En *Baldus* se narra la historia de un joven noble, descendiente de Rinaldo, que creció entre campesinos pero que tenía la cabeza llena de romances de caballería (un equivalente de lo que le sucedió a Don Quijote un siglo después, aunque realmente no sé si Cervantes conocía esta historia). Baldus, este joven noble se ve envuelto, junto a dos compañeros, el gigante Fracassus y el tramposo Cingar, en una serie de aventuras cómicas.

El protagonista de este poema épico es un híbrido entre bucólico y caballeresco y el texto está asimismo escrito en un estilo híbrido, combinando el latín y sus formas italianizadas y dialectalizadas, una mezcla producto de la interacción. El poema épico de hecho empieza con una invocación a las musas rústicas y "macarrónicas" (hoy día el latín con que fue escrito es el que conocemos con este epíteto de latín "Macarrónico"). Folengo fue una gran autoridad en esta manera de hablar, pero no podemos atribuirle el mérito de haber inventado este lenguaje. El sólo estaba elaborando literariamente el lenguaje de las notarias, que lo escribían por conveniencia, y el lenguaje de los estudiantes, que lo empleaban habitualmente (como en el caso de Rabelais, podemos notar la importancia de estos últimos como intermediarios culturales).

Rabelais, que vivió algunos años en Italia, conocía la obra de Folengo. De hecho, *Gargantúa y Pantagruel* tienen influencias de algunos personajes de Folengo y ciertos episodios en la obra de Rabelais recuerdan bastante a ciertos capítulos del *Baldus*.

Puede que estas historias no nos parezcan a nosotros tan graciosas como a los lectores del XVI. La risa, como Keith Thomas apuntó entre otros, tiene su historia y en el oeste de Europa, por ejemplo, ésta fue relativamente cruel hasta los inicios del siglo XIX.

Mi primer ejemplo, Bocaccio, mostraba a un hombre ilustrado escribiendo sobre una tradición popular de la cual él mismo era participante. El segundo, Folengo, mostraba a un hombre ilustrado haciendo una síntesis consciente de tradiciones populares y "cultas" (de élite). Mi tercer ejemplo es Ariosto. Su sofisticado *Orlando furioso* se basaba en muchos elementos de la cultura popular, en romances épicos

de "cantimbanchi" locales o de contadores de cuentos, que actuaban en plazas públicas y, al final de sus actuaciones, pasaban el sombrero para recaudar fondos (incluso alguno dejaba a la audiencia en suspenso hasta haber recibido su contribución). Ariosto, pues, tomó prestado de la cultura popular, aunque podemos decir con justicia que él resarcio esa deuda pues su poema retornó a su vez a la cultura popular a través de pliegos de cordel o "stanzas". Este ejemplo es particularmente adecuado pues el *Orlando furioso* pertenecía a un género muy bien delimitado: las novelas de caballería, que formaban parte de la cultura de las élites y hablaban de caballeros y sus damas y en muchas ocasiones, como fue el caso de Ariosto, eran escritas por esos mismos caballeros. Sin embargo, en el siglo XVI el romance de caballerías formaba ya parte de la cultura popular italiana y las historias de este tipo eran impresas, sobre todo en Venecia, bajo el formato de pliegos de cordel o de libritos baratos de 8, 16 ó 24 páginas. Estos mismos libritos, bajo el nombre de "libros de batallas" (*libri di battaglie*), podían ser encontrados en escuelas elementales donde sin duda fueron adoptados con el objetivo de despertar el mayor interés posible por la lectura en los niños.

Así pues, los romances o libros de caballerías permanecieron como parte de la cultura popular, especialmente infantil, tras ser abandonados por la élite adulta. Esto sucedió en Inglaterra, Francia, y Sicilia entre los siglos XVII y XIX. Ahora bien, ¿ocurrió lo mismo en España?

Mi tercer ejemplo entonces, Ariosto, es el de un hombre ilustrado que toma prestados temas populares que, a su vez, fueron tomados (se basaron) en una cultura de élite. Desde luego el ejemplo ilustra vastamente y con suficiente claridad el grado de complejidad de interacción entre ambas culturas.

Mi cuarto hombre es Aretino. El construyó su reputación en Roma escribiendo pasquines, de tal manera que frecuentemente era identificado como "Pasquino". Su *Marescalco* (1534) es una comedia enteramente construída sobre una befa que trata de una boda carnavalesca entre un caballero, notoriamente homosexual, y su "novia", un joven paje. En otra obra suya, con una estructura de diálogo, titulada *Ragionamenti*, una vieja meretriz instruye a una joven en los secretos de su profesión. Aparentemente Aretino utiliza un lenguaje coloquial, ó sea el argot, la jerga, de este sector social, pero el libro es también una clara parodia al *Cortesano* de Castiglione (de hecho, el autor juega con la similitud de las palabras cortesano y cortesana, "cortegiano" y "cortegiana").

Aretino conocía la cultura popular de primera mano, él era hijo de un artesano y no recibió una educación humanista convencional. Su

acercamiento a la cultura de élite se hizo desde fuera y en forma parcial. El despreciaba, por ejemplo, las convenciones adoptadas en los sonetos de amor de Petrarca o las reglas de la gramática italiana establecidas por su contemporáneo Pietro Bembo. Aretino, como su amigo Giulio Romano, gustaba de romper reglas y convenciones. En este sentido, lo podríamos calificar de "manierista". Aretino creció en el seno de la cultura popular y en su madurez usó esa misma cultura popular como un instrumento eficaz para subvertir la cultura de élite, al menos las partes de ésta que él destestaba. Si adaptáramos los términos de Eugenio Battisti, diríamos que Aretino se basó en el "no-Renacimiento" para crear su "anti-Renacimiento".

Con estos cuatro ejemplos lo que pretendo es sugerir la gran variedad de relaciones posibles entre lo alto y lo bajo, los usos de la cultura popular por parte de los escritores del Renacimiento, los usos del Renacimiento por parte de la gente corriente y, finalmente, la importancia de la *corriente circular* de imágenes y temas, una corriente circular en donde lo que retorna jamás es lo mismo, ciertamente, que lo que originariamente salió.

Traducción del inglés de Montse Jiménez y Javier Antón.

LA CULTURA DIFUNDIDA.*

Jacques Revel

Mi intención es hablar de la difusión de la cultura en la Europa del siglo XVI, de los mecanismos de propagación de la cultura, insistiendo especialmente en dos grandes conjuntos que me parecen centrales: los problemas de la enseñanza, la difusión escolar de la cultura y, por otra parte, los problemas del libro. Para hacerlo no escojo situarme a nivel de las obras que dominan en el siglo XVI sino más bien al nivel de los funcionamientos sociales de una historia social, colectiva de los procesos culturales. He analizado dos: la enseñanza y el libro, pero hubiera podido tomar otros, por ejemplo las modalidades del intercambio intelectual tal y como se manifiestan a través de la correspondencia, en lo que se llamaba entonces la "república de las letras" o hubiera podido tomar la predicación religiosa como medio cultural, o el gran movimiento de intercambio entre cultura rural y cultura urbana, el último gran intercambio decisivo unido a la gran reorganización de las sociedades europeas, producido en la mayor parte de ellas a fines del siglo XV y durante el XVI. Todo el mundo sabe que el Renacimiento en su sentido más amplio -digamos 1450-1600- es un período de aceleración cultural, de masificación cultural y ello no debe resultarnos extraño a nosotros que vivimos en otra época la cual ha vivido con los medios de comunicación, la multiplicación de lo impreso y sobre todo de la imagen, otro episodio de masificación cultural.

Pero estas analogías creo que hay que utilizarlas con prudencia, por una parte porque con frecuencia nos invitan a formas de anacronismos, pero sobre todo porque si las aceptamos tal y como se ven corremos el riesgo de tomar al pie de la letra ciertos clichés. Un ejemplo

** Este texto corresponde a una conferencia pronunciada por el profesor Jacques Revel en el III Ciclo de conferencias organizado por el Centre d'Estudis d'Història Moderna "Pierre Vilar", en el año 1988.*

sería este estereotipo que ve un siglo XVI en que todo elemento cultural, toda obra, circularía sin problemas a través del espacio europeo gracias a la imprenta, gracias al dinamismo de las élites culturales. Lo digo ya de entrada, no creo en este arquetipo porque estas transformaciones, que intentaré describir con dos ejemplos, afectan muy desigualmente a las antiguas sociedades, a veces las afectan muy ampliamente, otras veces, cuando se trata de lo que en el vocabulario escolar se llama el "humanismo", sólo afectan una franja muy estrecha, algunos millares o en el mejor de los casos decenas de millares de personas en Europa. Lo que me parece necesario, creo yo, es especificar cada vez aquéllo de lo que se habla y cuales son los grupos sociales afectados por esta transformación. Mi segunda razón de prudencia es que hay que insistir sobre el hecho de que estas nuevas transformaciones, estos nuevos medios que están a disposición de los hombres del Renacimiento, no intervienen en una sociedad transparente, intervienen en una sociedad que tiene sus costumbres, que tiene sus pesos específicos, que tiene sus ritmos propios, ritmos que no siempre son de naturaleza cultural pero que deforman los objetos culturales, las circulaciones culturales. Lo que intentaré hacer es proponer un cuadro que tal vez sea un poco más complejo o complicado de lo que parece ser el tema de la difusión cultural, pero que me parece útil para quien quiera reflexionar, como lo estamos haciendo aquí, acerca de estos problemas.

El primer ejemplo que escogí para ilustrar es el de la enseñanza o más exactamente de las enseñanzas tal como se transforman a fines del siglo XV y durante el siglo XVI. Esta época es capital en la historia de los modos educativos porque es el periodo que Lawrence Stone y más tarde otros historiadores como Richard Kagan, autor de varios trabajos sobre la España del siglo XVI, han dado en llamar la "revolución educativa". Voy a decir, naturalmente, que este tema de la "revolución educativa" es muy controvertido hoy y merece ser revisado y criticado muy severamente, en particular, la idea de que se produce un fenómeno masivo en el siglo XVI, que empezaría hacia 1470-80, el cual estaría caracterizado porque todas las sociedades europeas, al menos en el ámbito occidental, recibieron un desarrollo muy espectacular de las instituciones escolares. El segundo motivo por el cual el siglo XVI es un siglo interesante es porque entonces se instaura lo que otro gran historiador-sociólogo, Norbert Elias, llamó "el proceso de civilización", es decir, un amplio momento de transformación de las élites y después progresivamente por debajo de las élites de zonas cada vez más amplias de las sociedades europeas en las cuales la institución escolar juega un papel primordial y central. Es el momento en que nuestras sociedades

aprenden a controlarse y a difundir modelos de control social, entre otros medios través de la escuela.

Este tema de la enseñanza y de la educación quisiera analizarlo a tres niveles que no deben confundirse, incluso si de uno a otro nivel se encuentran cierto número de correspondencias: el de las enseñanzas elementales, que son nuestros primeros aprendizajes, las pequeñas escuelas, como se llamaban en aquella época; luego el de los *colleges*, que corresponden a la enseñanza secundaria actual, o institutos; y luego el de las universidades. Cada uno de estos niveles afecta a capas sociales diferentes y de repente y por ello exigen análisis que no son los mismos.

Primer nivel, el de la enseñanza primaria. En el siglo XVI no se han inventado las pequeñas escuelas; existen entre el siglo XI y el XV formas de enseñanza primaria pero, con el final de la Edad Media y la primera mitad del siglo XVI, todo cambia de magnitud. Es el momento en que la institución escolar es objeto de una valoración excepcional porque el problema que se plantea es el de una pedagogía que no se dirija a una minoría sino a la mayoría. Esto no significa que en el espacio de algunas décadas la mayoría haya sido efectivamente escolarizada sino que el problema de la difusión del aprendizaje elemental será planteado en función de esta mayoría virtual y ello por razones que son fundamentalmente religiosas. Tanto la reforma protestante, luterana, calvinista o británica, como la reforma católica piensan que la escuela es un medio obligatorio de encuadrar, de inculcar, de aprender qué debe afectar a las masas cristianas de Occidente. Y a este respecto, católicos y protestantes no hacen más que desarrollar o tomar por su cuenta una preocupación que les precedió en los medios humanistas o evangélicos en la obra de autores como Erasmo de Rotterdam. Del lado de los protestantes existe una razón suplementaria para interesarse por la escuela. Se trata del acento que se pone por parte de los reformadores protestantes en la lectura de los textos sagrados, de la Biblia y de los Evangelios, que debe ser accesible a todos y accesible en lengua vulgar y no únicamente en latín. También hacen hincapié en el ejercicio individual, en el cual la mediación clerical o eclesiástica no tendría ya un papel central. Y, en los protestantes, hay una tercera razón, la cual está relacionada con el control y el orden público. Existe la convicción de que los niños son potencialmente tan malos como los adultos, no hay que salvar almas -lo cual sólo puede hacer Dios- sino que hay que encuadrar a la juventud de forma que se limite, en la medida de lo posible, la intervención del pecado en la sociedad; y de ahí un plan de educación sistemática que es a la vez un plan de control social, que fue muy avanzado en el mundo alemán y también en la ciudadela de la Reforma que fue Ginebra a partir de los años 1530-1540.

Sobre estos puntos los dos grandes reformadores, Lutero, sobre todo en el mundo alemán, y Calvino, en el mundo francófono, coinciden. Y ambos elaboran un programa bastante próximo que, desde el principio, mezcla aprendizajes elementales como son aprender a leer, a escribir, a contar y el aprendizaje de la piedad a través del catecismo, ello por medio de prácticas de devoción que están escolarizadas todas ellas. A partir de los años 1530-40 se insiste en la creación de instituciones escolares en el mundo reformado, instituciones muy rigurosamente definidas y controladas, tanto por parte del poder político como por los consistorios escolares, los cuales se ocuparán de tomar a su cargo los aprendizajes elementales. Estas escuelas se van a dotar de instrumentos pedagógicos específicos que garantizarán ampliamente la difusión de una cultura elemental, relativamente homogénea, ya se trate del formulario para instruir a los niños de Juan Calvino (1541), como de los manuales de civismo inspirados por el modelo de Erasmo. Asimismo, se produce entre 1530 y mediados de la década de los cuarenta el nacimiento de un material pedagógico que pervivirá durante mucho tiempo, el cual tiende a sedimentarse y a durar más allá de las circunstancias que presidieron su nacimiento.

Lo mismo ocurrió en el lado católico, con un desfase de diez o quince años. El impulso central del aparato eclesiástico, preocupado por limitar la difusión del protestantismo, encontró su forma canónica con las directrices del Concilio de Trento, el cual se preocupó primero de la formación de los clérigos y posteriormente de las instituciones de aprendizaje elemental. Ello ocurre en la segunda mitad del siglo XVI y en el siglo XVII cuando la escuela primaria católica se dejará llevar por la ola de la contrarreforma. A través, primero de los protestantes y después de los católicos se llega a una escolarización de Occidente, de la cual naturalmente es difícil dar una medida cifrada. No disponemos de una medición estadística fiable, a no ser de instituciones locales. A pesar de todo, me parece que se pueden oponer dos Europas. Una Europa en que los estados han tomado las riendas de la educación, sobre todo en el ámbito germánico en que, según el principio del *cuius regio eius religio*, los príncipes se han encargado de instaurar un sistema escolar en su dominio. Y luego, la otra Europa, la meridional, en la que se concede cierta libertad de iniciativa a instituciones locales: iglesia, poder municipal, grupos de presión.

Con todo, a pesar de la diversidad geográfica, es evidente que durante el siglo XVI la ciudad se beneficia de ventajas decisivas respecto al medio rural. En la ciudad la nueva escuela no aparece en el vacío sino que toma el relevo de instituciones más antiguas, como las escuelas capitulares o parroquiales. Las autoridades, aparte de la preocupación

religiosa, tienen la preocupación de controlar socialmente a la juventud. Para Europa no tenemos cifras fiables de alfabetización hasta bien entrado el siglo XVII. En cambio, sí las tenemos antes para Inglaterra. Cressy nos ha demostrado que los porcentajes de alfabetización de fines del siglo XVI se aproximan mucho a los que encontraremos a fines del siglo XVII e incluso a mediados del XVIII. La lectura de la Biblia y la demanda colegial provocan ciertamente una alfabetización acelerada en la Europa protestante. Las elevadas cifras de Suecia o Escocia en el siglo XVIII así lo testimonian. Y no hay que fijarse sólo en las cifras sino también en las modalidades de aprendizaje y en la homogeneización de los aprendizajes elementales. En el siglo XVI se produce una estandarización de los aprendizajes con la simplificación y normalización del material escolar. Se instaura un orden de aprendizaje: se aprende a descifrar, luego a deletrear sílabas, después a leer y finalmente a escribir. Primero en latín, luego en lengua vulgar, de las mayúsculas a las minúsculas. Este aprendizaje se deriva de las técnicas de inculcación en juegos de ida y vuelta, preguntas y respuestas, pasando de lo oral a lo escrito. Estandarización de la cual sólo las jóvenes se quedan al margen. Todo el mundo no va a la escuela pero los que van a la escuela primaria aprenden cada vez más saberes homogéneos.

El segundo nivel es el de la enseñanza secundaria. El modelo de los colegios del siglo XVI sale de los protomodelos del siglo XV: las instituciones creadas por congregaciones como los Hermanos de la Vida Común en los Países Bajos, que unidos a la corriente de la *Devotio moderna* dan a la juventud una preparación privilegiada para la vida cristiana. Allí se utilizó un primer material pedagógico, como los manuales de gramática o las difusiones de los textos clásicos. Igualmente se ensayan nuevas técnicas pedagógicas que el colegio desarrollará plenamente. Estos ensayos pedagógicos se ampliarán con el llamado *modelo parisino* que se va a difundir por toda Europa desde Francia a través de una especie de red, pudiéndose identificar unas determinadas estrategias escolares que se explican en función de la obsesión pedagógica, tanto católica como protestante en el siglo XVI. Es bien conocida la implantación de los colegios de los jesuitas en Francia antes de 1560. Su primera expulsión en 1594 afectó a treinta fundaciones de grandes colegios que ya contaban con más de 1.000 alumnos cada uno. La institución de estos colegios no es uniforme geográficamente. Pueden quedar vacíos como el Languedoc. Se instauran tanto en las fronteras de catolicidad, en las zonas de competencia entre católicos y protestantes como en las ciudades o capitales, centro de poder de las grandes naciones. Nada sería más erróneo que creer que tal implantación viene

de arriba. Dominique Julia ha demostrado el enorme papel de la demanda social en el origen de tales fundaciones.

¿Qué cultura difunden estos colegios? Difunden un corpus de saber que es a la vez una forma de pensar. Difunden conocimientos y formas que a su vez modelarán las prácticas culturales a gran escala. Lo que caracteriza su contenido cultural es la primacía dada a la gramática sobre la dialéctica la cual predominaba en el modelo escolástico, así como la insistencia en la retórica, que se convierte en la meta central de la educación. Lo primero es hablar bien, explicar bien, antes que saber. Si se mira el uso escolar que se hace en estas instituciones de los autores clásicos, se constata que se hace hincapié, sobre todo, en las comedias de Terencio, Bruto, cartas familiares de Cicerón, Plinio..., y en técnicas de conversación o argumentación que deben servir en la vida corriente. No se trata de acumular un saber humanista, sino utilizar este corpus de textos para adquirir unas formas de convencer. Se da toda la prioridad a las formas de exponer, decir, escribir, en detrimento de los contenidos. Estas "formas de decir" durarán hasta mediados, e incluso finales, del siglo XIX. El público se irá homogeneizando. Primero porque los profesores serán itinerantes y se desplazarán por toda Europa. Pero también porque el público será socialmente diversificado: pocos nobles en aquella época y mayor número de niños de las élites urbanas, artesanos y comerciantes.

Tercer nivel: la enseñanza superior. El espacio universitario europeo no era un espacio tan unificado como se ha dicho, partiendo del supuesto de que era posible desplazarse desde Salamanca a Lovaina o Bolonia. Todos los historiadores están convencidos de que la peregrinación académica, el desplazamiento de los hombres de cultura en el marco universitario a través de Europa, es una fórmula muy antigua que data de la Edad Media. Sin embargo, hay que reconocer que no conocemos nada sobre ello. Lo que sabemos es que en la Edad Media los profesores se desplazaban de una universidad a otra, pero nos faltan las fuentes para saber si en el siglo XIII o en la primera mitad del siglo XIV los estudiantes se desplazaban en la misma medida. Y luego, a mediados del siglo XIV aparece el cisma, la crisis conciliar, es decir, elementos de desorden que no son en absoluto favorables a la unificación del sistema universitario y mucho menos en el momento en que en los estados y en los principados se afirman y pretenden controlar las instituciones universitarias o incluso crear nuevas para someterlas a sus deseos. No nos hagamos ilusiones tampoco acerca del apetito de saber que podía empujar a los estudiantes a través de Europa "para buscar en las mejores instituciones lo que les falta", como dice un texto muy célebre que se encuentra en el capítulo V del *Pantagruel* de Rabelais,

el cual cuenta la gran peregrinación que hace Pantagruel a través de la universidades francesas. Pero este texto, que siempre se menciona por parte de los historiadores de las universidades, es un texto irónico cuyo objetivo esencial es demostrar que si bien Pantagruel viajó mucho nada aprendió, que solo se paseó y obedeció a la moda. No supongamos, por tanto, que el problema está resuelto. No creamos cuando hablamos de peregrinación académica que se trata de algo que es obvio, sino que es un fenómeno muy complejo y que en realidad obedece a lógicas extremadamente ambiguas. El caso es que en el momento en que nos situamos, a fines del XV y durante los dos primeros tercios del XVI, la peregrinación académica de los estudiantes es una realidad, pero una realidad que no se puede medir de forma global. Esta peregrinación afecta a dos disciplinas principalmente: el derecho y la medicina, excluyendo la teología que es una disciplina que circula poco.

La peregrinación corresponde primero a movimientos de estudiantes que van a instituciones muy antiguas y muy célebres. Tal es el caso, por ejemplo, de los estudios de derecho de las universidades italianas de Padua o de Bolonia. Es el caso también de los estudios de medicina de universidades como Padua en Italia o Montpellier en Francia. Asimismo, existen universidades que se aprovechan de una especie de inercias académicas, son universidades a las cuales se va porque existen circuitos habituales propiciados por ciertas facilidades académicas. Es el caso de la universidad de Orleans. Orleans, es una universidad francesa que enseña fundamentalmente derecho y que nunca ha tenido reputación científica, es una universidad a la cual se va porque algunos medios sociales o cuerpos profesionales, particularmente en el mundo alemán y sobre todo en los Países Bajos españoles, han instaurado instituciones con medios previstos para que los estudiantes puedan acudir allí. Exactamente como si hoy hubiera un sistema de becas que facilitara el desplazamiento de estudiantes a una determinada universidad americana. Esto no demuestra que esta universidad sea mejor sino que demuestra que hay un funcionamiento institucional eficaz. Este es el caso de Orleans, una universidad donde la enseñanza tiene mala reputación, en la cual los profesores nunca asisten, pero donde se puede obtener un grado. Orleans ha instaurado un sistema que funciona solo, independientemente de los contenidos que se transmiten en las facultades.

Tercer tipo de solución. Hay universidades de complacencia, universidades en las cuales es fácil obtener un título o en las que el título no resulta muy costoso. Se puede hacer una cartografía a, escala europea, de las universidades que atraen más a los estudiantes, sea porque sus estudios son más fáciles, o bien porque son menos costosos. Este es el

caso de toda una serie de universidades francesas en el valle del Ródano: Avignon, Aix, Valence... son universidades a las cuales se va no para estudiar sino para comprar el título. En ocasiones se ve a las universidades reclutar profesores e intentar atraer estudiantes en base a un programa y a los nombres de los profesores que proponen. Esto es lo que ocurre, en los años 1530-1550, con cierto número de grandes juristas italianos, atraídos por las universidades francesas, con unos contratos de tres años, cinco, o diez años. Se intenta retenerlos hasta que otra universidad los llama. Durante el tiempo en que están ahí los estudiantes afluyen. Como vemos, la peregrinación corresponde a fórmulas muy distintas, no corresponde a un modelo general de difusión de la cultura sino a solicitudes de naturaleza y de calidad muy heterogéneas.

Todo este sistema, que alcanza su punto álgido entre 1550 y 1560 y que en algunos lugares puede afectar al 10 o al 15 % del efectivo estudiantil -lo cual es enorme a la escala de aquel siglo-, se rompe en la década de 1560. Se fractura por razones que son a la vez religiosas y políticas. Religiosas en la medida en que la oposición entre las iglesias y los territorios reformados y el mundo católico se endurece y, por lo tanto, los estudiantes dejan de circular entre las dos mitades de Europa. Hay circuitos que desaparecen, que se interrumpen y que nunca más se reconstruyen hasta llegado el siglo XIX. También hay que tener en cuenta una oposición de tipo político. Empezando por el mundo español, Felipe II prohíbe a los estudiantes ir a estudiar al extranjero con la excepción de Coímbra, Roma y Bolonia, es decir de aquellos lugares de los cuales se está seguro de su ortodoxia. Se ve que los poderes soberanos obligan a sus estudiantes a estudiar *in situ* y para ello tan sólo aceptan los títulos que se han adquirido en el propio país. Se va pues hacia un proceso de nacionalización de los títulos que se instaura hacia la década de 1560 para el mundo ibérico y el italiano, y en los años 1610-1630 para Francia, proceso que llevará a una compartimentalización completa de Europa y al final del modelo de la peregrinación académica. Hay que recordar la convicción de que este modelo no es sencillo y que es un modelo que está en juego constantemente.

La segunda vertiente de esta ponencia no se refiere a la enseñanza, sino al fenómeno del libro como medio de difusión cultural a través del siglo XVI. Naturalmente, el libro es el símbolo de la unificación cultural de Europa en el siglo XVI y no sólo el símbolo sino que, como todos saben, es el vector eficaz de la difusión cultural durante el largo tiempo de un Renacimiento que empezaría alrededor de 1450 y que se proyectaría hasta mediados del siglo XVI. La cronología misma

de ambos fenómenos sugiere una especie de identificación entre la historia del libro y la historia de la difusión cultural que intento caracterizar. Y, en realidad, sabemos desde hace mucho tiempo que el libro no es sólo un invento técnico, sino que inmediatamente ha respondido a una demanda muy difundida en Europa desde la segunda mitad del siglo XV. De este modo se explica la extraordinaria rapidez con la cual, a partir de la invención de Gutenberg y de Fust en Maguncia en los años 1450, la imprenta se encuentra presente en toda Europa en quince o veinte años. El grado de implantación de la imprenta es diverso, pero no hay región europea que no haya sido vencida por la imprenta y por la producción del libro en 1480, es decir, treinta años después de su puesta en marcha por Gutenberg. Esta difusión es la prueba de que el libro es un vector cultural y un vector cultural masivo. Ello, incluso teniendo en cuenta que las tiradas son muy limitadas en los primeros tiempos de la difusión del libro. Tiradas de algunos centenares, a veces 100-200, en 1470-1480; de 500-600 en 1490 y a partir de principios del siglo XVI y durante tres siglos prácticamente, tiradas de 1.000 a 1.500 ejemplares. Así, tiradas limitadas pero muy numerosas. Si se sigue a Henri-Jean Martin hubo de 30.000 a 35.000 impresiones entre 1450 y 1500. Se considera que la tirada de cada una de estas impresiones fue de unos 500 ejemplares, lo cual implica 20 millones de ejemplares en circulación en cincuenta años. Es decir, algo gigantesco si se compara esta cifra con lo que ha sido la circulación del manuscrito durante todos los siglos de la Edad Media. Pero incluso estos 20 millones no serían nada si se comparan con lo que seguirá durante el siglo XVI, donde se cuentan por centenares de millones los objetos impresos.

Estamos asistiendo pues a un cambio de escala, pero asistimos también a un cambio en los modos de circulación porque el libro y la imprenta son objetos que fundamentalmente están hechos para circular, contrariamente al manuscrito. La imprenta, como es sabido, es en un principio una institución itinerante. Los primeros impresores son gente que se desplaza con su técnica y que se instala donde la demanda cultural, la de los poderes o la de los grupos sociales, es suficiente para rentabilizar la implantación de una producción de imprenta, porque la imprenta, no hay que olvidarlo, es una empresa económica que triunfa donde tiene mercado. Conocemos la trayectoria de los grandes impresores, los cuales son con frecuencia grandes eruditos. Es el caso de Rosenbach el cual circula entre los Países Bajos, donde nació, y por toda Italia -donde se forma-, pasando por Mantua, Ferrara y Venecia y más tarde por Lyon y París, donde alcanza el máximo de su producción editorial. Un itinerario como este es característico de lo que fueron los primeros cincuenta o sesenta años de la imprenta.

La imprenta, pues, es algo que se mueve, incluso antes de que circule el libro. Reflexionemos. ¿Qué es un taller en el que se producen libros en 1500 o en 1530? Es un lugar de encuentro, de información, a donde se acude para intercambiar saber y, a la vez, que produce saber. El taller del impresor es un lugar de contactos donde se encuentran sabios y productores, los cuales también a veces son sabios. Jean Badius es una muestra de ello. Y esto es cierto, no sólo para los grandes impresores humanistas como los Koberguer o los Froben en Basilea o los Manuccio en Venecia o alguien como Johann Petri en París, sino también para los pequeños talleres de esta primera generación de la imprenta. Además, no hay que olvidar que la imprenta es una tecnología que está centrada en los circuitos económicos y comerciales de las ciudades como Amberes o Lyon, que no son capitales. El caso de Lyon es el de una ciudad que no tiene ni universidad ni parlamento, una ciudad periférica en el reino francés pero que, sin embargo, es un gran centro religioso y comercial. Los grandes circuitos de la imprenta, que se instauran en la primera mitad del siglo XVI, coinciden con los más importantes itinerarios comerciales y sus grandes centros de referencia son, efectivamente, Amberes, Lyon, Frankfurt, Leipzig o Medina del Campo en el mundo español, es decir, lugares donde hay dinero y donde hay intercambios.

El libro es un objeto que fundamentalmente circula, pero que no es únicamente algo eficaz porque circula, sino porque debido a su propia estructura instaura una nueva tecnología intelectual. Y aquí me remito a los trabajos de Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, un estudio de 1975 en el cual me inspiro para decir esto. El libro, como es sabido, produce un material masivo, un material que en parte está renovado, y pensemos simplemente en las grandes ediciones humanistas de los Albert que en Venecia en los primeros años del siglo XVI difunden ediciones accesibles, manipulables de los grandes textos de la antigüedad clásica. Pero pensemos también en textos mucho menos prestigiosos, como la enorme masa de literatura de devoción, literatura más tradicional pero de circulación muy difundida, que forma los grandes batallones de la producción impresa a fines del siglo XV y durante la primera mitad del siglo XVI. Este material masivo y que en parte es nuevo, es un material estandarizado. Es un material que permite comparaciones y la utilización de los mismos objetos en lugares muy distintos, contrariamente al manuscrito que circulaba mal y siempre de forma corrompida por los copiadorees. El libro es el mismo donde quiera uno que se encuentre o, en cualquier caso, siempre se puede obtener una copia de una misma edición y compararla con otra. Es decir, el libro induce a la crítica porque está disponible. Y ello es igualmente válido

para otros soportes impresos que difunden imágenes. Por ello, en los conflictos religiosos de principios del siglo XVI, las imágenes han sido tan importantes, incluso para dibujos o formas de dibujos técnicos como el mapa geográfico. Pensemos en los grandes trabajos de los talleres italianos o alemanes, o en el dibujo técnico para los artesanos de ese conjunto de libros de información tecnológica que se llaman en francés libros de *pourtiture* -una vieja palabra del siglo XVI-; libros de dibujos que permiten difundir a muy amplia escala modelos y hacer una crítica de ellos. Si uno quiere darse cuenta del uso que se hace de estos libros pensemos simplemente en las modalidades del invento y de la reflexión técnica y científica en el siglo XVI y de la forma en que cambian. Cuando Kepler o Copérnico trabajan, lo hacen sobre datos manuscritos que han sido copiados y son datos heterogéneos. Cuando 50 o 60 años más tarde Tycho Brahe trabaja, lo hace con una biblioteca, lo tiene todo a su alcance y puede, entre un conjunto de datos que no todos son homogéneos, comparar, criticar y hacer el trabajo científico que para nosotros se ha convertido en habitual pero que el libro ha posibilitado.

Y finalmente, último tipo de tecnología, el libro autoriza gracias a su puesta en página, sistemas de indexación, verificación que el manuscrito no permitía. También este punto ha sido muy desarrollado por Elisabeth Eisenstein. El libro induce tecnologías de aprendizaje y de crítica que son totalmente nuevas. Así pues, un conjunto de hechos positivos que garantizan a la vez una difusión de la cultura, pero una difusión crítica. El libro no sólo permite leer sino que, en cierto modo, enseña a leer. Y enseña a leer de otro modo, ya sean contenidos tradicionales los que vehicula, ya sean contenidos nuevos. El libro, pues, como Henri-Jean Martin ha dicho en una fórmula célebre, es un "continente cultural en la Europa del siglo XVI". Pero este continente interviene de forma simple y de manera estable sobre los que van accediendo de forma cada vez más numerosa a la lectura en la Europa del siglo XVI.

Me gustaría terminar tomando dos casos para mostrarles cómo la intrusión masiva del libro en las sociedades europeas del siglo XVI no interviene en un espacio vacío ni neutro. Los dos casos que voy a tomar son ejemplos italianos uno de los cuales es bien conocido. El primer ejemplo lo tomo de uno de los libros que ha dominado la producción de historia cultural en los diez o quince últimos años, el célebre libro de Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, publicado en 1976. *El queso y los gusanos* analiza la historia de un molinero del Friuli, en el norte de Italia, el cual religiosamente es un heterodoxo y desarrolla una cosmología herética, fundamentalmente materialista, y por ello se ve perseguido por la Inquisición. A través de los dos procesos

inquisitoriales sabemos lo que él cree, pero también sabemos lo que ha leído. ¿Por qué?, pues porque los jueces le preguntaron de dónde sacó todas sus ideas y en las actas del proceso inquisitorial se llegan a reconstruir. Es uno de los aspectos más interesantes del trabajo realizado por Carlo Ginzburg. ¿Cuáles han sido las lecturas de este molinero? Se podría detallar su biblioteca, que comprende la Biblia en lengua vulgar, textos piadosos de gran difusión como *El Fioretto* de la Biblia, que es una fuente compuesta que mezcla fuentes de evangelios apócrifos, textos medievales, fragmentos de la Biblia y evangelios o rosarios, textos medievales que son legendarios de vidas de santos, como la *Religión dorada*, tal vez un ejemplar del *Corán* y luego textos de literatura profana como el *Decamerón* de Bocaccio o almanaques que le han llegado a sus manos, en total una docena de libros. Son libros de los cuales ha comprado uno o dos, otros les han sido prestados por vecinos o por un sacerdote y libros que no sabemos cómo le han llegado a sus manos, pero que por lo menos demuestran que en este pequeño pueblo del norte de Italia el libro circulaba muy bien y bajaba hasta las profundidades de la sociedad.

El molinero Menocchio lee de forma muy distinta de la que la gente aprende a leer cuando pasa por instituciones escolares o cuando están bajo el control de la iglesia. El lee sin sacralizar el texto, de forma libre. Para él, meter un texto de la Biblia o del Evangelio, justo al lado del texto de un almanaque o de una narración de viajes es una operación que no plantea problemas. Menocchio toma lo que le interesa y lo pone en el orden que le parece más conveniente. Lee sin objeciones culturales, si se le permite la expresión y lee buscando, en los textos que utiliza, no coherencia sino argumentos que refuercen sus propias convicciones sin preocuparse de saber si lee correctamente o no. Es alguien que deforma sus lecturas para adaptarlas a un sistema de demostraciones que él intenta instaurar. De ahí toda una serie de simplificaciones, de moralizaciones de los textos que emplea, moralizaciones que apuntan a someter los textos de los que él se apropia a una lógica que no es la suya.

El caso del molinero Menocchio es un caso admirable gracias a la documentación, pero también al trabajo que ha hecho Ginzburg sobre ella. Es un trabajo que probablemente se podría hacer a mucha mayor escala. Y esto es lo que yo quisiera demostrar a través del segundo ejemplo, ilustrado a través de otra obra italiana mucho más reciente: un libro dedicado a la difusión y a la recepción de la obra de Erasmo en Italia, la obra de Silvana Seidel Menchi *Erasmo en Italia (1520-1580)*, obra publicada en 1987. El problema que plantea es saber como un autor es recibido en los medios de la heterodoxia, de la reforma

o en los márgenes evangélicos italianos entre 1520 y 1580. Nuevamente se trata de procesos de Inquisición, incoados a estos disidentes italianos, los que nos permiten seguir los mecanismos de apropiación del texto de Erasmo en los medios italianos. Lo que es apasionante en el análisis que propone Silvana Seidel Menchi es seguir la forma como se construyen deformaciones de sentido a través de una lectura selectiva del texto de Erasmo. En los medios heterodoxos italianos se escoge lo que se quiere conservar y se transforma. Los lectores italianos de Erasmo, los que se sitúan en el campo de la Reforma o de la heterodoxia, escogen en el texto las fórmulas que son más claras, más duras y, a través del proceso de divulgación a que se someten los textos -porque muy a menudo los lectores de Erasmo son maestros de colegio o enseñantes-, se endurecen estas fórmulas a través de la enunciación pedagógica. Tomo dos ejemplos. En el *Enquiridion*, Erasmo se dirige al lector diciéndole: Honras imágenes de la cara de Cristo las cuales algunas están representadas en piedra o en madera y otras están representadas en pintura. Pero a continuación Erasmo dice que aún es más honorable honrar la imagen del espíritu de Cristo tal y como aparece en el texto del Evangelio, es decir, con la ayuda del Espíritu Santo. Erasmo opone pues dos tipos de piedad, una piedad general dirigida a objetos, representaciones materiales y, otra, una piedad interior que pasa por el contacto con el texto del Evangelio. En el fondo, Erasmo jerarquiza dos formas de devoción, la una buena y la otra mejor. Pero, cuando seguimos aquello en lo que se convierte este texto de Erasmo en los autores italianos, por ejemplo con Tito Cataldi en los años 1550, que es maestro de una escuela italiana, la posición ya no es tan relativa sino que es absoluta. Hay una buena piedad que pasa por el texto y hay una mala piedad que pasa por las imágenes de las representaciones de Cristo. De igual forma, el mismo texto de Erasmo continua diciendo que hay personas que adoran las reliquias del altar y hay personas que conservan el interior de la cruz en su corazón y, también aquí, lo que es en Erasmo una oposición relativa entre una piedad aceptable y una piedad más elaborada se convierte bajo la pluma de los heterodoxos italianos en una oposición entre una mala piedad y una buena forma de devoción que se oponen de forma exclusiva y radical.

El segundo ejemplo es el de la duda. Erasmo se ha convertido en el príncipe de lo que él llama el *ars dubitandi*, el arte de la duda como técnica de reflexión o de prudencia. Es bueno, dice Erasmo, reservar la respuesta de todo lo que no es seguro, mejor que dogmatizar sobre cosas inciertas; vale más esperar. Es una posición típica de la corriente evangélica y de la prudencia del evangelismo en el primer tercio del siglo XVI. Para los lectores de Erasmo en Italia esa prudencia

se ve totalmente deformada y se puede convertir en un medio táctico, en un medio de rechazar la respuesta cuando la Inquisición es demasiado presente y exige la adhesión a puntos dogmáticos. También se convierte en una forma de escepticismo generalizado, de cuestionamiento general de todos los contenidos dogmáticos. Por un proceso dialéctico fácil de entender, cuanto más las autoridades religiosas católicas hacen presión sobre las heterodoxas, más las heterodoxas usan el arte de la duda como medio de denegación y de rechazo. Podría multiplicar los ejemplos, pero lo que me parece interesante, es que a través de estos casos documentados a través no de un juicio como el caso del molinero de Ginzburg, sino de miles de juicios de la Inquisición se constata cómo a partir de un texto canónico que existe y que está ampliamente divulgado y que no se puede deformar como se quiere, hay formas de lecturas radicales que consisten no en tomar de hecho lo que se quiere sino en acentuar las potencialidades del texto hasta hacerle decir algo que eventualmente puede ser lo contrario de lo que él ha querido decir.

Quiero por último matizar la ecuación planteada con demasiada frecuencia entre la difusión masiva de un instrumento cultural -como puede ser el libro- y la homogeneización cultural que sería el resultado. Y creo sobre todo que en este período de flotación que constituye las últimas décadas del siglo XV y el siglo XVI, antes que los poderes se reinstauren e impongan de forma normalizada el consumo o el acceso a la cultura, hay que estar atentos a la forma en que estos soportes culturales multiplicados han podido ser objeto de transmisión cultural indefinidamente diversificada. A este respecto me parece que valdría la pena distinguir al menos dos grandes tipos de difusión cultural. Por una parte, existen instituciones de difusión o de divulgación de la cultura como la escuela a la cual he dedicado la primera parte de mi exposición. La escuela varía evidentemente de un país a otro, de una región a otra, pero la escuela está ahí por principios y diría yo que desde siempre tiende a normalizar lo que enseña. Tiende a dar una forma y a imponerla a través de procesos de inculcación controlados. Por esto existen escuelas. Y luego habría un segundo modelo de difusión cultural, bastante distinto, en el que la circulación del impreso me parece representativa y debe entenderse no como la puesta en el mercado de una masa de información que sería recibida masivamente, sino como la puesta a disposición de contenidos que han sido reformulados al menos en parte, deformados, redibujados por los que se han apoderado de ellos y se han apropiado. Y aquí valdría la pena llegar a especificar una cronología y a especificar también horizontes sociales de esta recepción. Una cronología, puesto que es seguro que en el mundo protestante la normalización cultural intervino mucho más pronto en materia de lectura

que no en el mundo católico. Pero también horizontes sociales, ya que seguramente algunos medios sociales fueron afectados más precozmente por la normalización cultural que otros. A este respecto, los medios de los que uno se preocupa menos, los de mayor número, los del campo y, sobre todo, los de las clases inferiores de las poblaciones urbanas se han dejado durante más tiempo libres de las apropiaciones culturales que no a las élites, que fueron captadas muy pronto por los poderes y las autoridades eclesiásticas y civiles.

**LA CULTURA SIMBÓLICA EN EL RENACIMIENTO:
UN EJEMPLO DE TEOLOGÍA POÉTICA.***

Vicente Lleó Cañal

Una de las interpretaciones más difundidas, y quizás por ello más convencionales, del Renacimiento sostiene que este periodo supuso una profunda ruptura con el Medioevo, un salto cualitativo gracias al cual los hombres habrían conseguido liberarse de los terrores y supersticiones de los siglos oscuros, avanzando rectamente por la vía de la Razón. Desde esta perspectiva, el Renacimiento, o su horizonte ideológico, el Humanismo, aparecen como un movimiento luminoso, *filosófico* en el sentido dieciochesco del término. En suma, y no casualmente, un Renacimiento que se asemejaría singularmente al positivismo materialista del siglo XIX, que fue precisamente cuando se formuló tal interpretación.⁽¹⁾

Actualmente, gracias a los trabajos de un conjunto de investigadores, casi todos inspirados por la labor pionera de Aby Warburg, el Renacimiento nos ofrece perfiles mucho más complejos y descubrimos ámbitos oscuros hasta hace poco insospechados. Este *antirinasimento* como lo ha denominado Battisti se manifiesta en

¹- Es, por ejemplo, la interpretación de J. A. SYMMONDS, *The Renaissance in Italy* (cito por la versión de la Modern Library, Nueva York, s.a., 2 vols.). La obra standard sobre las interpretaciones del Renacimiento es la de W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass, 1948. Importante también es la obra colectiva, *The Renaissance; A Symposium*, February, 8-10, 1952, The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1952.

* Este texto corresponde a la conferencia pronunciada por el profesor Vicente Lleó en el III Ciclo de conferencias organizado por el Centre d'Estudis d'Història Moderna "Pierre Vilar" el año 1988.

numerosos aspectos de la cultura de los siglos XV y XVI: el creciente interés por la alquimia y las ciencias ocultas, la obsesión por los monstruos y prodigios de la Naturaleza, así como por lo exótico y remoto exhibido en los *wündernkammern*; incluso las deformaciones a que son sometidas las formas clásicas recuperadas denotan a menudo síntomas de una actitud perturbada. Las vertiginosas perspectivas que robaban el sueño a Paolo Uccello o el *bizarro cervello* de Amico Aspertini que dibuja incansablemente los más terribles y herméticos asuntos de los sarcófagos romanos son sólo dos ejemplos de los muchos que podríamos aducir.⁽²⁾

En realidad, difícilmente podría haber resultado de otra manera. Los humanistas y artistas del Renacimiento se veían enfrentados a una tarea casi por definición imposible: la integración de la cultura pagana dentro de un universo axiológicamente cristiano. Esta situación no carecía evidentemente de precedentes: los intentos de conciliar cristianismo y cultura clásica se remontan a San Agustín y aún más allá.⁽³⁾ Pero a partir del siglo XV esta tarea parece cobrar nueva urgencia pues, valga la simplificación, a diferencia del hombre del Medioevo, el del Renacimiento es agudamente consciente de la profunda cesura entre el mundo antiguo y el suyo.⁽⁴⁾

Ahora bien, algunos aspectos de la cultura clásica presentaban mayores dificultades que otros para ser integrados en el mundo contemporáneo: los dioses paganos, tanto por la esplendorosa desnudez física de sus representaciones como por lo escasamente edificante de sus conductas cantadas por los poetas eran el ejemplo más obvio.⁽⁵⁾ La actitud de atracción/repulsión ante el panteón de la gentilidad aparece reflejada en numerosas ocasiones. Es bien conocida la anécdota de los sieneses que decidieron enterrar en territorio de sus amigos los florentinos una estatua de Venus a cuyo descubrimiento, inicialmente acogido con entusiasmo, habían llegado a atribuir sus calamidades presentes. El pontífice Pío V, por otro lado, escandalizado de que las

².- Véase, por ejemplo, R. y M. WITTKOWER, *Born under Saturn. The character and conduct of artist: a documented history from Antiquity to the French Revolution*, Nueva York, 1963 y naturalmente E. BATTISTI, *L'antirinascimento*, Milán, 1962.

³.- C. N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, México, 1949 y R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World, from the Second Century A. D. to the conversion of Constantine*, Hammondsworth, 1988.

⁴.- E. PANOFSKY, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Londres, 1970.

⁵.- J. SEZNEC, *The survival of the pagan gods*, Nueva York, 1953.

efigies desnudas de los antiguos dioses hubieran llegado a instalarse en el propio palacio vaticano no dudó en deshacer la magnífica colección de escultura instalada por sus antecesores en el *cortile* del Belvedere, si bien, de nuevo, consciente de que esos mármoles constituían un fiel testimonio de la antigua grandeza de Roma, donó las mejores piezas al museo Capitolino.(6)

Es preciso señalar, no obstante, que también en este aspecto el Renacimiento poseía precedentes. En la propia Antigüedad tardía, especialmente entre los pensadores de la escuela alejandrina, se habían dado ya intentos de moralizar las fábulas mediante una interpretación alegórica. En el siglo XVI y a lo largo del XVII, no obstante, surgirá un nuevo y sostenido intento de mediación; lo encontramos en los escritos de Marsilio Ficino, de Giovanni Pico della Mirandola, de Cristoforo Landino, de Lodovico Lazzarelli y de tantos otros humanistas vinculados al medio intelectual florentino; un medio en el que se profesaba igual veneración por los auténticos escritos platónicos como por aquellos de los más "espirituales" de los neoplatónicos antiguos, como Proclo, Iamblico o Porfidio y donde se estudiaba con igual detenimiento la Kabbala hebrea como el *Corpus Hermeticum*.(7)

En síntesis, esta nueva vía, inspirada principalmente en oscuros pasajes de San Agustín, San Pablo y Lactancio, sostenía que la Revelación no había sido única sino que desde el principio de los tiempos el Logos se había manifestado a los hombres. Otras interpretaciones argüían que en el alma humana permanecía un recuerdo de su perfecta unión con la divinidad, aunque oscurecido por su contacto con la materia. Aún otras versiones, más cercanas a la Kabbala, sostenían que durante los cuarenta días y cuarenta noches que Moisés permaneció en el monte Sinaí, le habrían sido revelados todos los arcanos del universo.(8)

Sea cual fuere su origen, esta *prisca theologia* fue transmitiéndose de generación en generación a través de un lenguaje arcano, lleno de misterios y sólo accesible a los iniciados. Los neoplatónicos florentinos encontraban sus huellas tanto en los jeroglíficos egipcios como en los mitos de los dioses griegos y romanos.

⁶.- F. HASKELL y N. PENNY, *Taste and the Antique*, New Haven y Londres, 1982.

⁷.- E. WIND, *Pagan misteries in the Renaissance*, Londres, 1967. A. CHASTEL, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, París, 1959.

⁸.- E. GARIN, *El zodiaco de la vida*, Barcelona, 1981. F. SECRET, *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979.

Así pues, lejos de entrar en conflicto con los principios cristianos, las fábulas paganas, desde Hesiodo a los Himnos Orficos, de Homero a Ovidio, resultarían ser complementarias de la verdad revelada; una auténtica "teología poética", título que no casualmente había pensado Pico della Mirandola para una obra por él proyectada.⁽⁹⁾

Marsilio Ficino en una carta dirigida a Giovanni Cavalcanti nos ofrece una precisa genealogía de esta *prisca theologia*: "Se dice - escribe- que los teólogos de la Antigüedad cuya memoria veneramos mantuvieron lazos de amistad unos con otros por mediación de Dios. Sabemos que entre los persas, Zoroastro, gracias a la inspiración divina, adoptó como constante compañero a Arimaspe en su búsqueda de los santos misterios de la filosofía religiosa. Del mismo modo, entre los egipcios, Hermes Trismegisto eligió a Esculapio. En la Tracia, Orfeo eligió a Museo y Aglaófemo eligió a Pitágoras. Platón el ateniense escogió primero a Dión de Siracusa y, tras su muerte, a Xenócrates..."⁽¹⁰⁾

Esta cadena de iniciados descrita por Ficino revela el extraordinario sincretismo del neoplatonismo renacentista: desde su perspectiva los oráculos caldeos como los himnos órficos, el corpus herméticum como el pensamiento platónico no serían sino manifestaciones diversas de una sólo y misma verdad trascendente.

En España, esta interpretación de las fábulas y los mitos de la Antigüedad convertidos en complementarios de los principios cristianos aparece en diversos autores, pese a que su ortodoxia dejara bastante que desear. Entre los humanistas de la escuela sevillana, por ejemplo, es bastante frecuente. Así, Juan de Malara recurre sistemáticamente a la interpretación alegórica en su notable *Descripción de la galera real de Don Juan de Austria*, acertadamente descrita como un "Alciato flotante" y uno de los más interesantes y menos conocidos ejemplos de *ekphrasis* en el Renacimiento español.⁽¹¹⁾ Así, su autor asegura que en lo que

⁹.- Una exposición bastante completa de la "teología poética" en G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso de la dignidad del hombre* (existe edición española, Barcelona, 1983). Véase además E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1975 y F. A. YATES, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres, 1964.

¹⁰.- Cito, traduciéndola del inglés, por la edición prologada por P. O. KRISTELLER, *The letters of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1985, 3 volúmenes hasta el presente.

¹¹.- La *Descripción de la galera real* de Mal Lara permaneció inédita hasta su publicación sin notas y en atroz transcripción (Ana Ximénez por Anaximenes, p. e.) por la Sociedad de Bibliófilos Andaluces en 1876. Véase sobre el texto el artículo de K. L. SELIG, "The commentari of Juan de Mal Lara to Alciato's

en la obra se contiene "no hay historia antigua ni moderna sino ciertas invenciones fundadas en fábulas de poetas con la moralidad de lo que en los secretos de sus partes tienen...". Pero, sin duda, la más completa exposición de esta "teología poética" la encontraremos en la obra del franciscano Fray Juan de Pineda, que aunque no era sevillano, residió largos años en la ciudad y situó en ella su obra más conocida y a la que nos referiremos, los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*.⁽¹²⁾ Título engañoso donde los haya y que, a buen seguro, le ha restado lectores pues en realidad los cinco gruesos volúmenes de esta obra están destinados a demostrar la fundamental identidad entre mito pagano y dogma cristiano y ello a través de una complejísima exégesis alegórica. El propio Pineda, a través de su *alter ego*, el maestro Filabetes, justifica su interpretación con argumentos que parecen tomados de Pico, pues, afirma que "los poetas fingieron aquellas sus narraciones para encubrir y escurer muchas verdades... por las dar a estimar al vulgo que las tuviera en poco si en lenguaje llano y claro las hallara...". Pero la declaración más explícita la encontramos algo más adelante cuando Filabetes asegura que "la poesía no viene por arte ni por fortuna, sino por don de Dios y de las Musas y aquel Dios es Apolo y las Musas las almas de las esferas del Mundo. Porque Júpiter significa el Divino Entendimiento y de éste emana Apolo que es el entendimiento de el Alma del Mundo; y el alma de todo el mundo y las otro ocho almas de las ocho esferas celestiales no son sino las nueve Musas, porque moviendo los cielos hacen melodía musical que repartida en nueve tonos produce las nueve sirenas que cantan a Dios. Apolo se deriva de Júpiter y las musas de Apolo y como Júpiter arrebató con el furor intelectual a Apolo, así Apolo a las Musas y las Musas a los poetas y los poetas a sus declaradores y éstos a los oyentes y toda esta cadena o dependencia baja de Dios cuyo influjo pasa por todos...".⁽¹³⁾

El extraordinario eclecticismo de Pineda que introduce a capricho temas plotinianos con elementos de la astrología tardoantigua y algún añadido de las relaciones místicas del Bajo Imperio, no debe sorprendernos, pues, aunque con menos elegancia, se corresponde con las formulaciones de la Academia Florentina de Careggi, donde Ficino,

Emblemata", en *Hispanic Review*, 24 (1956).

¹².- La primera edición es de Salamanca, 1589, 2 vols.

¹³.- Id. Cito por la edición de la B.A.E., Madrid, 1963, 5 vols., I, 68, 72.

desde un siglo antes, se esforzaba por conciliar a Platón y al dogma cristiano.⁽¹⁴⁾

Este es el contexto en el que conviene situar ciertas obras de arte del Renacimiento en las que el lenguaje de la fábulas paganas aparece en paralelo incluso suplantando a los temas cristianos. Salvo alguna rara excepción, no se trata de manifestaciones de impiedad o criptopaganismo; a los ojos de los iniciados estas obras servían para revelar la identidad básica de ambos discursos.

Un ejemplo no demasiado conocido puede servirnos como punto de partida: nos referimos a la medalla de un novelesco personaje español, don Rodrigo de Vivar, primer marqués del Cenete y constructor del castillo-palacio de la Calahorra, una de las más tempranas y fascinantes muestras del arte del Renacimiento en España.

Don Rodrigo había nacido fruto de los amores del Gran Cardenal de España, don Pedro de Mendoza y de doña Mencia de Lemos, dama portuguesa de la reina doña Juana, a la que, como afirma un cronista con la brutal franqueza de la época, "tomó afición y hubo de ella dos hijos". El nacimiento de don Rodrigo debió tener lugar hacia 1461 o 62, pues según afirma una crónica, en 1484 era de veinte años o poco más. Ello hace imposible que las efigies de Marte y Venus, acuñadas en el reverso de la medalla a que nos referimos, aludan, como se ha afirmado, a su matrimonio con doña Leonor de la Cerda, pues la inscripción en el reverso de esta señala la edad del marqués como de 26 años, lo que permite datarla hacia 1488-9, mientras que las citadas bodas no tuvieron lugar hasta 1492.⁽¹⁵⁾

Ahora bien, ¿si no hacen referencia a la unión conyugal, a qué pueden aludir las efigies de Marte y Venus en la medalla, claramente identificados por sendas inscripciones? Debemos acudir a la inscripción latina que orla el reverso, que reza: *Quorum opus adest*, que podemos traducir como "El que está delante -es decir, el marqués, cuyo perfil aparece en el anverso- es obra o hijo de estos -obviamente Marte y Venus-".

¹⁴.- E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1973.

¹⁵.- La medalla aparece reproducida en F. ALVAREZ OSSORIO, *Catálogo de las medallas de los siglos XV y XVI conservadas en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1950, nº 97. Sobre el marqués de Cenete y su vida aventurera, cf. J. CATALINA GARCIA, "El segundo matrimonio del primer marqués de Cenete", en *Estudios de Erudición Española. Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, 1899, vol. II y J. M. MARCH, "El primer marqués de Cenete. Su vida suntuosa", en *Archivo Español de Arte*, 1959.

Los amores de Marte y Venus constituyen uno de los adulterios más notorios de la mitología clásica, pero existe una explicación "espiritual" de los mismos. Según afirma Plutarco en su tratado "Sobre Isis y Osiris", los griegos creían que de sus amores había resultado una hija: la Armonía. Esta sería pues fruto de la unión de dos principios contrarios: el Amor y el Conflicto o la Guerra.⁽¹⁶⁾ Este "misterio", como ha demostrado Wind, gozó de gran popularidad como ejemplo arquetípico de la *concordia discors*, ó unión de los contrarios. Pico della Mirandola utilizó éste concepto de la Armonía como piedra angular de su teoría de la Belleza, pero en otros autores contemporáneos como Gafurio, la Armonía aparece convertida en algo así como un equilibrio vital que anima al Universo entero, una noción derivada de Ovidio. Por otro lado y desde esta misma perspectiva trascendente, el propio origen alegórico de la Armonía le confería una especial grandeza pues, como afirma León Hebreo en sus "Diálogos de Amor", cuando los poetas antiguos querían describir los movimientos extraordinarios de las fuerzas de la Naturaleza, lo hacían disimulándolos bajo la ficción de amores adúlteros entre los dioses.⁽¹⁷⁾

De este modo, pues, presentándose a sí mismo como *opus* de Marte y Venus, es decir como fruto de la unión de principios contradictorios, Don Rodrigo, Marqués de Cenete a un tiempo sublimaba su propia persona a un plano casi metafísico y dotaba de un aura épica su propia bastardía.

Evidentemente hay que ser cauteloso para no "leer" en las obras de arte del Renacimiento intenciones que quizás nunca existieron en las mentes de sus creadores. Pero en esta ocasión existen ciertos indicios que parecen reforzar nuestra interpretación de la medalla de don Rodrigo: por un lado su Castillo-palacio de La Calahorra, con un complejísimo programa iconográfico en el que aparecen casi todos los dioses del panteón clásico, incluso en la portada de la capilla.⁽¹⁸⁾ Pero, mayor importancia tiene para nuestros fines el inventario de la biblioteca de don Rodrigo, publicado hace ya años por Sánchez Cantón,

¹⁶.- "De Isis y Osiris" en *Moralia*, vol. 5 (ed. bilingüe, Loeb's Classical Library, Londres, 1969).

¹⁷.- E. WIND, *op. cit.*, pp. 86 ss.

¹⁸.- En ella aparecen Flora, Hércules y Baco. La más reciente contribución sobre La Calahorra, en M. FERNANDEZ GOMEZ, *Los grutescos en la arquitectura española del protorenacimiento*, Valencia, 1987.

que revela el interés del aristócrata por la *prisca theologia*.⁽¹⁹⁾ En efecto, aquí encontramos no sólo las obras de todos los poetas y mitógrafos clásicos, de Homero a Ovidio, pasando por Macrobio, Apuleyo, Higino, Laercio, etc., sino también magos como Hermes Trismegisto y los más conspicuos representantes del neoplatonismo tanto antiguo, como Plotino, como renacentista, entre otros Marsilio Ficino (del que se reseñan cuatro obras incluyendo *De Triplice Vita*), Pico della Mirandola, Franchino Gafurio, Nicolao Perotti, Giovanni Pontano, etc.

Pero el monumento que queremos ahora analizar pertenece a un género diverso; se trata del sepulcro de doña Catalina de Ribera, originalmente instalado en el panteón familiar de la Cartuja de las Cuevas de Sevilla y actualmente sito en la capilla de la antigua Universidad, en la misma ciudad (lámina 1). Conocemos bastante bien las circunstancias que rodearon la creación de este monumento.⁽²⁰⁾ Doña Catalina había muerto en 1503, pero su sepulcro., al igual que el de su marido, el Adelantado Mayor de Andalucía, don Pedro Enríquez, muerto en 1492, no fue ejecutado hasta 1520. Desconocemos cual pudo ser la disposición primitiva de los enterramientos, pero la adopción en 1520 de modelos ostentadamente *all'antica* debió estar influida por la erección sólo diez años antes del sepulcro de mármol del cardenal Hurtado de Mendoza en la capilla de la Virgen de la Antigua de la catedral sevillana, obra del escultor Domenico di Alessandro Fancelli y prácticamente la primera obra del Renacimiento que pudo ser vista en la ciudad.⁽²¹⁾

En cualquier caso, lo cierto es que los actuales sepulcros de los Ribera fueron encargados por su hijo Don Fadrique, primer marqués de Tarifa, en la ciudad de Génova, en el verano de 1520, a la vuelta de una peregrinación emprendida dos años antes a Tierra Santa. Don Fadrique escribió un diario de su peregrinación, que ha sido varias veces editado, describiendo los lugares por donde pasó y, aunque no hace mención del encargo de los sepulcros, el entusiasmo con que habla de la portada de la Cartuja de Pavía, "es la mejor casa que pueda ser... toda de bultos de mármol grandes y pequeños", junto con el probable recuerdo del

¹⁹.- F. J. SANCHEZ CANTON, *La biblioteca del Marqués de Cenete*, Madrid, 1942.

²⁰.- H. WALTER-KRUF, "Pace Gaggini and the sepulchers of the Ribera in Seville" en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, vol. II, Granada, 1977.

²¹.- Sobre el sepulcro de Fancelli, J. HERNANDEZ PERERA, *Escultores florentinos en España*, Madrid, 1957.

sepulcro del Cardenal Hurtado de Mendoza, nos proporciona una importante clave, pues para realizarlos eligió a dos de los más destacados escultores que habían trabajado en la fachada de la Cartuja: Pace Gaggini y Antonio María Aprile da Carona.(22)

No entraremos aquí en el extraordinario impacto que causaron estos monumentos en Sevilla, donde originaron la moda de los "mármoles" genoveses, que llegaría a influir decisivamente en la arquitectura local.(23) Nos ceñiremos a un intento de análisis de su complejísima iconografía, particularmente la del sepulcro de doña Catalina, donde como veremos se superponen temas cristianos, paganos y emblemáticos.(24) En consonancia con los preceptos del decoro contemporáneo, los diversos "temas" o registros se disponen según un orden preciso: la imagería cristiana ocupa un lugar preferente y es inmediatamente perceptible; los elementos paganos, casi todos ellos relacionados con el culto de Dionisos, ocupan un lugar secundario y requieren un cierto esfuerzo para ser captados. Finalmente, los emblemas aparecen casi perdidos en la exuberante flora de grutescos que recubre las pilastras. Pero esta estructura jerárquica corresponde a una disposición que podríamos denominar "fugada", pues cada registro vuelve a repetir en distinta clave los temas expuestos en el anterior; es decir, las virtudes necesarias para la salvación del alma, los peligros que acechan a ésta y la recompensa paradisíaca que le aguarda.(25)

Las imágenes religiosas, como ya hemos señalado, son inmediatamente aparentes. La difunta aparece en *gisant*, revestida en hábito de viuda y con las manos reposando sobre un libro, seguramente un libro de horas (lámina 2). Detrás del sarcófago se disponen tres relieves que conservan aún parte de su policromía original, con fondos azules y dorados. Se trata, de abajo hacia arriba, de Cristo camino del Calvario, el Juicio Final y la Natividad. Una peculiaridad en la

²².- Existe edición moderna del diario del MARQUES DE TARIFA, *Desde Sevilla a Jerusalem*, Sevilla, 1974. Sobre los talleres de escultura activos en la Cartuja de Pavía, C. R. MORSCHECHCK, *Relief Sculpture for the façade of the Certosa di Pavia, 1473-1499*, Nueva York y Londres, 1978.

²³.- Sobre este tema remito a mi monografía sobre el palacio sevillano de los Enríquez de Ribera, conocido como Casa de Pilatos, de próxima aparición.

²⁴.- Un primer intento de lectura, aunque sin haber podido estudiar todas las partes del sepulcro lo hicimos en V. LLEO CAÑAL, *Nueva Roma: Mitología y humanismo en el Renacimiento Sevillano*, Sevilla, 1979.

²⁵.- Sobre el simbolismo funerario en el Renacimiento, H. S'JACOB, *Idealism and Realism: a study of sepulchral symbolism*, Leyden, 1954 y E. PANOFSKY, *Tomb sculpture: its changing aspects from ancient Egypt to Bernini*, Londres, 1964.

representación del Juicio Final es la omisión de la Virgen, la habitual intercesora de los hombres, apareciendo Cristo solo en toda su *terribilitá*. Sin embargo, los otros dos relieves que lo flanquean muestran escenas que aparecen haber sido escogidas para destacar la especial vinculación amorosa Madre/Hijo, como poniendo de relieve el papel de la Virgen en la economía de la salvación. En el relieve superior se trata de un momento lleno de intimidad en el que la Virgen, ayudada por un ángel arropa al Niño bajo la mirada de San José. En el relieve inferior del Via Crucis, por el contrario, la escena rezuma patetismo, viéndose a la Virgen brutalmente empujada por un soldado romano. Curiosamente, ambas escenas están ausentes de los Evangelios canónicos, perteneciendo al ciclo pasionario medieval, y debieron ser elegidas para contrarrestar la imagen de implacabilidad del Juez solitario.²⁶ Los temas religiosos se continúan con una serie de estatuas de bulto; en primer lugar sobre el entablamento se encuentran unas efigies que podemos identificar con la profetisa Ana y la Virgen de la Fe, de la que la profetisa Ana es figura. En nichos entre las pilastras exteriores y las columnas se distribuyen seis efigies de santas y santos: Santa Catalina, elegida seguramente como patrona de la difunta pero posiblemente también porque su papel como intercesora ante el Juez divino era considerado segundo sólo al de la Virgen. Santa Bárbara debió ser incluida por su papel como protectora de la muerte repentina. La tercera santa, aunque carece del tradicional tributo de la corona, por su hábito de viuda y el crucifijo que lleva en la mano, debe ser Santa Elena, quizás una devoción de don Fadrique que, como ya hemos visto peregrinó también a los Santos Lugares. Los santos varones son San Sebastián, del que los inventarios del palacio recogen varias efigies en distintos materiales, San Agustín y San Jerónimo, varias de cuyas obras figuraban en la biblioteca de don Fadrique.

Con estas efigies terminan los motivos explícitamente cristianos del sepulcro de doña Catalina. Los motivos paganos se inician, por su parte, en el zócalo, en dos relieves que flanquean el escudo de la familia sosteniendo por Victorias aladas. Estos relieves representan a dos *putti* que contemplan sendas calaveras, uno en actitud llorosa y el otro aparentemente dormido. Parecen tratarse de variantes de los genios paganos Hypnos, el sueño, y Tanatos, la muerte (láminas 3 y 4). En el sepulcro de don Pedro aparecen también representados, aunque aquí con su iconografía más tradicional, como genios apoyados en antorchas

²⁶.- Véase G. SCHILLER, *The Iconography of Christian Art*, Londres, 1971, vol. II, pp. 78 ss.

invertidas. Curiosamente y pese a su aspecto clasicista, los relieves del sepulcro de doña Catalina derivan de una clasificación renacentista. El tema aparece en dos medallas del escultor veneciano Giovanni Boldú, fechadas respectivamente en 1458 y 1466 y en fecha imprecisa, pero algo más tarde vuelve a aparecer en un medallón esculpido en la base de la fachada de la Cartuja de Pavía. Aquí debió verlo don Fadrique y, naturalmente, debió ser bien conocido del autor del sepulcro sevillano, Pace Gaggini. La versión de la Cartuja de Pavía incluye una inscripción latina, *Inocentia e Momoria Mortis* que nos revela el significado de la imagen: el recuerdo de la muerte debe inducirnos a una vida inocente.⁽²⁷⁾

Con estos relieves pseudoclásicos se inicia, como ya hemos señalado, el tema mitológico, que continúa en el propio sarcófago de doña Catalina. Al igual que en el sepulcro de don Pedro, tres sirenas con sus alas desplegada sostienen el sarcófago de doña Catalina. Estos seres, originalmente semipájaros, semihumanos, eran, según la mitología, los encargados de trasportar las almas de los bienaventurados al paraíso. Por encima de las sirenas corre una hermosa guirnalda, engarzada de granadas y piñas sobre la que posan águilas con las alas desplegadas y a la que picotean otros pájaros. Finalmente entre las guiraldas y en las esquinas del sarcófago cuelgan máscaras de Baco y Sileno. Todos estos elementos de sarcófagos romanos de adeptos a los cultos místéricos: tantos las granadas, atributo de Perséfone, como la piña, atributo de Attis, aluden a la inmortalidad, al igual que las máscaras de Baco y Sileno. Las águilas por su parte eran las encargadas de transportar las ánimas de los Emperadores al Sol, en las apoteosis oficiales. Finalmente, los pájaros que picotean entre las frutas simbolizan la participación de los elegidos en los goces paradisíacos.⁽²⁸⁾

²⁷.- Sobre las medallas de Boldú, véase G. F. HILL, *A Corpus of Italian Medals of the Renaissance before Cellini*, Londres, 1930, nº 421-3. Sobre la evolución del motivo iconográfico, véase J. SEZNEC, "Youth Innocence and Death. Some notes on a medallion in the Certosa of Pavia" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. I (1937-8) y H. W. JANSON, "The putto with the Death's head" en *Art Bulletin*, vol. XIX (1937). Véase además C. R. MORSCHECK, op. cit., pp. 245 ss.

²⁸.- Para el simbolismo funerario de los sepulcros romanos, véase F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, París, 1966 y A. STRONG, *Apotheosis and after-life. Three lectures on certain phases of Art and Religion in the Roman Empire*, Londres, 1915.

Estos motivos paganos contrastan con el tradicional *gisant* de doña Catalina, con su hábito de viuda. Pero el contraste es mucho más agudo si nos fijamos en los relieves que decoran el friso que corre, por encima de las columnas y pilastras. Aquí nos encontramos con una serie de efigies, evidentemente también extraídas de monumentos relacionados con los cultos místéricos que florecieron en la Roma del Bajo Imperio y que constituyen, al menos en España, una de las más sorprendentes contaminaciones entre motivos paganos y cristianos. Como ya señalamos anteriormente, estos relieves por su menor tamaño y la altura a que se encuentran pueden fácilmente pasar desapercibidos. Empezando por un extremo, puesto que los motivos se repiten simétricamente a ambos lados del friso central y sobre el capitel de la pilastra nos encontramos con un arbusto de rostro humano flanqueado en un caso por perros y en otro por dragones (lámina 5). La naturaleza femenina de los rostros nos indica que se trata de Dafne, la hija de Peneo que prefirió ser transformada en laurel antes que ceder a los deseos de Apolo. Por esta causa, ya desde la Antigüedad, Dafne fue considerada símbolo de la virtud y, con este sentido y con imágenes muy semejantes a las que nos ocupan la encontramos en obras del círculo de Andrea Mantegna. Por su parte, los dragones y los perros suelen simbolizar a los vicios, y más específicamente a la ingratitud y la envidia. El sentido general de la imagen parece aludir, pues, a la virtud acechada por los vicios.⁽²⁹⁾

El siguiente relieve nos muestra una lira entre dos cornucopias (lámina 6). La lira es el atributo más conocido del dios Apolo; pero como ha demostrado Mirimonde, la lira de nueve cuerdas, como la que aparece en el relieve, fue utilizada como símbolo de la música emitida por las esferas del mundo al girar, que servía de guía a las almas en su viaje astral hacia el paraíso. Este, a su vez, imagen de la retribución inagotable de la divinidad, de las que, de nuevo, unos pájaros picotean.⁽³⁰⁾

El siguiente trozo de friso, entre la pilastra y la columna, muestra una sorprendente yuxtaposición de imágenes; un árbol seco, una cesta de la que sale una serpiente y una cratera; al fondo se distinguen un tirso báquico y un aro o círculo (lámina 7).

²⁹.- Sobre Dafne como representación de la virtud, véase D. y E. PANOFISKY, *Pandora, aspectos cambiantes de un símbolo mítico*, Barcelona, 1975.

³⁰.- A. P. MIRIMONDE, *Astrologie et Musique*, Ginebra, 1977.

La cesta con la serpiente no es otra que la "cesta mística" que era paseada procesionalmente en los festivales dedicados a Dionisos en Atenas, lo que viene además confirmado por la presencia del tirso; la serpiente precisa el carácter del dios como el Dionisos infernal quien, por su resurrección como Dionisos Zagreus se convirtió en símbolo de la inmortalidad, siendo figura frecuente en los sarcófagos romanos de adeptos a sus misterios.⁽³¹⁾ Los otros elementos del relieve son más ambiguos: el círculo, por carecer de principio ni fin, fue empleado como imagen de la divinidad o de la eternidad, mientras que la cratera puede aludir al alma humana, como sucede en la *Hypnerotomachia Poliphili* de Colonna o en el diálogo de Lazzarelli, *Crater Hermetis*. En cualquier caso y de nuevo, el sentido general parece aludir a los beneficios de la salvación.⁽³²⁾

El siguiente relieve, a plomo sobre el capitel de la columna nos muestra una intrigante imagen de resonancias masónicas: dos leones rampantes y enfrentados que flanquean una escuadra de la que cuelga una plomada (lámina 8). Aquí, todos los elementos parecen aludir a la virtud de la justicia, desde los leones que eran su símbolo más habitual, a la escuadra, atributo de Mémesis, la diosa pagana que la encarnaba. La plomada, por su parte, como señala Tervarent, constituye una gráfica expresión de la "via media" y del "recto obrar", que caracteriza a la justicia atemperada por la clemencia.⁽³³⁾

La vuelta del friso sobre el capitel nos muestra un relieve que, aunque inspirado en el *Physiologus*, una antigua colección de leyendas de animales, fue pronto incorporado al repertorio de la iconografía cristiana: un pelícano que se hiere él mismo el pecho para dar de beber su sangre a los polluelos. Esta imagen fue entendida como símbolo de la caridad divina y figura en la eucaristía,⁽³⁴⁾ pero en el contexto que nos ocupa y al igual que las imágenes de pájaros picoteando de frutas, quizás aluda además a la retribución paradisiaca.

El siguiente relieve del friso nos devuelve al ámbito místico-hermético que libros como los *Hieroglyphica* atribuido a Horapolo

³¹. - *Cistae mysticae* de las que asoman serpientes aparecen frecuentemente representadas en los sarcófagos dionisiacos. Véase C. KERENY, *Dionisos*, Londres, 1976, láminas 142-3.

³². - E. WIND, *op. cit.* p. 268. En la *Hypnerotomachia Poliphili*, por su parte, la vasija es empleada como símbolo del alma.

³³. - Sobre el significado de estos atributos, véase G. TERVARENT, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450-1600. Dictionnaire d'un langage perdu*, Ginebra, 1959.

³⁴. - G. FERGUSON, *Signs and symbols in Christian Art*, Nueva York, 1973.

Nilíaco contribuyeron a poner de moda entre los humanistas. En la imagen vemos una esfinge sobre cuyo lomo reposa un pájaro y que está flanqueada por un *kantharos* lleno de frutas en un lado y una calavera sobre una roca en el otro (lámina 9). Estos términos parecen aludir a la vida y la muerte;³⁵ la esfinge, por su parte gozó de indudable prestigio entre los iniciados del Renacimiento, no sólo por su aspecto exótico sino, sobre todo, por su ascendencia egipcia, cuya sabiduría era considerada la más antigua de todas, pero normalmente carece de un significado específico, tendiendo más bien a indicar cuando es incluida la presencia de un *arcanum*.³⁶ Finalmentè, el pájaro, como ya hemos visto en otras ocasiones, simboliza el alma humana. De nuevo, pues, la combinación de imágenes parece referirse al destino del alma humana entre la muerte y la vida eterna.

El relieve que continúa el friso nos ofrece una imagen más cercana de la emblemática contemporánea que del mito clásico: un tamiz flanqueado por libros y sobre el que está colocado un reloj alado de arena del que penden granadas. Fueron sin duda libros como la *Hypnerotomachia* o los *Emblemas* de Alciato los que pusieron de moda estas acumulaciones inorgánicas de objetos, provistas de una "clave" interpretativa.³⁷ Aquí, el sentido no parece excesivamente oscuro: el reloj alado es una ilustración literal de la máxima *tempus fugit* que subraya la fugacidad de la vida, mientras que las granadas, símbolo de Proserpina, eran como ya hemos visto imagen de la inmortalidad. Los libros, por su parte, cuando carecen de otra indicación suelen representar a la filosofía y, por extensión a la razón. Finalmente, el tamiz era el atributo de la Vestal Tuscia y fue utilizado en el Renacimiento como símbolo de castidad, sentido con el que aparece en varios retratos de la reina Isabel de Inglaterra, por ejemplo, estudiados por Yates.³⁸

³⁵.- El *kantharos* lleno de frutas puede ser asimilado a la cornucopia, que alude al beneficio inagotable para los elegidos o benditos.

³⁶.- Sobre la egiptomanía en la cultura europea, véase J. BALTRUSAITIS, *La Quete d'Isis. Essais sur la légende d'un mythe*, París, 1985. PICO DELLA MIRANDOLA, por su parte, en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, asegura que "las esfinges esculpidas en los templos de los egipcios hacían la advertencia de que se debían guardar los dogmas místicos libres de la violación de la multitud profana, a través de los nudos de los enigmas, ed. cit., p. 101.

³⁷.- Sobre los jeroglíficos y emblemas del Renacimiento, véase R. KLEIN, "La theorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les imprese" en *La forme et l'intelligible*, París, 1970.

³⁸.- Sobre el sentido del tamiz como símbolo de castidad, véase F. YATES, *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, 1975, p. 114 ss.

La "lectura" del relieve parece aludir, pues, a la vida eterna como retribución de una vida terrenal guiada por la razón y la virtud. Con esta imagen llegamos a la zona central, más larga, del friso; aquí nos encontramos con un relieve en el que se amontonan elementos procedentes del mundo clásico, dispuestos del mismo modo que en algunos frisos de templos romanos: trípodés, ánforas, hermes, cráteras manantes de las que beben pájaros, etc. (lámina 10). Es difícil, si no imposible, efectuar una interpretación precisa, figura por figura, de este conjunto, si bien cada uno de los objetos representados posee su significado dentro de la iconografía funeraria de la Antigüedad tardía y del neoplatonismo renacentista. Así, por ejemplo, como ya hemos visto, los pájaros bebiendo o picoteando simbolizan la participación del alma bendita en los goces paradisiacos. Los trípodés, por su parte, eran atributos de Apolo, dios encargado de guiar a las almas en el viaje astral, siendo asociados además por algunos autores renacentistas como Lazzarelli con la Trinidad.⁽³⁹⁾ Las cráteras manantes aluden al beneficio desbordante de la divinidad. Los hermes son más ambiguos; asociados a menudo con el dios romano Terminus que presidía los límites y fronteras, por sus rostros barbados podemos identificarlos también con Dionisos.⁽⁴⁰⁾ En cualquier caso, la función antigua de los hermes, situados en las puertas de las ciudades y en los cruces de caminos era proteger a los viajeros. En conjunto, pues, las imágenes del friso parecen referirse a los focos paradisiacos que aguardan a los iniciados en los "misterios".

Este mismo tema aparece reiterado en el remate del sepulcro de doña Catalina, donde los tritones alados, sobre cuyos lomos cabalgan sendos *putti*, que flanquean un vaso llameante. Este último motivo, el vaso llameante, aparece en varios monumentos del Renacimiento como símbolo del amor divino, fuente de toda la creación, de la que procede el alma y a la que aspira reintegrarse.⁽⁴¹⁾ Los tritones, como las sirenas, fueron tenidos en la Antigüedad por animales sicopompos, es decir, encargados de transportar las almas durante el viaje astral, almas que, a su vez, estarían representadas por los *putti* sobre los lomos. Finalmente, los objetos que los tritones ofrecen a los *putti*, un ancla y un timón, pese a sus ambiguas resonancias cristianas, deben hacer

³⁹.- E. WIND, *op. cit.* p. 252.

⁴⁰.- B. C. BOWDEN, "Mercury at the Crossroads" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 48 (1985).

⁴¹.- E. WIND, "Charity: the case history of a pattern", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. I (1938).

alusión al viaje purificador que el alma debía cumplir hasta liberarse de toda impureza terrenal.⁽⁴²⁾

En el remate del sepulcro acaban, prácticamente, los elementos propiamente mitológicos; pero aún quedan por analizar los emblemas esculpidos entre los grutescos de las pilastras. Aquí, casi perdidas entre una exuberante vegetación podemos distinguir sendas Dianas de Efeso, con un libro en cada mano y una cartela sobre sus cabezas. Y en la zona superior de las pilastras, dos efigies de Atenea desarmada o Pacifera. Atenea fue tradicionalmente considerada como imagen de la sabiduría, sentido que parece aquí reforzado por la presencia del libro y de las armas por el suelo; por su parte la Diana efesia fue siempre tenida por símbolo de la naturaleza, pero en el Renacimiento se la identificó con la filosofía y así vemos sendas efigies de la divinidad flanqueando el trono de la personificación de la filosofía en el techo de la "Stanza della Segnatura" pintada por Rafael.⁽⁴³⁾ Ahora bien, las cartelas sobre las Dianas resultan más intrigantes; tallados en finísimo relieve nos muestran dos emblemas. El primero, un *putto* que cabalga sobre un león y se apresta a cruzar un puente (lámina 11) constituye una variante del *topos* Eros Pandamator, o Amor que todo lo domina, en este caso obviamente las pasiones humanas simbolizadas por el león, mientras que el puente y la extensión de agua quizás aludan al propio curso de la vida.⁽⁴⁴⁾

El siguiente emblema revierte, de nuevo, a las inorgánicas acumulaciones de objetos, al modo de pseudojeroglíficos: de una lámpara encendida cuelga un yugo, debajo del cual se disponen una calavera sobre unas rocas, un caracol y un ciervo (lámina 12). Si el ámbito del primer emblema, con el puente y las aguas, parecía aludir a la vida, aquí el montón de rocas y la calavera nos remiten a la muerte. Por su parte, aunque el caracol como animal hermafrodita fue utilizado como símbolo de los vicios y el ciervo es símbolo de la pureza, la presencia de un yugo, como unión de dos animales opuestos parece más

⁴². - F. CUMONT, *op. cit.*

⁴³. - Así, por ejemplo, el trono de la filosofía, en el techo de la "Stanza della Segnatura" del Vaticano, pintada por Rafael, aparece sostenido por Dianas efesias. Véase E. GOMBRICH, "Raphael's Stanza della Segnatura" en *Symbolic Images*, Londres, 1972. Por su parte, Atenea como diosa de la inteligencia es suficientemente conocida como para necesitar mayores precisiones, aunque señalemos que, como insistiendo en este sentido, su figura aparece en el relieve desarmada y portando un libro.

⁴⁴. - Sobre Eros cabalgando un león, véase M. PRAZ, *Studies in XVIIIth. C. Imagery*, Roma, 1964.

bien indicar una expresión del principio *festina lente*, en paralelo con el control de las pasiones a que aludía el emblema anterior.⁽⁴⁵⁾

El sepulcro de doña Catalina de Ribera, a pesar de lo apresurado de la interpretación que hemos hecho revela la densidad del pensamiento simbólico renacentista, su tendencia al sincretismo a la utilización de diversos lenguajes. Pero, al igual que sucedía con la medalla del marqués del Cenete, debemos buscar evidencia colateral que preste cierto peso a nuestra lectura. Curiosamente, también en esta ocasión poseemos el inventario de la biblioteca del patrono, el marqués de Tarifa.⁽⁴⁶⁾ Esta, sin embargo, era de un carácter muy distinto de la del marqués de Cenete. Aunque de un tamaño considerable para la época (unos 260 volúmenes) sorprende la casi total ausencia de poesía, con la excepciones de Dante y, sobre todo, Petrarca. Igualmente ausentes están los representantes del neoplatonismo ni antiguo ni renacentista, abundando por el contrario lo más destacados autores de la *devotio moderna*, como Erasmo o Juan Gerson, y, con gran diferencia las obras históricas, genealógicas o jurídicas. Dos anotaciones del inventario, sin embargo, destacan claramente en este contexto; en primer lugar el *Proceso de Belial* de Jacobo de Theramo, una especie de pleito judicial entre Jesucristo y Satán ante un tribunal presidido por Salomón, que fue rápidamente incluido en el Índice y aún más sorprendente, la notoria *Clavícula de Salomón*, el más famoso grimorio mágico del Renacimiento que en el inventario lleva además la nota "que tiene su Señoría en su poder".⁽⁴⁷⁾ Estos dos libros, junto con la relación inédita de los objetos de don Fadrique poseía en su recámara que incluía tabletas astrológicas, morteros, redomas, espejos deformantes, etc. y algunas sustancias misteriosas como la "sangre de

⁴⁵.- El caracol, como animal hermafrodita, aparece frecuentemente utilizado como símbolo de la lujuria. Véase FERGUSON, *op. cit.* p. 25. Para el ciervo como símbolo de la pureza, véase E. PANOFKY, *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1971, láminas 50-6.

⁴⁶.- El inventario de la biblioteca ha sido publicado por M. C. ALVAREZ MARQUEZ en *Historia. Instituciones. Documentos*, vol. 13 (1986).

⁴⁷.- El libro de Jacobo de Theramo fue publicado por primera vez en Augsburgo en 1473. Véase R. VILLENEUVE, "Bibliographie Demonique" en *Satan. Etudes Carmelitaines*, París, 1948. Sobre la "Clavícula de Salomón" véase L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Nueva York, 1929, vol. II, p. 280.

dragón" sugieren que el marqués de Tarifa tenía cierta inclinación por la magia.⁽⁴⁸⁾

Ahora bien, como han demostrado Wind, Walker, Garin, Gouliano y tantos otros investigadores, la magia, de Marsilio Ficino a Giordano Bruno constituye como un hilo conductor que recorre todo el pensamiento renacentista.⁽⁴⁹⁾ Si don Fradrique, como parecen sugerir los objetos de su recámara era aficionado a las artes mágicas sorprende que estas materias tuvieran tan poca representación entre sus libros. Ello induce a pensar en la posible existencia de otra biblioteca, más privada que no fue objeto de inventario, lo que indirectamente nos viene indicado por la existencia, por ejemplo en la Biblioteca Universitaria de Sevilla, de volúmenes con el *ex-libris* de don Fadrique pero que no están recogidos en el inventario.

En cualquier caso, parece bastante claro que los relieves de tema hermético que adornan el sepulcro poseen su lógica propia y no pueden ser atribuidos al azar o al capricho del artista. Esta lógica nos resulta hoy extraña; la mezcla de elementos cristianos, paganos y emblemáticos choca con nuestra concepción del mundo. En el siglo XVI, sin embargo, al menos para una élite de iniciados, estos planos hoy tajantemente separados, aparecían como intercambiables y casi equivalentes. La exégesis simbólica les inducía a significar una cosa por otra en un vertiginoso juego de correspondencias. Subordinados a un núcleo de verdad trascendente, arcano y básicamente inefable, los signos ya fueran extraídos de la historia religiosa, del mito clásico o de la emblemática contemporánea cumplían la misión tanto de revelar como de ocultar, de eludir como de sugerir. El sentido profundo que encerraban no podía ser mostrado a la curiosidad de cualquiera; tan sólo un reducido grupo de iniciados podía levantar el velo que lo recubría.

La cultura simbólica del Renacimiento revela aquí una de las más flagrantes contradicciones del pensamiento contemporáneo: la contraposición entre afán didáctico y exclusión iniciática. Y en esta contradicción se encuentra el germen de su propia crisis; reducida paulatina y progresivamente a la atmósfera enrarecida de los círculos eruditos, la cultura simbólica del Renacimiento tiende a la trivialización. La *Iconología* de Cesare Ripa representa una fase avanzada de este proceso: colores, atributos, rasgos físicos peculiares, posturas, serán

⁴⁸. - El inventario de los "objetos de recámara" será publicado en la monografía mencionada en la nota 23.

⁴⁹. - WIND, *op. cit.*; D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958; I. P. COULIANO, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, 1987.

utilizados como un repertorio abstracto con el que dar forma a los más variopintos conceptos. El lenguaje "santo" de los misterios se convierte en un juego de ingenio, un alarde erudito. Los libros de emblemas del siglo XVII, magistralmente estudiados por Mario Praz, nos muestran la fase terminal de este proceso: todo el repertorio de la cultura antigua aplicado a la expresión de los más triviales conceptos, de una filosofía pedestre. Ha desaparecido la *terribilitá* de la *Hypnerotomachia Poliphili* y ese aire turbador que se desprende de los *Hieroglyphica* de Horapolo.

Una de las últimas manifestaciones auténticas de la cultura simbólica renacentista es el Teatro de la Memoria de Giulio Camillo, un intento de expresar la totalidad del cosmos mediante un conjunto de imágenes en las que se superponían historia y mito, ciencia y magia.⁵⁰ Sabemos que Felipe II llegó a poseer un ejemplar cuyas imágenes fueron pintadas nada menos que por Tiziano. Registrado en uno de los envíos de la biblioteca del monarca al Escorial, este precioso volumen que habría hecho la felicidad de cualquier estudioso del Renacimiento desapareció en algún momento del siglo XVII sin que se haya vuelto a encontrar su rastro. Parece un final adecuado para una cultura, una concepción del mundo, que ya carecía de vigencia.

⁵⁰.- Sobre el teatro de la memoria de Giulio Camillo, véase F. YATES, *El arte de la memoria*, Madrid, 1974.

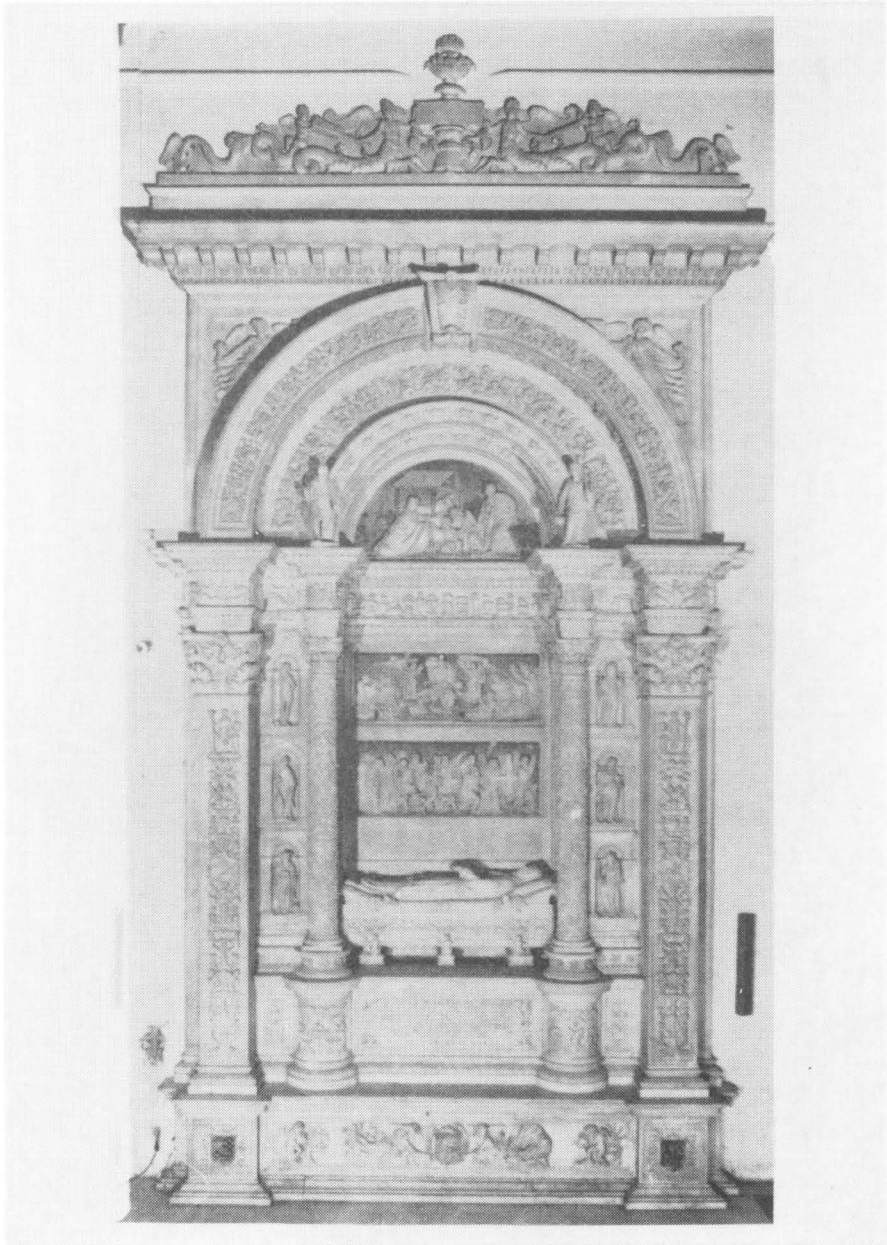


LÁMINA 1. Capilla de la Antigua Universidad. Sevilla. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera.



LÁMINA 2. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Efigie yacente.

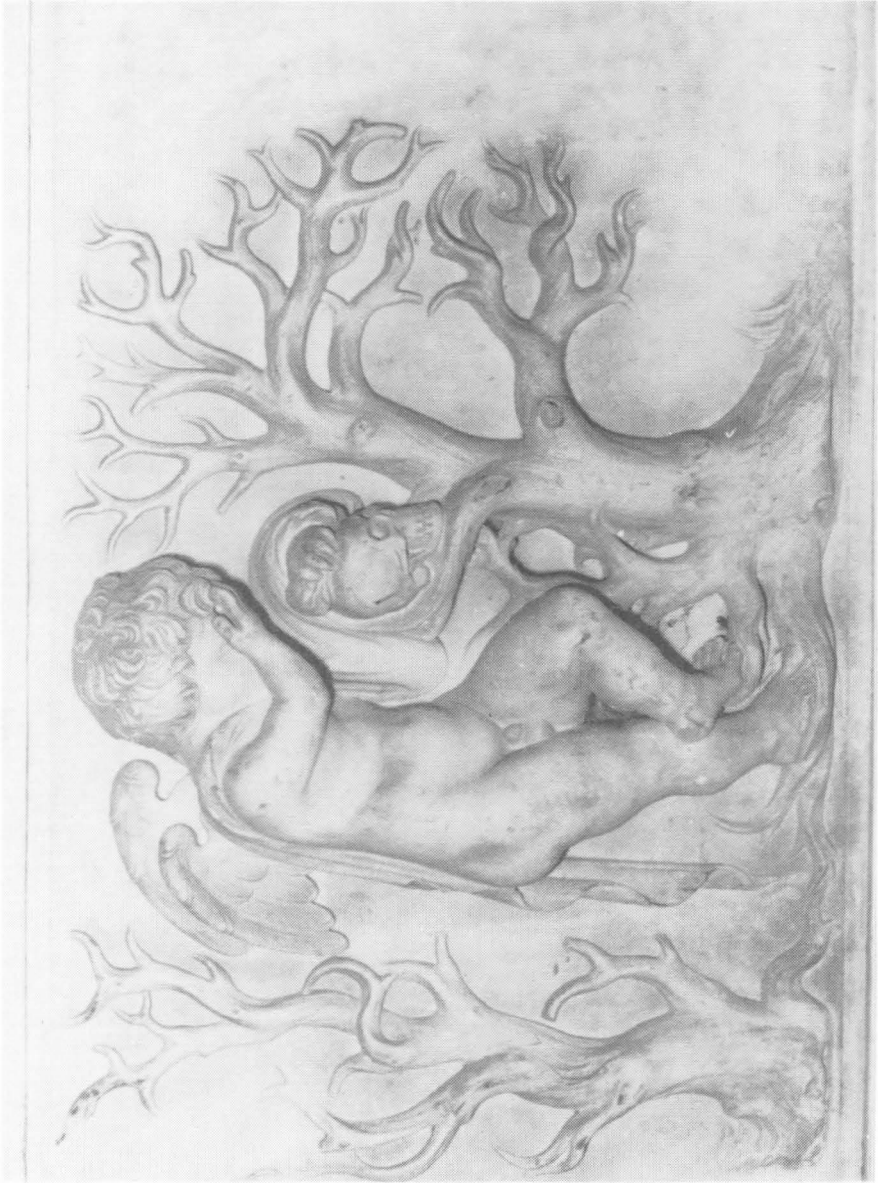


LÁMINA 3. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. *Putto* con calavera.



LÁMINA 4. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. *Putto* con calavera.



LÁMINA 5. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve del friso.
Dafne.



LÁMINA 6. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve del friso.
Lira de Apolo.



LÁMINA 7. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve del friso.
Motivos dionisiacos.

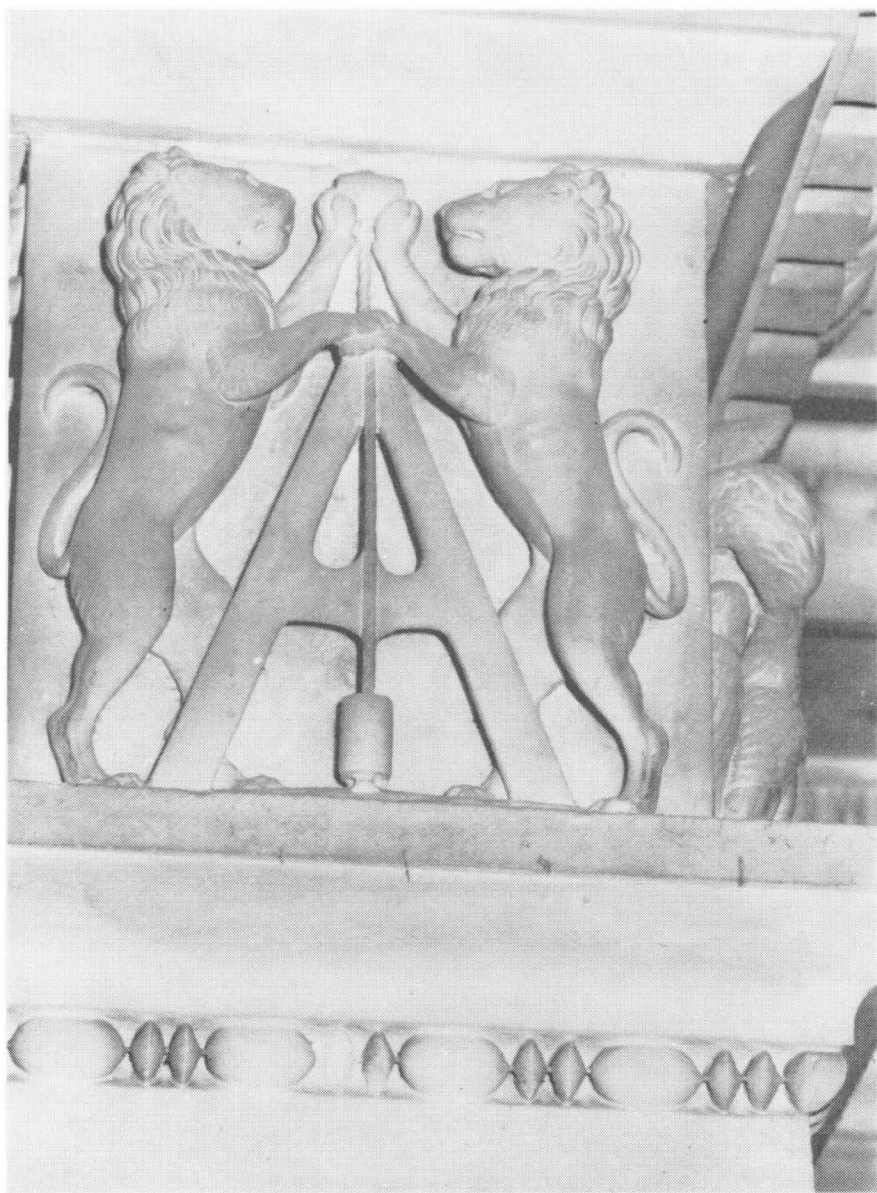


LÁMINA 8. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve del friso.
Emblema de la Justicia.

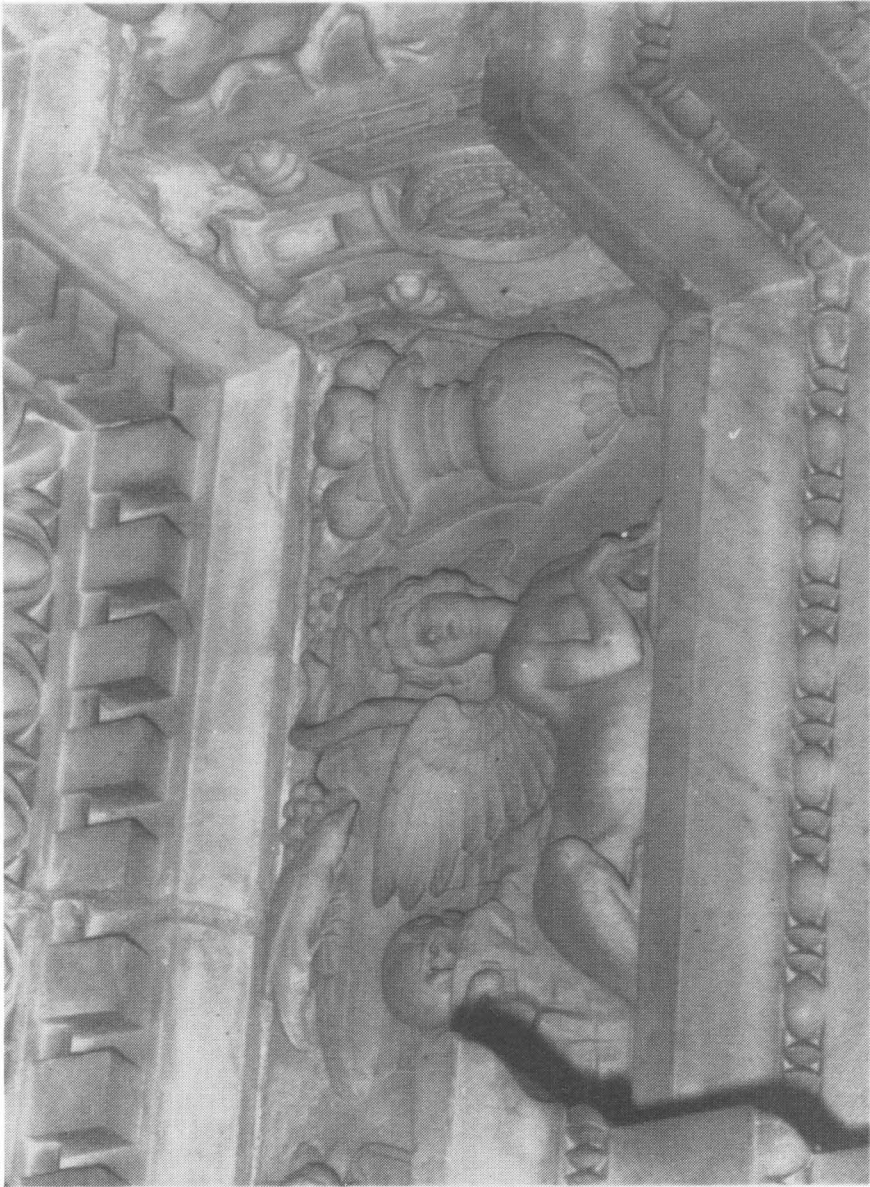


LÁMINA 9. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve del friso.
Emblema funerario.



LÁMINA 10. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve del friso con motivos antiquizantes.

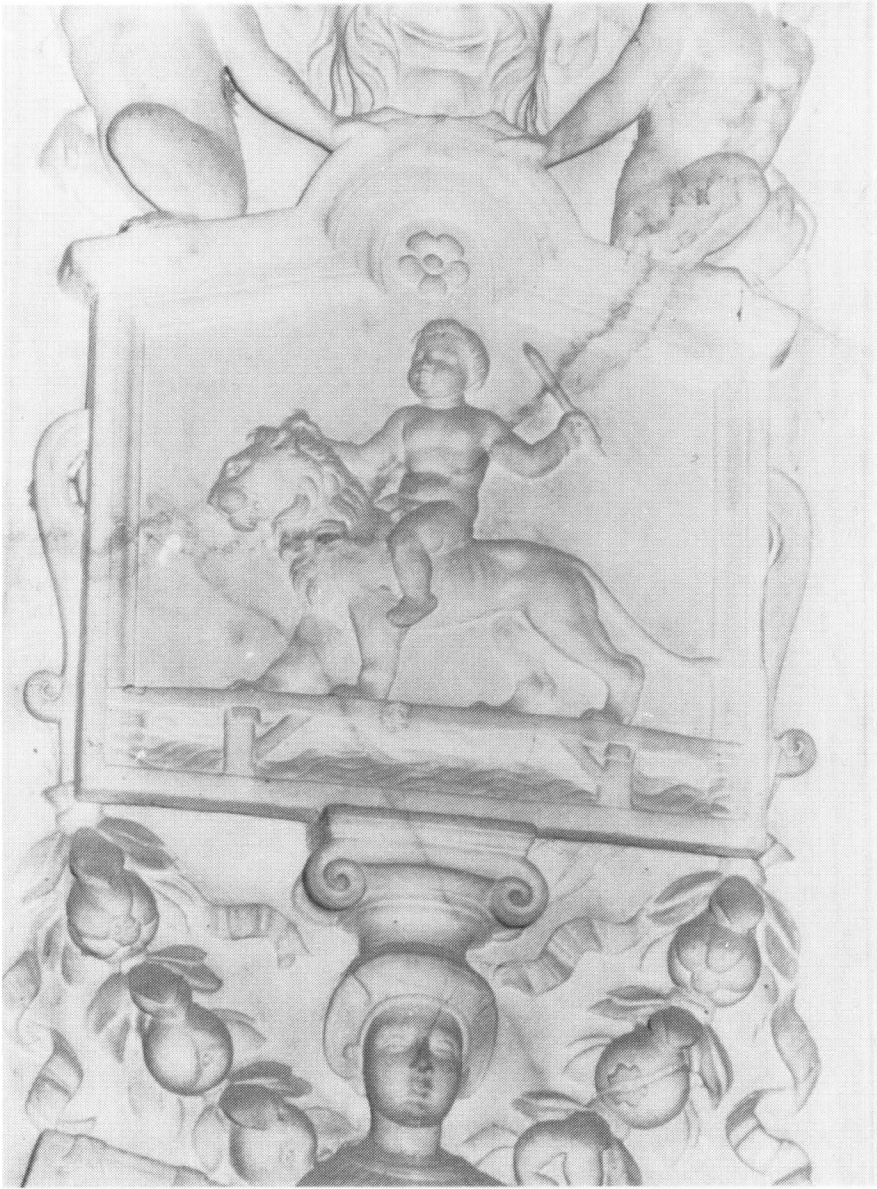


LÁMINA 11. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve de la pilastra. Eros sobre un león.

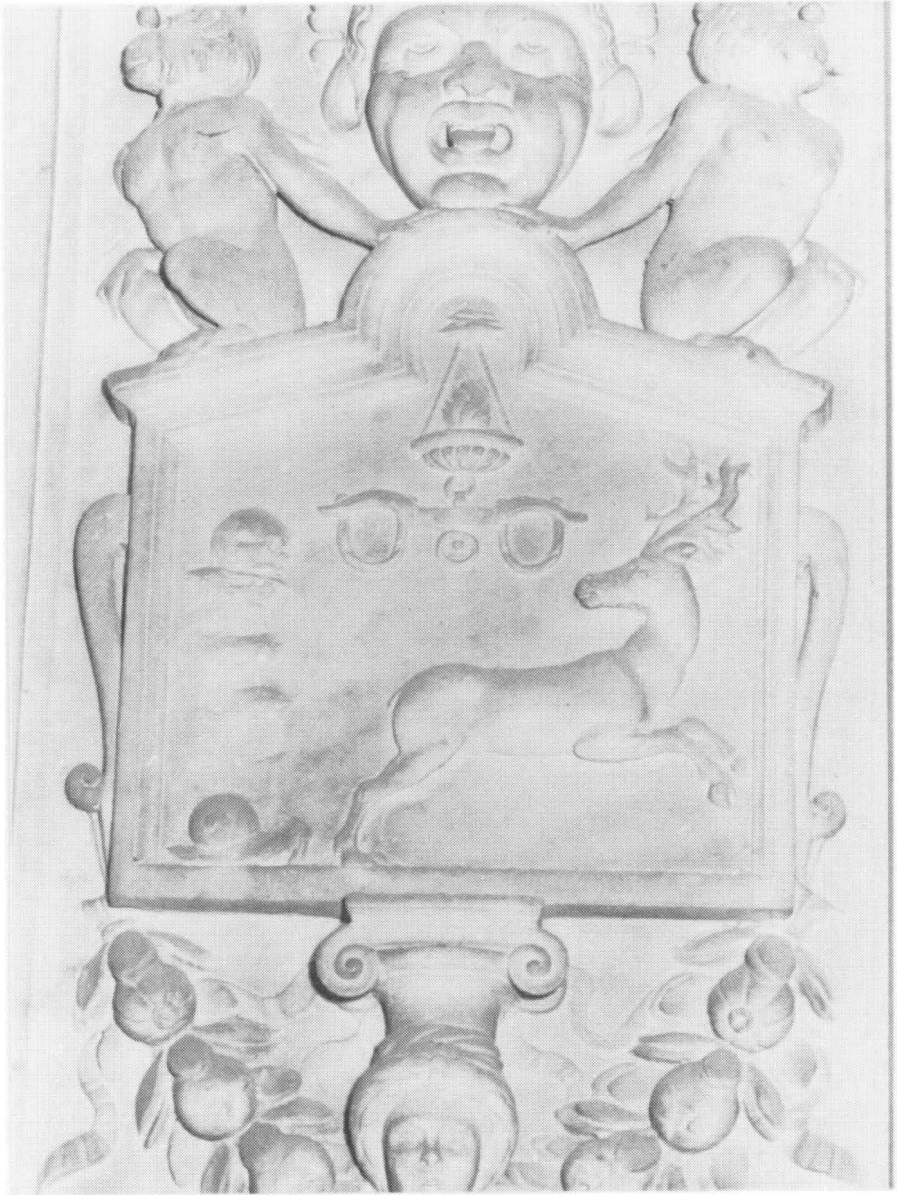


LÁMINA 12. Sepulcro de Doña Catalina de Ribera. Relieve de la pilastra. Emblema de *festina lente*.

MIQUEL BATLLORI

Epíleg. Recapitulació i testimoni de reconeixença.

Els meus escassos contactes personals amb la Universitat Autònoma de Barcelona feren més imprevista, i més preada per part meua, la convocatòria del simposi que aquesta m'oferí l'any passat, els reports del qual, enriquets, apareixen ara en el present volum.

El projecte, la idea, els dec a la bona amistat del professor Ricard García Cárcel, provinent dels anys de la docència de Joan Reglà a la Universitat de València, i augmentada a Barcelona aquests darrers anys per una multitud de circumstàncies favorables.

La ocasió, l'oferiren la meua recent superació de l'octogèsim any de vida, i l'aparició d'alguns escrits meus a Lovaina i a Barcelona sobre el Reanixement hispano-europeu entorn de Joan-Lluís Vives.

He dit que es tractava d'una ocasió, no pas d'un motiu. Amb la qual cosa el meu agraïment s'acreix encara.

En resseguir ara, en forma impresa, els reports que ja havia escoltat de viva veu, i en llegir les noves contribucions que s'hi han afegit, sura de tots ells una pariona impressió; una impressió, a més a més, bipolar, com ho fou tota la cultura de l'Humanisme i del Renaixement. Gairabé diria que, sense aqueixa bipolaritat, no es podrà mai acabar, ni començar, d'entendre aquella cultura.

La primera bipolaritat és la confluència, en aquestes pàgines, dels dirigents de la Universitat Autònoma de Barcelona -del President del Consell Social, del Rector, del Cap del Departament d'Història Moderna i Contemporània- amb llurs col·laboradors i invitats. Però de la Universitat en la seva antiga accepció d'"uniuersitas doctorum et scholarium"; més que com a institució, com a un ésser viu, que pensa, i que comunica el seu saber als propis deixebles.

La confluència, doncs, encara dels homes madurats en una madura ciència, i dels joves que ara segueixen llurs lliçons per a després continuar, expandir i modificar llur mestratge. Ací haig de dir-vos que amb igual complaença vaig seguir els reports i les discussions científics, que l'atenció simpatitzant dels estudiants, que en percebien els batecs, el dia de la cloenda, amb un interès que em satisfesia tant o més que el que aquells havien posat en tot el simposi.

Bipolaritat apreciada en les conferències del simposi. La duplicitat de cultura humanística i de poder imperial en Alonso de Valdés, i la pervivència de l'antic sentiment cívic de Francesc Eiximenis entre els qui seguien i encobrien l'Encobert de les Germanies valencianes.

La simbiosi entre la tradició arnaldiana de València i el renovador expandiment de la nova ciència mèdica que Argilagues feia aportar a la Itàlia del nord, i fins més enllà dels Alps, amb uns projectes tipogràfics que ens semblen enterament moderns.

La persistència d'una cultura popular - medieval i moderna alhora -, en un món que els clixés pseudo-renovadors volen veure purament elitistes i plenament rebutjadors del passat.

La posició ecumènica d'un Juan de Valdés que, com tants d'altres a Itàlia, desitjaven un trencament no total entre la teologia de passada i una espiritualidad renovadora.

La figura d'un cavaller com Tirant lo Blanc, com a un ésser realment viscut i no purament literari, entre un vell entrellat feudal i un món nou que, com sempre, marxa d'Orient vers Occident.

La creació d'un nou món científic, en què els nous mitjans de comunicació - el text imprès, en primer lloc - saben entrellaçar la Bíblia de Nuremberg amb l'eixida d'una nova cultura.

La substitució d'una triple i civil cultura hispànica - pre-moderna a Europa precisament perquè era ja de passada - per una altra que no arribarà mai a ésser ni verament nova ni civilment unificadora.

La desfeta del mite de la racionalitat racionalitzant del Renaixement, esbotzada per Warburg i els seus, amb una teràpia supranacional i supramítica, o més tost realísticament inframítica.

La negació, doncs, de l'apriorisme d'una història del pensament, i l'afirmació d'una nova història de la cultura, per obra i gràcia d'una ampliació del panorama i dels horitzons, de la profunditat i de l'altura de les reflexions humanes.

Finalment haig de dir que em plau que aquest llibre que se'm dedica tan immerescudament coincideixi amb actituds antidogmàtiques i opinables que he desitjat sempre de mantenir amb els qui saben restar en la frontera de l'opinió i del dogma, de la certesa i del problemàtic.

Un llibre, doncs, que ajudarà a desmitificar i a historialitzar un Humanisme i un Renaixement massa sovint hipermitificats, per totes bandes.

Miquel BATLLORI

ÍNDIX

Presentació del Rector	7
Presentació del Sr. Anton Cañelles, President del Consell Social	9
Pròleg	11
Alfonso de Valdés: un intelectual al servicio del poder. <i>Manuel Fernández Alvarez</i>	15
Desemitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los moriscos. <i>Alain Milhou</i>	35
Juan de Valdés entre alumbrados y espirituales. Notas sobre el valdesianismo en Italia. <i>Massimo Firpo</i>	61
Eiximenis en la Valencia de Luis Vives. <i>Philippe Berger</i>	95
La nueva industria del libro médico y el renacer del humanismo médico latino. <i>Luis García Ballester</i>	111
El "Tirant lo Blanch" i Grècia. <i>Martí de Riquer</i>	129

La cultura popular. <i>Peter Burke</i>	141
La cultura difundida. <i>Jacques Revel</i>	153
La cultura simbólica en el Renacimiento: un ejemplo de teología poética. <i>Vicente Lleó Cañal</i>	169
Epíleg. Recapitulació i testimoni de reconeixença. <i>Miquel Batllori</i>	189
Index	193



El pare Miquel Batllori i Munné va néixer a Barcelona l'any 1909. Es llicencià en Filosofia i Lletres i Dret a la Universitat de Barcelona l'any 1928, i ingressà el mateix any a la Companyia de Jesús. El 1940 fou ordenat sacerdot i l'any següent es doctorà en Història amb premi extraordinari a la Universitat de Madrid. La seva tasca docent i investigadora ha estat continuada, intensa i variada. L'estudi de les figures de Ramon Llull i Arnau de Vilanova, la incidència de Trento, la significació de Gracián, l'aportació de la cultura hispano-italiana a la Il·lustració europea, les relacions Església-Estat durant la Segona República Espanyola mitjançant l'examen de l'arxiu Vidal i Barraquer i la història de la Companyia de Jesús han estat objecte de les seves nombrosíssimes publicacions. El pare Miquel Batllori és membre corresponent de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, de l'Institut d'Estudis Catalans, de la Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Jordi, membre numerari de la Real Academia de la Historia de Madrid i de moltes altres institucions que han reconegut el seu magisteri intel·lectual. També ha rebut la Creu de Sant Jordi (1982), la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio (1984), el Premio Nacional de Historia de España (1988) i el Premi d'Honor de les Lletres Catalanes (1990) entre moltes altres reconeixences.



Universitat Autònoma de Barcelona