

# Humanismo y Císter

(ACTAS DEL I CONGRESO NACIONAL  
SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES)



**UNIVERSIDAD DE LEÓN**  
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES



**Fundación  
Marcelino Botín**



# **HUMANISMO Y CÍSTER**

**ACTAS DE I Congreso Nacional  
de HUMANISTAS ESPAÑOLES**

*Editadas por*

**Francisco R. de Pascual, oco.**

*con la colaboración de*

**J. Paniagua Pérez**

*y*

**J.F. Domínguez Domínguez**

*bajo la dirección de*

**GASPAR MOROCHO GAYO**

**UNIVERSIDAD DE LEÓN**  
**Secretariado de Publicaciones**

CONGRESO NACIONAL DE HUMANISTAS ESPAÑOLES (1.º 1994.  
Cóbreces, Cantabria)

Humanismo y Císter: actas de [sic] I Congreso Nacional de Humanistas Españoles / editadas por Francisco R. de Pascual, O.C.S.O.; con la colaboración de J. Paniagua Pérez y J.F. Domínguez Domínguez; bajo la dirección de Gaspar Morocho Gayo.— León: Universidad, Secretariado de Publicaciones, D.L. 1996

733 p.: il.; 24 cm.

El Congreso se celebró en la Abadía Cisterciense de Viaceli, Cóbreces, clausurándose en León

ISBN 84-7719-540-4

1. Humanismo (Filosofía)—España—S. XVI—Congresos y asambleas. 2. Cistercienses—Congresos y asambleas. I. Pascual, Francisco R. de (O.C.S.O.). II. Paniagua Pérez, Jesús. III. Domínguez Domínguez, Juan Francisco. IV. Morocho Gayo, Gaspar. V. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones. VI. Título

141.7(460)"15"(063)

271.1(063)

*Cubierta:* E. Casas

© by UNIVERSIDAD DE LEÓN  
Secretariado de Publicaciones

I.S.B.N.: 84-7719-540-4

Depósito Legal: M-18809-1996

Realización editorial:

EDICIONES LANCIA, S.A.

Paseo de Quintanilla, 4 – LEON (España)

Impreso en Unigraf, S.L. – Móstoles (Madrid)

## PRESENTACIÓN

A nadie se le oculta que el estudio de la Sagrada Escritura ocupaba la pirámide del saber en la filología humanista de un Lorenzo Valla o de un Erasmo de Rotterdam. El principal foco difusor de las corrientes propias del Humanismo en la Europa del siglo XV fue sin lugar a dudas la Academia Florentina. En ella enseñó neoplatonismo, oráculos caldaicos y literatura hermética griega Gémisto Pletón, cuyas enseñanzas difundieron años más tarde Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. El neoplatonismo florentino ejerció un atractivo singular en cualificados intérpretes españoles de la Biblia durante el Quinientos. Ignoramos las vías por las cuales las tradiciones de la cábala de los judíos españoles medievales, viva en nuestros biblistas cristianos con antepasados hebreos, penetraron en la Academia Florentina. En la Biblioteca Farnesiana de Nápoles existen algunos manuscritos griegos, que contienen escolios de los primeros años del siglo XVI, atribuidos a Egidio de Viterbo. Sin embargo, el contenido de estos textos traducidos al griego, tal vez se deba atribuir al biblista español Dionisio Vázquez.

Fue el P. Vázquez un íntimo colaborador de Viterbo y hombre de su círculo, exímio predicador de los Papas Julio II y León X. Cuando regresó a España, fue nombrado predicador oficial de Carlos V y llegó a ser el primer catedrático de Biblia de la universidad de Alcalá de Henares. En esta Universidad, principal centro de Humanismo en la España del siglo XVI, el P. Vázquez, no sin protestas de los religiosos más conservadores, “porque leía en griego y en hebraico”, introduce la crítica textual humanista de raigambre helénica y tal vez la cábala judía, que desarrollaron otros biblistas complutenses. Entre ellos destaca Cipriano de la Huerga, maestro de Arias Montano, el cual le tenía por íntimo confidente, de Pedro de Fuentidueña, que escribió un gran elogio en honor del *Hurgensis* y aquellos salmantenses que aprendieron Biblia en Alcalá como Fray Luis de León, y Martín Martínez de Cantalapiedra, imbuidos todos ellos por las corrientes más puras de la antigüedad clásica y del Humanismo contemporáneo. El Maestro Cipriano ocupa un lugar importante en el Biblismo español del siglo XVI. En opinión de sus contemporáneos era sin lugar a dudas el mejor biblista de su generación, juicio corroborado por autores modernos como el P. Vicente Beltrán de Heredia o Eugenio Asensio.

No obstante la riqueza enorme de la filología trilingüe española en su vertiente bíblica, puede afirmarse que su estudio constituye una asignatura pendiente de los estudios filológicos contemporáneos. La mayor parte de sus autores o no son conocidos o están insuficientemente estudiados, excepción hecha del gran Fray Luis de León y de algún otro caso aislado. Las obras de nuestros biblistas, censuradas en muchos casos por la General Inquisición del siglo XVI o están manuscritas o yacen en ejemplares a veces únicos en las más diversas bibliotecas. Tal era el caso de los comentarios y demás obras del cisterciense Cipriano de la Huerga, de Pedro de Valencia y de otros autores cuyas obras completas están en fase de estudio y edición.

Un equipo de investigación en el que participan hebraistas, helenistas, latinistas, hispanistas, expertos en exégesis bíblica, historiadores, etc. ha llevado a cabo la edición crítica de las obras del biblista cisterciense. Los resultados de las investigaciones de este equipo, en su mayor parte, han sido recogidos en la “Colección de Humanistas

Españoles”, que se publica con el patrocinio de la *Fundación Monte León. Obra Social de Caja España*, cuyo mecenazgo agradezco continuamente. Otros trabajos de investigadores del equipo aparecen en otras publicaciones y también en estas *Actas*.

He aprendido de mis maestros universitarios que siempre que en Proyectos de investigación se utilicen fondos públicos debe tenerse más cuidado que si se tratara de dinero propio, y que la calidad científica de los resultados ha de someterse a debate y control. Efectivamente, son pocas todas las precauciones que deben tomarse para que conste, con plena transparencia, el buen destino y empleo de un dinero que en último término, es de todos los españoles. Consecuentemente, consideré necesario presentar los resultados de esas investigaciones a debate público en el marco de lo que en el siglo XVI era la Congregación Cisterciense de Castilla y dentro del panorama más amplio del humanismo español y europeo del siglo XVI. Nada mejor, pues, que la celebración de un *Congreso Nacional*, cuyo fruto son estas *Actas*, que constituyen una monografía sobre HUMANISMO Y CÍSTER. Creí conveniente asimismo dar participación activa a los monjes de hoy en las diversas ramas de los cistercienses españoles, para que también ellos tuvieran ocasión de pronunciarse sobre el *Huergensis* y sobre aquella Congregación del siglo XVI, que tantos intelectuales eximios dio a la Universidad y a la cultura española en general, como queda patente en este libro y en el Vol. IX de las *Obras Completas de Cipriano de la Huerca*, de próxima aparición.

Al igual que el equipo que ha estudiado las obras de Cipriano tiene un carácter netamente interdisciplinar era necesario optar por un Congreso igualmente interdisciplinar, con el fin de aunar criterios en los debates y para mejorar las pautas concretas, que permitirán optimar los resultados de una metodología especializada en las diversas áreas de Humanidades, que se ocupan en la realización de ediciones y estudios, los cuales requieren ese conocimiento poligráfico. El evento supuso una buena ocasión para conseguir una mayor perfección en las técnicas de edición y estudios en orden a mejorar trabajos actualmente en curso y fue una excelente oportunidad para confrontar puntos de vista con otros especialistas de máxima solvencia en temas de Humanismo.

Nos propusimos además, como otro objetivo del Congreso contribuir a una historia especializada sobre HUMANISMO Y CÍSTER, aspecto lacunar de la investigación moderna y contemporánea en España, analizando las respuestas singulares de esta orden contemplativa a las nuevas corrientes de pensamiento y de ideas. Ya Bataillon, en su conocido estudio sobre *Erasmus en España*, expone la peculiaridad de los benedictinos y cistercienses en la aceptación de las corrientes del Humanismo.

En estas *Actas*, por lo tanto, se pretende dar una respuesta a algunos problemas olvidados de nuestra cultura humanística. En ellas se abordan temas de Biblia, Humanismo, Filología Poligráfica, Literatura, Historia, Arte, Espiritualidad y Música en relación con el Humanismo y la denominada “Congregación Cisterciense de Castilla”. Los bernardos de los monasterios leoneses y castellanos, a partir de la pionera reforma de Martín de Vargas (h. 1420-1440), rompieron en muchos aspectos con el Císter de la Edad Media y dentro del ideal de su vida retirada abrieron nuevos caminos a los problemas de su tiempo. Tales fueron, además de Martín de Vargas, Cristóbal de Castillejo, Cipriano de la Huerca, Luis de Estrada, Fermín Ibero, Lorenzo de Zamora, Andrés Acitores, Angel Manrique, Bernardo Cardillo de Villalpando, Henríquez y un largo etc El monasterio leonés de San Esteban de Nogales y el soriano de Santa María de Huerta fueron los dos centros que mayor número de sabios dieron al Císter y a la cultura española del siglo XVI.

He de agradecer una vez más a los prestigiosos profesores e investigadores que tuvieron a bien participar con sus ponencias y en los debates del Congreso ( aunque en algunos casos, por causas justificadas, advirtieron que no les sería posible aceptar el compromiso de publicación): Natalio Fernández Marcos (Biblia y Humanismo), Francisco Rico (La Religión del Humanismo), Juan Gil (Humanismo Español y Humanismo Italiano), José Ignacio Fortea (Política y cultura en la transición de Carlos V a Felipe II), J. A. Jones (El humanismo en la segunda mitad del Siglo XVI: Arias Montano y Pedro de Valencia), P. Damián Yáñez Neira (Los Estudios cistercienses en la Congregación de Castilla), Isidro Bango Torviso (Las transformaciones del Arte cisterciense en el siglo XVI), Jesús Paniagua ( El Císter y su proyección en América), P. Francisco R. de Pascual ( La espiritualidad cisterciense del siglo XVI), Alejandro Luis Iglesias (Concierto de Música Renacentista. Interpretó entre otras obras el “Cipriano de la Huerga” del M<sup>o</sup>. Matías Chacón: “Henares de agua clara esclarecido...” ). En la sesión científica de León el 11 de Noviembre intervinieron: Antonio López Eire (Los estudios clásicos ante el reto de nuestro tiempo), P. Francisco R. de Pascual (Principales conclusiones del Congreso sobre Humanismo y Císter) y José Manuel Rodríguez Martínez ( Presentación oficial de las Obras de Cipriano de la Huerga).

En este Congreso expusieron, además, los resultados de sus investigaciones otros cuarenta especialistas en el campo del Humanismo y Císter, procedentes de muy diferentes Universidades: Alcalá de Henares, Barcelona Autónoma, Cádiz, Castilla-La Mancha, Huelva, Granada, La Rioja, Madrid (Autónoma, Complutense y San Pablo), País Vasco, Oviedo, Salamanca, Sevilla, Zaragoza, Instituto de Filología del C.S. I. C., etc... La Universidad de León estuvo mayoritariamente representada con comunicaciones en todas las ponencias. A su vez intervinieron cistercienses de las diversas abadías y monasterios españoles. A todos estos investigadores mi sincero agradecimiento. Y de una manera muy especial a los Monjes cistercienses de la Abadía de Viaceli y a su Abad D. Doroteo Pío, que durante tres días acogieron en su sagrado recinto al Congreso y congresistas, y lograron que tuviéramos el sentimiento de ballarnos en familia. Asimismo agradezco la presencia durante todo el Congreso del Reverendísimo Señor General del Císter, OCSO, de las Autoridades civiles de Cantabria, del Señor Obispo de Santander, Autoridades de Alfoz de Lloredo, y representantes de la Fundación Marcelino Botín. No puedo pasar por alto todas las facilidades que me dieron los Ilmos. Señores Vicerrectores de Extensión Universitaria y de Investigación de la Universidad de León. Señaladamente agradezco la presencia en el Acto de Clausura de Cóbreces de la Señora Vicerrectora de Investigación Profesora M<sup>a</sup> Asunción Recio.

Es obligado, así mismo, reconocer las aportaciones económicas que hicieron posible la celebración del Congreso, subvencionado por Instituciones Públicas (D.G.I.C.Y.T., Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, y organismo similar de la Junta de Cantabria, Ayuntamiento de Alfoz de Lloredo, al que pertenece Cóbreces) y Privadas (Fundación Marcelino Botín, Caja de Cantabria). A todas ellas reitero mi agradecimiento y, de forma muy señalada, doy las gracias a la Fundación Marcelino Botín, por haber financiado una parte muy importante de esta publicación.

Las diversas comunicaciones fueron seleccionadas con toda diligencia, atendiendo a la calidad científica, interdisciplinariedad, especialización y, adecuación al tema de Humanismo y Císter, con especial referencia a la Congregación de Castilla y para garantizar la calidad de las comunicaciones, he de manifestar que todas ellas han sido revisadas por el Comité Científico, a cuyos miembros les agradezco su trabajo desinteresado. Igualmente agradezco con sentimientos de amistad el buen hacer de los que

hicieron posible que conferencias y debates salieran bien: Al P. Francisco Rafael de Pascual, a Jesús Paniagua Pérez, a Francisco Domínguez Domínguez, a Francisco Javier Fuente Fernández, a Emilia Fernández Tejero, a Rafael González Cañal y a Antonio María Martín Rodríguez.

Espero que estas Actas, cuyas notas han sido uniformadas por el P. Rafael de Pascual, puedan ser consideradas como una monografía especializada sobre HUMANISMO Y CÍSTER, que fue el objetivo que me propuse como queda arriba dicho.

Con el título de *I Congreso Nacional Sobre Humanistas Españoles* pretendíamos significar que se celebrarán otros, pero sólo cuando se hayan terminado ediciones y estudios de humanistas de gran relieve, o se celebre un evento que así lo requiera como será el próximo Centenario de Arias Montano, evento, previsto para 1998. Ahora bien dada la importancia de este autor, trataremos de coordinar nuestro acto con los que organicen otras Universidades y Centros de Investigación y ajustarnos a sus programas.

En Salamanca a 31 de Diciembre de 1995.

**Gaspar Morocho Gayo**



# PROTOCOLO

## ORGANIZACIÓN DEL CONGRESO

- Vicerrectorado de Extensión Universitaria y R.I.  
*Universidad de León.*
- Abadía Cisterciense de Viaceli.  
*Cóbreces (Cantabria)*

### Dirigen:

- Area de Conocimiento de Filología Griega (Dpto. de Estudios Clásicos)  
y Area de Conocimiento de Historia de América (Dpto. de Patrimonio  
Histórico-Artístico y de la Cultura Escrita) de la Universidad de León.

### Patrocinan:

- Universidad de León.
- Abadía Cisterciense de Viaceli, Cóbreces (Cantabria).

### Colaboran:

- Ministerio de Educación y Ciencia (DGICYT).
- Junta de Castilla y León.
- Diputación Regional de Cantabria.
- Curia Generalicia Cisterciense, OCSO.
- Fundación Monteleón-Obra Social de Caja España.
- Fundación Marcelino Botín, Santander.
- Excmo. Ayuntamiento de Alfoz de Lloredo (Cantabria).
- Caja Cantabria, Obra Social y Cultural.
- Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- Revista CISTERCIUM.

## COMITÉ DE HONOR

- Excmo. Sr. D. Roberto Fernández de Celaya.  
*Director General de Investigación Científica y Técnica (DGICYT).*
  
- Excmo. y Mfco. Sr. D. Julio César Santoyo Mediavilla.  
*Rector de la Universidad de León.*
- Rvmo. P. Dom Bernardo Olivera,  
*Abad General de la Orden Cisterciense, OCSO.*
  
- Excmo. Sr. D. Emilio Zapatero Villalonga.  
*Consejero de Cultura de la Junta de Castilla y León.*
- Ilmo. Sr. D. Santiago López González,  
*Director General de Educación de la Junta de Castilla y León.*
- Excmo. Sr. D. Dionisio Díaz Cortázar.  
*Consejero de Cultura de la Diputación Regional de Cantabria.*
- Sr. D. Emilio Botín-Ríos.  
*Patrono de la Fundación Marcelino Botín.*
- Sr. D. Joaquín López Contreras.  
*Presidente de la Fundación Monteleón.*
- Conferencia Cisterciense Regional Española, OCSO.
- Sr. D. Antonio Díaz.  
*Alcalde-Presidente del Excmo. Ayuntamiento de Alfoz de Lloredo (Cantabria).*
- Excmo. Sr. D. Francisco Revilla.  
*Presidente de Caja Cantabria.*
- Rvdo. P. Dom Doroteo-Pío Moreno.  
*Abad de Viaceli.*
- Ilmo. Sr. D. Jesús Calabozo Morán.  
*Vicerrector de Extensión Universitaria de la Universidad de León.*
- Ilma. Sra. Dña. Asunción Orden Recio.  
*Vicerrectora de Investigación de la Universidad de León.*
- Ilmo. Sr. D. Manuel Abilio Rabanal Alonso.  
*Director del Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad de León.*
- Dr. D. José Manuel Martínez Rodríguez.  
*Director del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León.*

## COMITÉ ORGANIZADOR

### **Presidente:**

Dr. D. Gaspar Morocho Gayo.  
*Universidad de León.*

### **Secretario:**

Dr. D. Jesús Paniagua Pérez.  
*Universidad de León.*

### **Secretario segundo:**

Dr. D. Juan Francisco Domínguez Domínguez.  
*Universidad de León.*

### **Vocales:**

P. Francisco Rafael de Pascual, OCSO.  
*Abadía Cisterciense de Viaceli.*

Dra. Dña. Emilia Fernández Tejero.  
*CSIC.*

Dr. D. F. Javier Fuente Fernández.  
*Instituto P. Isla de León.*

Dr. D. Rafael González Cañal.  
*Universidad de Castilla-La Mancha.*

Dr. D. Antonio María Martín Rodríguez.  
*Universidad Autónoma de Madrid.*

## COMITÉ CIENTÍFICO

### Presidenta:

Ilma. Sra. Dña. M. Asunción Orden Recio.  
Vicerrectora de Investigación de la *Universidad de León*.

### Secretario:

P. Francisco Rafael de Pascual, OCSO.  
*Abadía Cisterciense de Viaceli*.

### Vocales:

Dra. Dña. Emilia Fernández Tejero,  
*CSIC*.

Dr. D. Benjamín García Hernández,  
*Universidad Autónoma de Madrid*.

Dr. D. Manuel Valdés Fernández,  
*Universidad de León*.

P. Luis Esteban Marco, OCSO (†).

Dr. D. Jesús Paniagua Pérez,  
*Universidad de León*.

Dr. D. Jesús María Nieto Ibáñez,  
*Universidad de León*.

Dr. D. F. Javier Fuente Fernández,  
*Instituto P. Isla de León*.

## **PROGRAMA DEL CONGRESO**

### **ACTO DE APERTURA**

Alocución del R.P. Abad Dom Doroteo Pío Moreno, OCSO.

Saludo de bienvenida de D. José Villasante Colina, representante de la Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria.

### **PONENCIAS Y COMUNICACIONES**

#### ***LA SAGRADA ESCRITURA Y SUS COMENTARIOS***

##### **BIBLIA Y HUMANISMO: EL MAESTRO CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*por el Dr. NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS,*

Instituto de Filología del CSIC.

##### **COMENTARIO AL LIBRO DE NAHÚM DE CIPRIANO DE LA HUERGA. EL HOMBRE EN BÚSQUEDA DE SU PLENITUD.**

*por el P. JOSÉ LUIS MONGE, ocso,*

Abadía Cisterciense de Viaceli.

##### **LA METODOLOGÍA BÍBLICA DE JAIME PÉREZ DE VALENCIA (1408-1490). PRECEDENTES DE SIMILARES METODOLOGÍAS DEL SIGLO XVI.**

*por el Dr. MIGUEL PEINADO MUÑOZ,*

Facultad de Teología de Granada.

##### **EL TRATADO DE "THEOLOGIA SYMBOLICA" DE FRAY ANDRÉS DE ACÍTORES, DISCÍPULO DE CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*por el P. LLORENÇ SEGALÉS SISQUELLA, O.Cist.,*

Monasterio Cisterciense de Valdediós.

**EL COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES DE CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*por el P. ALBERICO FELIZ, ocsa,*  
Abadía Cisterciense de San Isidoro de Dueñas.

**COMENTARIOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA A LOS SALMOS XXXVIII Y CXXX.**

*por el P. SANTIAGO ORDÓÑEZ FERNÁNDEZ, ocsa,*  
Monasterio Cisterciense de Sobrado de los Monjes.

**EL REFLEJO HUMANISTA EN LOS PREDICADORES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI.**

*por D. JESÚS LLANOS GARCIA,*  
Universidad de Zaragoza.

**LA MUJER EN LOS COMENTARIOS BÍBLICOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA Y LUIS DE LEÓN.**

*por la Dra. EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO,*  
del Inst. de Filología del CSIC.

**LOS HUMANISTAS Y SUS QUEHACERES**

**LA RELIGIÓN DEL HUMANISMO.**

*por el Dr. FRANCISCO RICO, de la RAEL*  
y Universidad A. de Barcelona.

**EL HUMANISMO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI: ARIAS MONTANO Y PEDRO DE VALENCIA.**

*por el Dr. JOHN A. JONES,*  
Universidad de Hull (Reino Unido).

**HUMANISMO ESPAÑOL Y HUMANISMO ITALIANO.**

*por el Dr. JUAN GIL FERNÁNDEZ,*  
Universidad de Sevilla

**HUMANISMO Y CLASICISMO EN LA OBRA LATINA DE FRAY LUIS DE GRANADA.**

*por el Dr. D. JOSÉ GONZÁLEZ VÁZQUEZ,*  
Universidad de Granada

**NOTAS A UN CANCIONERO POCO CONOCIDO DEL MUSEO LÁZARO GALDIANO.**

*por D. ALEJANDRO LUIS IGLESIAS.*

**LA APOLOGÍA EN DEFENSA DE LAS LETRAS HUMANAS DE LORENZO DE ZAMORA.**

*por el Dr. F. JAVIER FUENTE FERNÁNDEZ,*  
Inst. P. Isla de León.

**UN MONJE ORIGINAL Y GRAN POETA, CRISTÓBAL DE CASTILLEJO.**

*por el P. ALEJANDRO MASOLIVER, O. Cist.,*  
Abadía de Poblet.

**LAS ANOTACIONES DE NEBRIJA A LA PASSIO DOMINI HEXAMETRIS VERSIBUS COMPOSITA DE MARINEO SÍCULO.**

*por el Dr. JOSÉ M<sup>a</sup> MAESTRE MAESTRE,*  
Universidad de Cádiz.

**PRESENCIA DE LOS AUTORES CLÁSICOS EN LOS COMENTARIOS A LOS SALMOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*por el Dr. JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ,*  
Universidad de León.

**FIGURAS RETÓRICAS EN CIPRIANO DE LA HUERGA Y EL ABIGAIL DE BENITO ARIAS MONTANO.**

*por D. CRESCENCIO MIGUÉLEZ BAÑOS,*  
Inst. Legio VII de León.

**BERNARDO GUTIÉRREZ, BIÓGRAFO HUMANISTA DE SAN BERNARDO. LA VERA EFFIGIES.**

*por el P. LUIS ESTEBAN MARCO, ocso,*  
Monasterio Cist. de Benaguacil.

**CORRIENTES FILOSÓFICAS DEL HUMANISMO EN LA OBRA DE CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*por el Dr. JESÚS PARADINAS FUENTES,*  
Inst. M. Betancourt de La Laguna.

**EL EJERCICIO FÍSICO EN LA OBRA DE CRISTÓBAL MÉNDEZ, MÉDICO Y HUMANISTA: REFERENCIA A LA MUJER Y A LAS MONJAS.**

*por el Dr. EDUARDO ÁLVAREZ DEL PALACIO,*  
Universidad de León.

**HUMANISMO Y FE EN EL SIGLO XVI: DE VERITATE FIDEI CHRISTIANAE DE LUIS VIVES Y SUS IMPRESIONES.**

*por D. VALENTÍN MORENO GALLEGO,*  
Universidad Compl. de Madrid.

**HUMANISMO Y EDUCACIÓN POPULAR EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI: EL CASO DE LEÓN.**

*por D. PABLO CELADA PERENDONES,*  
Universidad de León.

**UN HUMANISTA DEL SIGLO XVI: JUAN DE ARCE DE OTÁLORA**

*Por el Dr. JOSÉ LUIS OCÁSAR ARIZA,*  
Univ. Complutense de Madrid.

**CULTURA Y BIBLIOTECAS**

**LA POLÍTICA Y LA CULTURA ENTRE CARLOS V Y FELIPE II.**

*por el Dr. JOSÉ IGNACIO FORTEA,*  
Universidad de Cantabria.

**LOS ANNALES DE MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA. I. ESTUDIO GENERAL Y FUENTES EPIGRÁFICAS.**

*por el Dr. VICENTE GARCÍA LOBO,*  
Universidad de León.



**LOS ANNALES DE MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA. II. DOCUMENTOS Y REFERENCIAS DOCUMENTALES AL REINO DE LEÓN.**

*por la Dra. ENCARNACIÓN MARTÍN LÓPEZ,*  
Universidad de León.

**LOS ANNALES DE MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA. III. DIPLOMÁTICA PONTIFICIA.**

*por el Dr. SANTIAGO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ,*  
Universidad de León.

**LOS ANNALES DE MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA. IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y CODICOLÓGICAS.**

*por la Dra. ANA ISABEL SUÁREZ GONZÁLEZ,*  
Universidad de León.

**CONTRIBUCIÓN DE LOS ARCHIVEROS CISTERCIENSES A LA CONCEPCIÓN HUMANÍSTICA DE LA ARCHIVÍSTICA.**

*por Dña. CARMEN RODRÍGUEZ LÓPEZ,*  
Universidad de León.

***LOS MONJES Y SUS ESTUDIOS***

**MARTÍN DE VARGAS, FUNDADOR DE LA CONGREGACIÓN DE CASTILLA.**

*por el P. JOSÉ TORNÉ C., O. Cist.,*  
Monasterio Cist. de Valdedios.

**LOS ESTUDIOS EN LA CONGREGACIÓN DE CASTILLA.**

*por el P. DAMIÁN YÁÑEZ NEIRA, ocso,*  
Abadía Cisterciense de Oseira.

**LOS LIBROS DEL CISTERCIENSE: FONDOS LOCALIZADOS DE LOS MONASTERIOS ZAMORANOS DE MORERUELA, VALPARAÍSO Y SAN MARTÍN DE CASTAÑEDA.**

*por el Dr. VICENTE BÉCARES BOTAS,*  
Universidad de Salamanca.

**LOS ESCRITORES CISTERCIENSES EUROPEOS EN LA EUROPA DEL HUMANISMO.**

*por el Dr. ANTONIO LINAGE CONDE,*  
Univ. de S. Pablo, Madrid.

**HUMANISMO Y LITERATURA MONACAL ANTIGUA: LA TRADUCCIÓN DE SAN MACARIO POR PEDRO DE VALENCIA.**

*por los Drs. JESÚS M. NIETO IBÁÑEZ,*  
Universidad de León,  
y *ANTONIO M. MARTÍN RODRÍGUEZ,*  
Univ. Autónoma de Madrid.

**EL ARTE Y LOS CLAUSTROS**

**EL ARTE CISTERCIENSE: SU TRANSFORMACIÓN EN EL SIGLO XVI.**

*por el Dr. ISIDRO BANGO TORVISO,*  
Univ. Autónoma de Madrid.

**CARRACEDO EN EL SIGLO XVI**

*por el Dr. SERAFÍN BODELÓN,*  
Universidad de Oviedo.

**SANTA MARÍA DE VALBUENA (VALLADOLID) EN EL SIGLO XVI: TRANSFORMACIÓN Y AMPLIACIÓN DEL CLAUSTRO MEDIEVAL.**

*por D. ANTONIO GARCÍA FLORES,*  
Univ. Autónoma de Madrid.

**EL MECENAZGO DE SUERO DE QUIÑONES EN EL MONASTERIO CISTERCIENSE DE NOGALES.**

*por el Dr. FERNANDO LLAMAZARES RODRÍGUEZ,*  
Univ. de Castilla-La Mancha.

**LA INFLUENCIA DEL HUMANISMO EN EL CLAUSTRO DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA (SORIA).**

*por la Dra. M<sup>a</sup>. DOLORES CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA,*  
Universidad de León.

**EL CISTER FEMENINO EN LEÓN EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI.**

*por Dña. CONCEPCIÓN CASADO, León.*

***EL CÍSTER EN AMÉRICA***

**EL CÍSTER Y SU PROYECCIÓN EN AMÉRICA.**

*por el Dr. JESÚS PANIAGUA PÉREZ,*

Universidad de León.

**EL CÍSTER FEMENINO EN EL VIRREINATO DEL PERÚ: EL MONASTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.**

*por la Dra. M. ISABEL VIFORCOS MARINAS,*

Universidad de León.

**OBISPOS CISTERCIENSES DE MEDIADOS DEL SIGLO XVII EN AMÉRICA: FRAY DIONISIO CIMBRÓN.**

*por la Dra. ISABEL ARENAS FRUTOS,*

Universidad de Huelva.

**LA ESPIRITUALIDAD CISTERCIENSE EN EL SIGLO XVI.**

*por FRANCISCO R. DE PASCUAL,*

ocso, Abadía Cist. de Viaceli.

## **ACTO DE CLAUSURA**

### **Clausura del I CONGRESO NACIONAL sobre Humanistas Españoles:**

*Rvmo. P. DOM BERNARDO OLIVERA, OCSO. Abad General.*

### **Palabras de clausura:**

*Prof. D. GASPAR MOROCHO GAYO, Presidente del Comité de Organización del I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles.*

## **SESIÓN CIENTÍFICA**

**de clausura del I Congreso Nacional de Humanistas Españoles en León el día 11  
de noviembre de 1994**

### **CONCLUSIONES DEL CONGRESO SOBRE HUMANISMO Y CÍSTER:**

*por FRANCISCO R. DE PASCUAL, OCSO.  
Abadía Cisterciense de Viaceli.*

## INTERVENCIONES EN EL ACTO DE APERTURA

### ALOCUCIÓN DEL R. P. ABAD DOM DOROTEO-PÍO MORENO, OCSO EN LA APERTURA DEL CONGRESO:

#### EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA ERA. RESPUESTA DEL CISTER AL HUMANISMO ESPAÑOL DEL SIGLO XVI.

Rvdmo. P. Abad General,

.....

Señoras y Señores,

Con gran satisfacción, reconocimiento y devoción, puedo darles la bienvenida a esta Abadía Cisterciense para la celebración del I CONGRESO NACIONAL DE HUMANISTAS ESPAÑOLES. *El Nacimiento de una Nueva Era: Respuestas del Císter al Humanismo Español.*

Cuando se nos propuso aceptar o no el que este Congreso fuera celebrado aquí, en esta casa cisterciense, la respuesta de mi comunidad fue afirmativa y entusiasta por varios motivos, conscientes también de las responsabilidades que adquiriríamos.

En primer lugar, era un modo de agradecer al equipo interdisciplinar de investigadores y humanistas que llevan a cabo la edición de las *OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA*, dentro de la colección *Humanistas Españoles*, por el entusiasmo y rapidez demostrados en su trabajo. Una tarea que, rompiendo hábitos inveterados de individualismo y mirada de corto alcance en la metodología de investigación a la que desgraciadamente estamos acostumbrados, se ha lanzado, con acierto, por los caminos de una colaboración e investigación interdisciplinar y sabiamente coordinada por unos criterios metodológicos que se apartan de los principios de la universidad romántica y nos proyectan a un modo de hacer más universal y científico, a la vez que imita y recuerda las grandes “obras de equipo” realizadas en el Humanismo español.

Además, porque el autor con que ha empezado y se abre la colección *Humanistas Españoles*, es un monje cisterciense del siglo XVI, leonés, una de las figuras más representativas de los monjes españoles de aquel siglo, empeñados todos ellos con afán en renovar, afianzar en cimientos sólidos y dotar de una mirada cisterciense más amplia y profunda, la espiritualidad y la vida de una Orden secular, en decaimiento en muchas partes de Europa, como es sabido.

Un monje, este CIPRIANO DE LA HUERGA, para muchos desconocido. Sería prolijo relatar ahora las razones de tal ignorancia (y distingo bien entre desconocimiento e “ignorancia”...). Una de ellas, quizá, fuera el ostracismo a que fueron sometidos

das sus obras, y las de muchos de sus contemporáneos, por unos protagonistas históricos que siempre han sido los mayores enemigos de la cultura y de la espiritualidad - máxime si están a sueldo de gobiernos cortos de miras en lo humanístico-: la intolerancia, la estrechez mental ante las posibilidades de la libertad humana y el deseo de poder y dominio social fundamentado en la ignorancia de los gobernados.

Finalmente, y en tercer lugar, el deseo de recuperar una parte muy importante del patrimonio cisterciense perdido, olvidado y disperso, en muchísimos casos, por las bibliotecas españolas y de medio mundo. Desde 1835, desgraciadamente, muchos archivos y bibliotecas de monasterios españoles se perdieron para siempre. Es una de las páginas más vergonzosas de nuestro pasado cultural, página que es el comienzo de un libro que aún está por escribir y que, si estuviere bien documentado, sería de gran provecho para hacer volver muchas aguas a su cauce y deshacer prejuicios cerriles contra instituciones religiosas que trabajaron duro por la elevación de la cultura española. La búsqueda de las obras de CIPRIANO DE LA HUERGA ha sido difícil, dura, constante y muy laboriosa (aún no ha acabado), y muy enriquecedora para los investigadores comprometidos.

No es el momento de detenernos en agradecimientos -vendrán en su momento oportuno-, ni en describir lo que estudiosos e investigadores nos van a notificar en sus ponencias y comunicaciones.

Con los tres puntos señalados he querido, precisamente, hacer una llamada de atención a las actitudes básicas que hemos de tener durante la celebración de este Congreso:

-Un oído atento y universal, abierto a todas las ideas y dispuesto a dialogar con interlocutores que, con entusiasmo y respeto, van a exponer los frutos de sus investigaciones. Y lo harán desde distintas áreas. No consideremos ninguna de estas áreas "ajena" a los intereses de la cultura que ahora nos solidariza a todos. Estamos ante un ejemplo de colaboración interdisciplinar, y ante un proyecto -¡ojalá ampliable en el futuro!- que nos permita nuevas publicaciones.

- No perder de vista que el Císter español respondió a los *retos de una Nueva Era* con generosidad y valentía, visión de futuro y fidelidad a la tradición, enriqueciéndola y haciéndola asequible a todos los monjes de su tiempo, mostrando *en ello un especial interés por formar monjes elegantes en el escribir y decir, profundos en el pensar y virtuosos en el hacer contemplativo de cada día*, un quehacer humano, sencillo y sublime a la vez, como es el quehacer del espíritu en el marco de vida cisterciense, cuando está guiado por la búsqueda de la Verdad.

- Reconocer que las obras y el espacio de *patrimonio cisterciense* que hemos perdido y desconocemos, no debe ser una razón para el pesimismo, sino para entusiasmarnos por emprender un camino de búsqueda y recuperación, para romper las ataduras del individualismo investigador, del afán de limitarnos a una idea cómoda y manida sin someterla jamás al juicio crítico de la revisión histórica. Lo que hemos perdido debe ser una acicate para reconciliarnos con un pasado no siempre asumido -y a veces despreciado...- para así poder devolver a las nuevas generaciones de investigadores, monjes o no, los valores que hicieron grandes a las generaciones del pasado (a las que quisieron ser grandes...); pero no para volver al pasado, sin más, sino para, apoyándonos en él, crear un futuro libre de los errores que hundieron a la Orden en la decadencia, la molición y la ignorancia de otras épocas. Y que sepamos que, mientras en España florecía en los monasterios cistercienses una vida literaria y espiritual de altura paralela a nuestro

*siglo de Oro*, en otras partes, había quien criticaba a los cistercienses españoles por su “separatismo” y su desviación de los ideales de antaño. Nada más falso que esto.

Sólo una tarea de investigación seria y profunda, como es la que pretendemos hacer en este Congreso, puede liberarnos de semejantes prejuicios.

Compartiendo, pues, estas tres actitudes todos los que hemos hecho posible este Congreso -que debe ser el I de otros indudablemente mejores- podremos aprender a conocernos mejor, a colaborar mejor -monasterios y universidades-, a reconocer lo mucho que nos debemos mutuamente, y a volver a unir manos y mentes para futuros trabajos en los terrenos de la historia, la espiritualidad y la literatura.

Repito otra vez que no es momento oportuno de agradecimientos a todos los que han colaborado en la organización y financiación de este Congreso; pero sí de reconocer que sin la ayuda de muchos -personas e instituciones nacionales y autonómicas, leonesas y cántabras- no hubiéramos podido dar estos primeros pasos. Y esto es ya agradecimiento, y “acción de gracias”. No se fijen sólo en las que figuran en sus programas, sino en otras muchas que, de modo oculto y en la sombra, desinteresada y generosamente, nos han ofrecido su aportación.

Gracias a todos y gracias a Vds. por su presencia aquí.





**SALUDO DE BIENVENIDA**  
**DE D. JOSÉ VILLASANTE COLINA REPRESENTANTE DE LA CON-**  
**SEJERÍA DE CULTURA DEL GOBIERNO DE CANTABRIA**  
**AL I CONGRESO NACIONAL DE HUMANISTAS ESPAÑOLES**

Rvmo. P. Abad General de la Orden,  
R.P. Abad de esta Abadía montañesa de Viaceli,  
Señoras y Señores,

Posiblemente conocerán Vds. la descripción que hace nuestro Luis Vives del *sabio humanista*, que he visto reflejada en uno de los paneles expuestos en esta sala, y que, ciertamente, puede ser un buen punto de partida para este I CONGRESO NACIONAL DE HUMANISTAS ESPAÑOLES que hoy acogemos aquí, y en Cantabria.

No siempre el espíritu cosmopolita y abierto caracteriza al hombre de hoy, a este hombre tecnologizado y hambriento de otras cosas, de la sociedad del bienestar y de los conflictos bélicos fratricidas. Todos, cada uno en nuestra cultura y en nuestra situación, somos hombres de hoy. Pero unos pocos, quizá más civilizados pero no por ello más “humanizados” nos apropiamos el ser “hombres de hoy”, dando con ello un palmario testimonio de que nuestra mirada, quizá no sobrepasa las fronteras de nuestra región, nación o entorno geográfico.

*El humanista es un hombre cosmopolita -dice Vives- y considera el mundo como su ciudad.* De ahí que sea un hombre de mente amplia, generosa en la mirada, nada mezquino en considerar que “todo lo humano le afecta por ser humano” (y según me han dicho una vez, esto lo dijo un monje en el siglo IV: “*Soy monje porque nada humano me es ajeno*”).

*El humanista es un hombre introspectivo*, porque mira a su propio interior, y no divaga ni se deja distraer por las apariencias, por las conversaciones que no construyen humanidad, por la sabiduría hueca de quien apoya su saber, lleno de “fatua jactancia”, en la apariencia y en acreditaciones librescas.

El humanista es un hombre tolerante, comprensivo, dado al mucho leer y reflexionar... al mucho escribir y mucho borrar. Posiblemente diría esto Vives porque la verdadera sabiduría humana de nuestro hombre es la de saberse un “ser per accidens”, es decir, un ser no necesario, no omnipotente, no imprescindible... sino viajero, caminante, finito, perecedero.

*El humanista, además de introspectivo es reflexivo...* es “contemplativo”, -y de esto saben mucho los monjes, o deben saberlo...- y si reflexiona lo hace en silencio, porque sabe que de la palabra al silencio hay un camino de ida y vuelta -o circular-; porque sabe que la palabra es importante como vehículo de comunicación; pero la palabra, si es sabia, nace del silencio y encuentra en el silencio su mejor forma de expresión.

No voy a decir, pues, que enmudezcan tan competentes y sabios conferenciantes como nos van a dirigir la palabra. Quiero recordarles que en su tarea de hablar y enseñar, lo hagan como lo hacían los humanistas, como lo hizo CIPRIANO DE LA HUERGA y tantos otros monjes cistercienses del siglo XVI, que no se dejaron llevar de su “propia verdad” (la de ellos mismos, la de su grupo, la de su “tierruca”, la de su partido... ). La Verdad es patrimonio de todos los hombres, y es lo que, a través de la cultura y la religión puede unirlos y hermanarlos. Habrá paz en el mundo cuando las religiones sea capaces de tolerarse mutuamente. Y para ello hace falta cultura y educación, saber aprender y dejarse enseñar.

Es lo que deseo a los ponentes y conferenciantes. Que sepan enseñar como humanistas. A los oyentes, que “abran el oído de su corazón” y que traspasen las fronteras del provincialismo. El I CONGRESO NACIONAL DE HUMANISTAS ESPAÑOLES honra a Cantabria y nos honra a todos los españoles, pues en su preparación y ejecución participa un grupo de investigadores que, como ha dicho el R.P. Abad de esta Abadía Cisterciense, con una metodología interdisciplinar de investigación están ofreciendo a la Universidad y a la sociedad española un admirable ejemplo de saber hacer científico y superación de las barreras individualistas que tanto perjudican y entorpecen a veces la auténtica investigación.

Deseo a los venidos de fuera que la estancia en esta Abadía y en Cantabria sea placentera y enriquecedora. Y nosotros, la Consejería de cultura y el Gobierno Regional de Cantabria, haremos todo lo posible para que así sea y este I CONGRESO constituya un hermoso escalón de una amplia escalera hacia la cultura humanística, la colaboración entre Autonomías y Universidades y para provecho de la convivencia de todos los españoles, tan necesitada en estos momentos de valores.

Muchas gracias.

**LA SAGRADA ESCRITURA**  
**Y**  
**SUS COMENTARIOS**



# LA EXÉGESIS BÍBLICA DE CIPRIANO DE LA HUERGA

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid

## INTRODUCCIÓN

Gustaban los humanistas de definir al hombre como «bisagra de la creación». Pues bien, apropiándome de este símil me atrevería a llamar a Cipriano «bisagra» de los biblistas españoles del siglo XVI. A caballo entre la generación de filólogos del Colegio Trilingüe de Alcalá, los artífices de la Políglota Complutense y el grupo constituido por Arias Montano, editor de la Políglota de Amberes, fray Luis de León y el resto de hebraístas salmantinos y alcalaínos. A caballo, no lo olvidemos, entre dos épocas y dos talentos frente a los conflictos que provocó la Reforma –antes y después del Concilio de Trento– representados *grosso modo* por el reinado del César Carlos y el de Felipe II a raíz de la abdicación del primero en 1556<sup>1</sup>. Y a caballo también, puede añadirse sin violentar la imagen, entre dos posturas con relación a la Vulgata, piedra de escándalo de humanistas y reformados y campo de batalla de filólogos: la de corregir la versión latina en la línea iniciada por Lorenzo Valla en función de los textos hebreos y griegos, que conducirá a un callejón sin salida; y la de mantener una clara distinción entre las tradiciones hebrea, griega y latina, actitud que se impondrá a partir de 1550<sup>2</sup>.

Falta aún un estudio científico de la historia de la exégesis bíblica en la España del siglo XVI<sup>3</sup> que nos ayude a vislumbrar la trama y las conexiones de tantas ideas nuevas como afloran, de los círculos humanistas donde se gestan, los cauces por donde llegan y se difunden en una Europa más viajera e interrelacionada de lo que muchos piensan. No voy a suplir esta ausencia en el marco reducido de esta contribución, pero intentaré dar unas cuantas pistas que nos ayuden a situar y comprender mejor la obra exegética del biblista de Alcalá.

Cipriano emerge en la escena pública española con un Renacimiento ya consolidado y en plena eclosión de la Reforma protestante. Verdad es que estas coordenadas, válidas para casi toda Europa, han de ser matizadas en España, que tuvo un Renacimiento *sui generis*, apenas se vio afectada por la Reforma o muy al contrario la vivió como Contrarreforma y, por lo que toca a la Biblia, contaba con una excelente tradición de traducciones vernáculas en la Edad Media y de exégesis judía<sup>4</sup>. Pero los problemas aireados por el Humanismo y la Reforma eran moneda corriente entre los biblistas del XVI y afloran de una u otra forma en las numerosas introducciones a la Escritura<sup>5</sup>:

1.- cuál era el texto bíblico auténtico ante las discrepancias que presentaban el hebreo, el griego y el latín de la Vulgata;

2.- qué libros eran canónicos y por tanto inspirados, y

3.- qué sentido o sentidos de la Escritura había que buscar o preferir como verdaderos<sup>6</sup>.

Conviene advertir que la preocupación por los textos y el sentido genuino de la Escritura son anteriores y previos a la Reforma, no consecuencia de ella. Baste recordar los estudios filológicos de humanistas como Lorenzo Valla sobre el Nuevo Testamento, editados por Erasmo en 1505<sup>7</sup>, los propios trabajos de Erasmo y Nebrija, así como la fundación del colegio de San Ildefonso por Cisneros con la mente puesta en la Políglota planeada ya en 1502<sup>8</sup>.

Las dos primeras décadas del siglo se caracterizan por la vuelta a las fuentes y la recuperación de los textos originales. A partir de 1520 tanto cristianos como judíos disponían de textos de la Escritura en hebreo: los de la *Políglota de Alcalá* (1514-1517) que revive el ideal hexaplar con su disposición sinóptica de los distintos textos, la Biblia hebrea de Félix Pratensis (1517), la Biblia rahnica de J. ben Hayyim (1525); la edición Aldina de la *Septuaginta* (1519) y el Nuevo Testamento de Erasmo (1516); las nuevas traducciones latinas de Sanctes Pagninus (1527-1528) y de Sebastian Münster (1534-1535) y la nueva traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo que acompañaba a su edición del griego<sup>9</sup>. Frente a la Biblia repleta de glosas, historiada o moralizada de la Edad Media se opta ahora por el texto puro.

Se produce también una inflexión en la hermenéutica. Frente a los cuatro sentidos clásicos de la exégesis medieval se busca el sentido genuino, dando la primacía al sentido literal<sup>10</sup>. En un primer momento humanistas y filólogos rechazan la pluralidad de sentidos frente a los teólogos. Critican los humanistas el alegorismo exagerado que convierte la Biblia en un camaleón o en una “nariz de cera” que se puede moldear a gusto del exegeta<sup>11</sup>. En España la búsqueda del sentido literal es una constante en Cayetano, Valdés y Cipriano de la Huerga. Para Cayetano será el eje de la hermenéutica desde su *Comentario a los Salmos* (Venecia 1530). Valdés llegará a señalar con tinta roja en su traducción de los Salmos los añadidos en español que no figuran en el hebreo<sup>12</sup>. Y de Cipriano dirá Matamoros que explicaba de una forma nueva, no según la rutina de los cuatro sentidos tradicionales, sino indagando hasta en los mismos textos arameos<sup>13</sup>. Con el tiempo llegarán estos mismos humanistas a añorar la plenitud perdida y buscarán el papel unificador de la hermenéutica: Lefèvre d'Étaples por medio de la concordia; Erasmo a través de la alegoría y la *Philosophia Christi*; Valdés por el paso de la Escritura como alfabeto a la Escritura como conversación<sup>14</sup>; Cipriano de la Huerga, fray Luis de León y Arias Montano por el sentido arcano<sup>15</sup>.

Para el estudio de la exégesis bíblica de Cipriano, además del marco histórico y cultural esbozado, contamos con dos fuentes de información:

1.- los datos externos, testimonios de sus discípulos y contemporáneos y

2.- su propia obra conservada, bien publicada en vida como los comentarios a los salmos 38 y 130 (Lovaina 1550 y Alcalá 1555) o el Sermón de los Pendones (Alcalá 1556), o bien los publicados después de su muerte por encargo del Capítulo General de la Provincia Cisterciense de Castilla, como el Comentario al profeta Nahum (Lyon 1561) o los comentarios a Job y al Cantar de los Cantares (Alcalá 1581)<sup>16</sup>.

Naturalmente, también la lista de obras que reseña Fermín de Ibero en el prólogo al lector que precede a su edición del Comentario a Job y al Cantar da una idea de las preocupaciones exegéticas de Cipriano<sup>17</sup>. Se trata de carpetas con manuscritos de Cipriano que el abad de Fitero estaba decidido a publicar. Entre ellas figura una *Isagogue* o introducción a la Escritura, y por los títulos que aparecen se puede coleccionar la variedad de géneros que Cipriano cultivó: *commentaria, conceptus, meditationes, annotationes,*

más una obra perdida, *De symbolis Mosaicis*, recopilación completa de la erudición de Cipriano.

Todavía Nicolás Antonio dice que además de los escritos registrados por Fermín de Ibero se guardan en el colegio de Salamanca *Commentaria in 2 Epistolas B. Pauli ad Timoteum* y *De ratione Musicae et instrumentorum usu apud veteres Hebraeos*<sup>18</sup>. También fray Luis de León menciona esta última obra entre los escritos del Maestro Cipriano que pidió desde la prisión:

«Es del Maestro Cipriano, catedrático que fue en Alcalá. Diómele el Doctor Avila, canónigo de Belmonte, con otros papeles».

De la misma carpeta pidió fray Luis

«uno o dos cuadernos de mi letra, y son de la lectura de Cipriano sobre la epístola ad Hebraeos, los cuales escribí oyéndole; y otro cuaderno de letura del mismo sobre el Apocalipsi de letra de Fray Martín de Perea».

Menciona además otra lectura del maestro Cipriano sobre los Salmos, copiada de unos cartapacios de Juan Ruiz de la Mota, agustino, que la había escrito oyendo al dicho Cipriano<sup>19</sup>.

En todo caso la variedad de géneros cultivados, la enorme erudición en cultura clásica y bíblica, su prosa sonora tanto en latín como en castellano y su fama de orador fuera de lo común avalan una formación privilegiada y un talento extraordinario. Sus contemporáneos, García Matamoros, Terrones del Caño y Fuentidueñas alaban por encima de todo su elocuencia. Pero sin duda esa nueva forma de predicar no era ajena a la renovación de los estudios bíblicos que desde 1532 contaban en Alcalá con una cátedra de Biblia<sup>20</sup>. De ahí que sus comentarios bíblicos sean tan peculiares y que el propio Cipriano se excuse de no seguir estrictamente el género. En carta a Honorato de Juan a quien dedica su Comentario a Nahum, justifica su estilo vehemente y oratorio, no tan propio de un comentario, por la fuerza que exhibe el mismo profeta y sus oráculos que son casi una tragedia<sup>21</sup>.

Por lo que toca a su formación bíblica, recoge toda la herencia sembrada por Cisneros y los colaboradores de la Políglota Complutense, que incluye también los trabajos complementarios que llevaba consigo dicha publicación: léxicos hebreo y griego del último volumen, gramática hebrea de Alfonso de Zamora publicada en 1526, traducciones al latín, también obra de Alfonso de Zamora de los *Targumim* a Profetas y Escritos que más tarde incorporará Arias Montano a la Biblia Regia<sup>22</sup>. Es muy probable que en su etapa de estudiante en Alcalá de 1535-1539 conociera a Alfonso de Zamora (+ 1545), aunque poco sabemos con exactitud de sus maestros<sup>23</sup>. En todo caso, hay un dato que corrobora su excelente preparación en las tres lenguas santas, hebreo-griego-latín, y en arameo, al que recurre con asiduidad en sus comentarios: en la carta de Luis de Estrada, abad de Santa María de Huerta, a Arias Montano sobre la aprobación de la Biblia Regia, al hablar de la *Parafrafi* de los Caldeos o *Targumim*, dice expresamente su compañero de orden que dicha Parafrafi

«fuera de España apenas se hallaba ni aun de mano, y en España lo tenían a mucha costa personas tan contadas, que si no era Vm. y el Padre Cypriano, que haya gloria y el doctor del Buey, y el Doctor Paez, y yo, apenas debía de haber en España quien tubiese esa Translación»<sup>24</sup>.

La excelente preparación bíblica y humanística y los elogios de sus contemporáneos —que no parece que puedan despacharse sin más como manifestaciones estereotipadas del género encomiástico— concuerdan con los resultados obtenidos en las tres oposiciones (una cada cuatro años) en las que concursó a la cátedra de Biblia de Alcalá, cátedra que regentó con brillantez desde el 14 de octubre de 1551 hasta febrero de 1560 en que muere, cuando ya había sido designado para ir a Trento como teólogo del Conde de Luna<sup>25</sup>. Durante su período de docencia en Alcalá tiene como alumnos, entre otros, a fray Luis de León, Arias Montano y Fuentidueñas, así como al jesuita Juan de Mariana<sup>26</sup>. Consigue que el César Carlos le aumente el sueldo, amenazando con abandonar la cátedra al año de haberla conseguido. Y sobre todo es la década más productiva de su vida tanto en obras que nos han llegado impresas como en el número de cursos dictados, algunos de los cuales conservaba fray Luis de León en su biblioteca y que pidió le fueran llevados a la cárcel el 9 de noviembre de 1573. El fenómeno de las notas o apuntes de clase tomados por los alumnos en las lecciones de Biblia y que después se conservaban manuscritos tuvo un gran auge en el siglo XVI. Algunos de estos apuntes seguirían unos derroteros que los maestros difícilmente podían barruntar<sup>27</sup>.

El segundo camino para indagar en la exégesis bíblica de Cipriano es bucear en los comentarios bíblicos que conservamos, a Job y al Cantar, a Nahum y a los Salmos 38 (= 39 en hebreo) y 130. En todas estas obras se trata de un comentario seguido, verso a verso, según el texto de la Vulgata, aunque después se aduzcan otras versiones y con frecuencia el original hebreo. En el comentario de Job traduce de nuevo el original hebreo cuando éste se aparta de la Vulgata, a la que Cipriano llama 'nostra versio'. En la segunda parte del comentario sus traducciones constituyen en realidad una versión alternativa a la de la Vulgata. En los Salmos sigue el texto del Salterio *iuxta Septuaginta* más que *iuxta Hebraeos*, hasta en la numeración de los versículos y en el comentario de las partes que aparecen obelizadas en griego. En Nahum sigue también el texto de la Vulgata con algunas variantes, pero cita de vez en cuando la Septuaginta y a los traductores judíos más recientes, Aquila y Símaco<sup>28</sup>. El Cantar está sembrado de observaciones sobre el texto hebreo, palabras y frases enteras, y sobre los idiotismos de esta lengua arcana. Cita con relativa frecuencia la versión griega y más aún el Targum arameo. A David Qimhi lo aduce regularmente<sup>29</sup> y con menos asiduidad a Ibn Ezra, Rabí Abba, Rabí Yonah (Ibn Yanah), o al hebraísta alemán Reuchlin en todo lo relacionado con la interpretación del hebreo. Para comentar los diversos *realia* del texto bíblico no duda en recurrir a Columela, Plinio, Aristóteles, Frontino, Jenofonte, Vitrubio o Dionisio Areopagita. En el comentario a Job<sup>30</sup> cita a rabí Salomón Moses Gerundensis (págs. 116-118), alguna vez la Septuaginta y con mayor frecuencia la versión aramea (*chaldeus interpretes/paraphrastes* pág. 28 y *passim*). No faltan copiosos testimonios de los Padres de la Iglesia. En el comentario al Salmo 38 (pág. 86)<sup>31</sup> cita el *Môreh Nebûkîm* de Maimónides.

Pero lo que realmente llama la atención en todos los comentarios mencionados es el enorme acopio de citas del mundo clásico greco-latino, de filósofos, poetas, trágicos y cómicos, citas largas en latín y en griego así como anécdotas y apotegmas de los filósofos.



## EL BAGAJE DE LAS *ARCANA LITTERAE*

Su método exegético es nuevo, vigoroso y positivo. Busca el sentido literal y genuino por medio de la confrontación filológica entre el original hebreo y las versiones<sup>32</sup>. Aparte de la búsqueda filológica del sentido de las palabras hebreas, extraído con frecuencia del valor semántico de dicha palabra en otros lugares de la Biblia<sup>33</sup>, sus comentarios están plagados de observaciones sobre los idiotismos de la lengua hebrea y las figuras del lenguaje y del estilo de los autores bíblicos. Con ellas se podría reunir un tratado de semántica bíblica no muy distinto del *De Arcano Sermone* o del tratado sobre los idiotismos de la lengua hebrea compuestos por Arias Montano<sup>34</sup>.

«Hebraicae loquutionis nobis semper paranda familiaritas, quae orationis calamistratae ac parabolarum est dives»,

nos dirá en el Comentario a Nahum<sup>35</sup>.

Para la extracción del sentido literal, al igual que su discípulo Arias Montano, Cipriano se sirve de toda la documentación a su alcance sobre los *realia* de la Biblia. Además del interés filológico, tiene una curiosidad renacentista por averiguar toda la información relativa al mundo de la Biblia, ya proceda de su experiencia rural y pastoril o de sus lecturas de los autores antiguos. Para comprobarlo baste citar el *excursus* sobre las medidas (Comentario al Salmo 38, págs. 62-64), o el diagnóstico sobre la enfermedad de Job (la elefantiasis en su opinión, Comentario a Job, pág. 96), acompañado de testimonios eruditos de Galeno, Pablo de Egina y Avicena, o la descripción de los distintos tipos de carros de guerra y los caballos y armaduras utilizados en la batalla (Comentario a Nahum, págs. 300 y 311), o los distintos tipos de sueños (Comentario al Cantar, vol. VI, págs. 92-94)<sup>36</sup>. En esto da buena prueba de lo que él mismo afirma en su Comentario al Salmo 38, que a pesar de la vanidad de las ciencias y las artes no hay que rechazarlas

«cum sint multa praesertim in literis arcanis quae exactam disciplinarum omnium cognitionem magnopere exposcant»<sup>37</sup>.

Se diría que estamos escuchando una premonición de la conocida formulación de su discípulo fray Luis según el cual para la correcta interpretación de la Escritura «es menester sabello todo»<sup>38</sup>.

Esta exégesis literal que se atiene a los datos, consulta y pondera con enorme equilibrio las opiniones de los diversos autores, intérpretes y comentaristas, va acompañada de tal honestidad científica que no tiene empacho en confesar la duda y vacilación cuando la oscuridad de la Escritura no permite ir más lejos<sup>39</sup>. Su nuevo método de hacer exégesis se pone de manifiesto en el esfuerzo hermenéutico por indagar el sentido auténtico del texto y no repetir las opiniones trilladas de los que le precedieron:

«Sed adhibendum semper iudicium est, magnusque delectus adhibendus cum sacras literas interpretamur, ne, more quorundam interpretum, tanquam pecudes ducamur, alienis semper haerentes vestigiis»<sup>40</sup>.

Hace gala también de una gran libertad de espíritu para reconocer que del texto sagrado no se pueden extraer doctrinas que no contiene. Un buen ejemplo de ello reside en su constatación de lo poco que dice el Antiguo Testamento acerca del más allá y la

vida futura<sup>41</sup>. Admite, como fray Luis, que pueden darse varios sentidos literales. Primero investiga el sentido genuino según la Vulgata, y después el sentido o sentidos que admiten las fuentes hebreas, pero siempre según las normas de la gramática y los recursos estilísticos del hebreo bíblico, no recurriendo a sentidos místicos o alegóricos<sup>42</sup>, y con frecuencia constata la disparidad de sentidos entre la Vulgata y el Hebreo<sup>43</sup>. A propósito de Job 3,8, el pasaje de Leviatán reconoce

«Hic locus est perdifficilis et varie ab interpretibus enarratur»<sup>44</sup>.

Hay que dejar hablar al texto, sin forzar los argumentos dejándose arrastrar por el fervor de la polémica,

«Nam ea veneratione tractandae sunt sacrae litterae, ut quantum fieri possit, nihil illis violentiae inferamus»<sup>45</sup>.

Y el contexto al que alude lo deja más claro aún en otro pasaje del Comentario a Job 5,1, donde tras una alusión a Melanchton, a propósito de la invocación a los santos, propina la siguiente crítica al uso que hacen los católicos de la Escritura en la polémica con los luteranos:

«Nunquam enim maior violentia sacris litteris affertur, quam cum adversum haereticos disputantes scripturae sensibus abutimur. Corradimus enim argumenta undecumque nullo adhibito delectu, eo adducti calore disputationis et vehementiori vincendi cupiditate. Ego vero contra iudico, nusquam firmiora argumenta et fortiora producenda fore, quam cum adversum haereticos dimicationem suscipimus. Fit enim alioquin, ut nostris rationibus nihil efficiamus, et veritatem ipsam impiorum ludibrio atque contemptui exponamus»<sup>46</sup>.

En suma, su postura exegética se revela como de un enorme equilibrio en medio de tantas tensiones doctrinales que hacían de la Biblia un auténtico campo de batalla para defender posiciones previamente tomadas. Equilibrio al ponderar las interpretaciones de los distintos autores, sin miedo a declarar lo que no le convence, ya sea el autor judío o cristiano<sup>47</sup>. Equilibrio en el uso nada polémico que hace de la Vulgata y el recurso constante al hebreo y al arameo, que ofrecen con frecuencia sentidos alternativos. Nada resume mejor su postura frente a los textos de la Biblia que sus propias palabras:

«Vel illud saltem quod quamvis ad eruendos arcanos sensus scripturae ad Hebraeos, Chaldaeos et Graecos fontes liceat recurrere, non tamen licet vulgata ipsam versionem rejicere aut illi aliqua ex parte adversari»<sup>48</sup>.

## LA PROPHANA PHILOSOPHIA

Junto a la *arcana philosophia*, *divina philosophia* o las *arcanae litterae* –ámbito en el que Cipriano se mueve con soltura en las cuatro lenguas bíblicas– aduce reiteradamente en sus comentarios la *prophana philosophia*, la *externa philosophia* o los *authores ethnici*. La lista de autores profanos citados es prolija. Supera el elenco de fray Luis y Arias Montano en sus comentarios y sólo es comparable con el índice de autores aducidos por Cantalapiedra a lo largo de sus diez libros de las *Hypotyposesis*<sup>49</sup>. De entre

ellos, ocupan un rango especial los *prisci philosophi, theologi et poetae*<sup>50</sup>, es decir aquellos autores que, por haber alcanzado altas cotas de sabiduría, constituyen una especie de revelación paralela junto a la de la Escritura y son como precursores del Cristianismo. Esta constelación de autores está formada por los filósofos presocráticos o *vetusti philosophi*, como Parménides o Empédocles<sup>51</sup>; Homero y Hesíodo, Platón, la *vetustissima theologia Aegyptiorum*, Hermes Trismégisto, los Oráculos Caldeos, Orfeo, Zoroastro, los Platónicos y Pitagóricos, Dioniso Areopagita, Proclo y Jámblico<sup>52</sup>. La otra fuente de revelación está integrada por los cabalistas antiguos, que son los principales teólogos hebreos que recibieron sus enseñanzas ocultas del mismo Moisés por tradición oral y las transmitieron ininterrumpidamente a personas escogidas<sup>53</sup>. Comparecen junto con los Pitagóricos y los Platónicos cuando hay que investigar los nombres de Dios o el destino de las almas. Identifica la creencia en la *παλιγγετία* de los Pitagóricos con el permanente rotar de las almas ( *גלגול* ) de los cabalistas<sup>54</sup>. Y sobre el concepto de Dios como 'lugar' de todas las cosas afirma Cipriano:

«Kabalaei asserebant humanum animum non esse in corpore veluti in loco, ut vulgus existimat, quin potius, corpus ipsum in anima locari, animam vero ipsam in Deo tanquam in omnium rerum loco supremo et excellentissimo; obeamque rem nomen loci illi tribuunt dicentes Sponsum esse ΔΙΠΑ, id quod in Ismaelitarum theologia observatum est. A Kabalaeis praeterea appellatur omne quod omnia circuat et ambiat et in se contineat»<sup>55</sup>.

Afirma que en todo el Antiguo Testamento hasta la venida de Cristo se mantuvieron las etimologías y las propiedades de los nombres en relación con su significado<sup>56</sup>. Y pone en conexión este fenómeno con la Cábala, ya que una de las partes principales del arte cabalístico se centra en la etimología de los nombres, sobre todo los distintos nombres de Dios. Y de los cabalistas han recibido esta enseñanza los Platónicos, Pitagóricos y Dionisio Areopagita<sup>57</sup>.

Obsérvese cómo, para acceder a esta segunda categoría de sabios, el argumento de la antigüedad es fundamental. Pues bien, en los temas de gran envergadura (la divinidad, el mundo, los espíritus o el hombre), se da una concordia, según Cipriano, entre la Escritura y la sabiduría de estos autores antiguos<sup>58</sup>. Hablando del amor divino en el Prólogo al Cantar afirma:

«Est hec Pythagorae sententia divine philosophiae, ut arbitror, nimium consentanea»<sup>59</sup>.

Por consiguiente, no le parece descabellado aducir el testimonio de los teólogos gentiles para confirmar el acierto de algunos de los nombres divinos que se encuentran en la Escritura<sup>60</sup>.

Su exégesis se va nutriendo de estos dos cauces de sabiduría y sus comentarios avanzan apoyándose en estas dos ruedas, los *nostri autores* y la *prophana philosophia*. Y es que Cipriano, como ya señaló Asensio<sup>61</sup>, es un hijo del Renacimiento, y estos autores antiguos habían sido popularizados por la Academia Neoplatónica de Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. Que Cipriano era concededor de estos pensadores del Renacimiento italiano se demuestra por las citas que de ellos hace al comentar la grandeza y dignidad del hombre.

El argumento de la antigüedad le lleva a pensar, como a los antiguos apologistas judíos y cristianos, que estos autores paganos han tomado prestada su sabiduría de la

Escritura: Mercurio (o Hermes) Trismegisto, de Moisés, y Pitágoras toma de Jeremías la metáfora de la olla hirviendo para expresar la indignación<sup>62</sup>. Considera más adecuado que los que disputan sobre la dignidad del hombre (en clara alusión al discurso de Pico sobre el tema) evocasen su miseria e infelicidad<sup>63</sup>. A propósito de la frase bíblica *Quid est homo quia magnificas eum* aduce a Mercurio Trismegisto, los Oráculos Caldeos y el Poimandres como testimonios de la grandeza humana<sup>64</sup>. Pero siempre matiza y atenúa con el pesimismo de los profetas esta dignidad del hombre recibida en la creación, ya que, por estar tal dignidad mezclada con barro,

«necessitate quadam connectitur infirmitati»<sup>65</sup>.

Pero donde mejor aflora el humanista del Renacimiento es en la pág. 184, vol. III del comentario a Job, pasaje en el que acumula todas las definiciones del hombre que circulaban entre los sabios de la época: el hombre como *miraculum magnum* en Mercurio Trismegisto y Platón (*De Legibus*); *numisma Dei* según los cabalistas, teólogos antiquísimos<sup>66</sup>; *espejo divino* para Agustín y Platón; *quandam mentem divinam terrenis vinculis alligatam* para los Pitagóricos y Platónicos *quod significasse videtur aenigma magicum quod dicitur*<sup>67</sup>.

## LA RETÓRICA

Además de la desbordante erudición en citas de autores clásicos, otro de los ingredientes que hace tan singulares los comentarios bíblicos de Cipriano es el estilo de su prosa, cercana a la elocuencia del discurso, y la abundancia de *excursus* sobre *topoi* retóricos que inserta a lo largo de sus páginas. En ocasiones se tiene la impresión de que el texto bíblico no es más que un pretexto para estos desarrollos en la mejor tradición de la retórica clásica. Conoce bien a Quintiliano y a Cicerón, maestros de la retórica, a quienes cita con frecuencia. También se explaya en las abundantes figuras del lenguaje del texto bíblico, figuras que conoce y explica. La retórica en Cipriano merece un estudio aparte en el marco de los tratados de retórica del siglo XVI. Aquí sólo lo rozaremos como uno de los componentes ineludibles de su método exegético.

Los *topoi* que desarrolla en el Comentario al Salmo 38, adornándolos con gran acopio de citas de autores grecolatinos son: el valor del silencio y los peligros de la lengua no dominada que es como «caballo sin freno», «nave sin timón», «llama de fuego» (IV, págs. 14-18); el valor de la paciencia (IV, pág. 26); el tedio de la vida y sus causas (IV, págs. 56-58); la brevedad de la vida (IV, pág. 64); la vaciedad y fugacidad de la vida (IV, págs. 78 y 84); el paso de la vida como una sombra (IV, pág. 86-96). En el Comentario a Job, el *topos* de la muerte como sueño y silencio que iguala a todos (II, pág. 168).

Pero donde su prosa sonora alcanza un clímax verdaderamente estremecedor es en el discurso sobre el tema del naufragio aplicado a la historia de salvación<sup>68</sup>. Tras un recorrido desde Adán por toda la historia de Israel hasta el presente concluye que todos sucumbimos en el naufragio y termina con la siguiente invocación:

«Omnes ex aequo naufragium pertulimus, eisdem fluctibus acti, iactati eisdem ventis... reliquum est ut mihi pari ratione eademque facilitate ignoscas»<sup>69</sup>.

“Todos y igualmente sufrimos la tormenta acotados de las mismas olas y combatidos de unos mismos vientos... resta que con y igual razón y la mesma facilidad me perdoneis” (traducción de Bernardino de Mendoza).

Por fin, hay otro tópico retórico que merece ser recordado: la descripción de los males de la vida humana que nos asaltan en las distintas etapas de la misma, como niños, adolescentes, jóvenes, adultos. Pero mediante una transposición realista a los males que acompañan al hombre de su época, se convierte en un testimonio precioso –no exento de humor e ironía– de la educación y de las expectativas vitales del español aristócrata de mediados del siglo XVI<sup>70</sup>.

## ALUSIONES CONTEMPORÁNEAS

En medio de tanta erudición retórica y clásica puede decirse que las alusiones a personas o acontecimientos de su época son escasos, pero no por ello carentes de interés: una mención de Melanchton<sup>71</sup> a propósito del culto a los santos, otra de Bucero para contradecirle<sup>72</sup> y varias alusiones a Lutero y la nueva situación de los alemanes<sup>73</sup>; una alusión de pasada al Nuevo Mundo y a las riquezas que de allí se importan<sup>74</sup>; crítica a sus contemporáneos que sólo están pendientes de los cargos y dignidades<sup>75</sup>; ataque a los dialécticos de su tiempo que alzan la voz pero no buscan la verdad<sup>76</sup>.

Pero las alusiones que más dejan entrever las preocupaciones del momento y probablemente la cautela y miedo ante los tiempos que se avecinan son los comentarios personales que se le escapan al tratar de los delatores, el dilema en el que se ve envuelto el justo (Comentario al Salmo 38, IV, pág. 60), y el peligro que acarrea el escribir libros para que a la postre otros descubran en ellos herejías.

En el primer caso está clara la invectiva contra las denuncias a la Inquisición y el papel de los delatores a los que compara con los inspectores fiscales de Asia y a los que hay que combatir con el silencio:

«Silent postremo sancti homines, quod exploratum habeant undecumque sparsos sycophantas et nefarios Corycaeos, qui illorum, ut Paulus dixit, velint explorare libertatem. Magno enim conatu et studio observant, nunquid sanctis hominibus quidpiam non recte dictum excidat... sic etiam (proh dolor!) a non nullis in intimis civitatum templorumque visceribus interdum fieri videmus. Hi enim amicitiae necessitudinisque praetextu aut alio honestiori habitu subauscultare solent, si quidpiam per negligentiam aut incuriam bonis viris excidat, statimque in illorum innocentiam grassantur et ad principes et magistratus deferunt quae illi ne cogitarunt quidem»<sup>77</sup>.

En este mismo sentido hay que interpretar otro pasaje del comentario a dicho Salmo, cuando al hablar de la vanidad de procrear hijos y aumentar las herencias, traslada el mismo *topos* a la creación y publicación de libros. Es un párrafo con notables resonancias autobiográficas porque refleja sus aficiones culturales y sus desvelos por escribir libros, para terminar con la decepción de que los originales puedan caer en manos de hombres necios que perciban en ellos semillas de herejía:

«Quod de liberis procreandaque sobole et heredibus diximus, idem etiam de conscribendorum librorum cura dicendum arbitror, quos tanquam carissima pig-

nora vehementer diligimus. Diebus et noctibus te ipsum excrucias nullumque intermittis tempus ut plena volumina posteris relinquo, ut cum litteris tuas cogitationes commiseris, celebrem etiam tui memoriam ad aeternitatem mittas. At vero fieri potest ut scripta tua in manus stultorum hominum veniant, qui inde vel haereseos semina capient vel irrideant, contennant quae tu tantis laboribus et vigiliis congesisti»<sup>78</sup>.

## CONCLUSIONES

Cipriano es un hombre del Renacimiento español cuyo cénit se sitúa en la mitad del siglo XVI, momento histórico en el que se operan cambios fundamentales en el talante espiritual y en la configuración de la sociedad española. En esta encrucijada le cupo en suerte el servir de engarce, puente o nudo entre dos generaciones de biblistas. Por un lado hereda los logros filológicos conseguidos en las primeras décadas del siglo por los humanistas y seguidores de la Reforma. En España concretamente pudo beneficiarse de los trabajos realizados por el círculo de biblistas que reunió Cisneros en la recién creada Universidad de Alcalá para la realización de la Políglota Complutense. Por otro lado transmite a sus discípulos, entre los que sobresalen fray Luis de León, Arias Montano, Juan de Mariana y Luis de Estrada, un nuevo método de exégesis literal, basada en el conocimiento profundo de las lenguas originales. Cipriano es un buen exponente de una exégesis equilibrada y honesta que va buscando el sentido genuino del texto sin causarle violencia alguna. Incorpora a su exégesis todo el acervo cultural de la Antigüedad, reconoce que hay pasajes oscuros y difíciles en la Escritura y no cede a la tentación del recurso fácil a la alegoría<sup>79</sup>. Admitirá, sin embargo, la existencia de un sentido oculto o arcano, que no alegórico, de la Escritura. Este nuevo sentido le permitirá, como a Arias Montano, tender un puente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento por encima de la interpretación literal.

Su magisterio en Alcalá dejó huellas profundas en fray Luis de León, quien reconoce que para interpretar la Escritura «es menester sabello todo», y en Arias Montano, cuyos tratados sobre los idiotismos de la lengua hebrea, *Ioseph sive de arcano sermone* o *Ieremia sive de Actione*, tanto deben al método exegético del maestro de Alcalá.

En sus comentarios da cabida a un elenco poco común de autores grecolatinos: cita la Cábala antigua y los *prisci theologii* de Egipto, los filósofos presocráticos, Platón y sobre todo a Hermes (que él llama Mercurio) Trismegisto. Estos testimonios emergen a veces como una especie de revelación paralela. En otras ocasiones afloran como una sabiduría profana que procede en último término de Moisés, pues han tomado sus intuiciones y enseñanzas, opina Cipriano, de la Biblia que es anterior a todos ellos. De ahí que en las cuestiones fundamentales sobre Dios, el hombre, los espíritus o el mundo, haya un acuerdo entre las Escrituras y estas tradiciones que, según creían, eran de una fabulosa antigüedad<sup>80</sup>. Son ecos en su exégesis de la erudición y talante conciliador de la Academia neoplatónica de Florencia que tanto influjo ejerció en el pensamiento europeo del siglo XVI.

Su exégesis es equilibrada. En primer lugar, frente a la Vulgata y los textos originales que incorpora de continuo sin conflicto. Y es significativo que apenas haga hincapié en la polémica antiprotestante. En segundo lugar, porque marca una clara distinción entre las teorías que le parecen ciertas y lo que todavía está por explorar o por confir-

mar, aunque lo escriban autoridades del pasado o eminentes Padres de la Iglesia. A menudo da rienda suelta a vibrantes *excursus* retóricos sobre asuntos que figuraban como ejercicios o *progymnasmata* en los tratados al uso de esta disciplina. Es sorprendente encontrarlos en un comentario bíblico, pero están bellamente escritos y se aproximan a la prosa sonora del discurso compuesto para mover los afectos.

La búsqueda de la verdad, su franqueza en la expresión, su agudeza y penetración, se ponen de manifiesto en la honestidad científica con que reconoce la dificultad de explicar más de un pasaje de la Escritura. Su libertad de criterio queda patente en la relativa frecuencia con que insiste en que el Antiguo Testamento nada dice del más allá, ni de la distinción entre pecados mortales y veniales, ni del nacimiento, vida y costumbres de los ángeles<sup>81</sup>, opiniones muy clarividentes para su tiempo y que además corrían un riesgo real de ser denunciadas a la Inquisición. Cada uno de estos asertos, así como su recurso constante a los comentaristas judíos medievales (Qimhi o Ibn Ezra) o al Targum arameo (*Chaldeus interpres*), serán motivo de censura y persecución una década después, en el proceso a los hebraístas de Salamanca.

Por fin, las alusiones, aunque escasas, a los acontecimientos de su época constituyen un testimonio vivo y dramático del tipo de sociedad que se estaba gestando. La viva descripción de los delatores contra los hombres justos, o el desencanto de escribir libros para que luego otros descubran en ellos herejías, suenan como una premonición de los «tiempos recios o nublados» que se avecinan tras el cambio que se opera en la política y la sociedad española en torno a 1555<sup>82</sup>.

## NOTAS

1. Precisamente una de las joyas de su prosa castellana, *El Sermón de los Pendones*, conmemora el día en que la universidad de Alcalá levantó sus pendones de adhesión al príncipe Felipe que recibía la corona de su padre.

2. Cf. *Le temps des Réformes et la Bible*, G. BEDOUELLE y B. ROUSSEL (eds.), París 1989, pág. 16. En efecto, las comisiones postridentinas para la edición de la Vulgata trabajarán exclusivamente sobre la tradición latina.

3. Cf. E. ASENSIO, «Cipriano de la Huerga, Maestro de Fray Luis de León», *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez. Tomo III: Estudios Históricos*, Madrid 1986, pág. 66.

4. Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS y E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Biblistismo y Erasmismo en la España del siglo XVI». *El Erasmismo en España*, M. REVUELTA SAÑUDO y C. MORÓN ARROYO (eds), Santander 1986, 97-108. Sin olvidar el trabajo filológico pionero sobre los textos originales de los hebraístas y helenistas de la Políglota Complutense en la universidad de Alcalá. Sobre este clima creado por los primeros biblistas cf. A. SÁENZ-BADILLOS, *La Filología Bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Estella (Navarra) 1990.

5. Para una selección de estas introducciones a la Biblia en el siglo XVI cf. *Le temps de Réformes et la Bible*, págs. 192-193. En el ámbito español hay que destacar el *Tractatus de Sacra Scriptura* de P. IRUROZQUI, París 1536; la introducción de F. RUIZ, abad de Sahagún, *Regullae intelligendi Scripturas Sacras*, Lugduni 1546 (B.N. Madrid, R. 19912); la de P. A. BEUTER, *Annotationes Decem ad Sacram Scripturam*, Valentiae 1547 y la de M. MARÍNEZ DE CANTALAPIEDRA, *Libri decem hypotyposeon theologiarum sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas*, Salmanticae 1565. Cf. sobre esta última N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Censura y exégesis: las 'Hypotyposeis' de Martínez de Cantalapedra». *Charis Didoskalías. Homenaje a Luis Gil*, R. M. AGUILAR, M. LÓPEZ SALVÁ, I. RODRÍGUEZ ALFAGENE

(eds.), Madrid 1994, 756-763. El propio Cipriano escribió una *Isagogue* a la Escritura, cuyo texto, lamentablemente, no se ha encontrado.

6. Cf. V. BARONI, *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, Lausana 1943, págs. 41-60.

7. *Laurentii Vallensis viri tam graece quam latinae linguae peritissimi in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles*, París 1505.

8. Cf. M. REVILLA RICO, *La Políglota de Alcalá*, Madrid 1917, págs. 27-36.

9. Cf. *Le temps de Réformes*, págs. 53-54.

10. Cf. *Le temps de Réformes*, págs. 100-120.

11. Cf. BARONI, *La Contre-Réforme*, pág. 41 y Erasmo, *Elogio de la locura*, Barcelona 1982, pág. 117.

12. Cf. J. C. NIETO, *Juan de Valdés*, Ginebra 1970, pág. 194.

13. Cf. A. GARCÍA MATAMOROS, *De Academiis et doctis viris Hispaniae, sive pro asserenda Hispanorum eruditione narrationem Apologeticam*, Alcalá 1553, 130 (en *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vol. I, León 1990, págs. 24-25): «Siquidem non vulgarem illam et ridiculam interdum, barbarorum hominum vitio, ex tropologicis, anagogicis, et reliquis sensis quadripartitam enarrationem facundas et ingenio destitutus persequitur; verum ita ex arcanis Divinarum litterarum spiritum ducit, ut penetrasse eum ad Chaldaeos proculdubio suspiceris, quo miranda nostrae legis fundamenta revelaret».

14. Cf. J. C. NIETO, *Juan de Valdés*, pág. 243.

15. Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «*De arcano sermone Arias Montano*». *Théorie et pratique de l'exégèse*, Ginebra 1990, 403-412.

16. En la cédula de Felipe II que aprueba para la imprenta estas dos obras se incluyen también otras dos, un comentario *sobre el Apocalypsi de san Juan* y otro *de Opificio mundi, sobre el Génesis* (Cipriano de la Huerga. *Obras Completas I*, pág. 91). Este último, al parecer, no llegó a ver la luz pública.

17. Cipriano DE LA HUERGA, *Obras completas I*, pág. 106.

18. NICOLÁS ANTONIO, *Biblioteca Hispana Nova*, 2 vols., Madrid 1793, I, págs. 259-261.

19. Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España X*, ed. por D. M. SALVÁ y F. SAINZ DE BARANDA, Madrid 1847, págs. 475-480 y *Cipriano de la Huerga. Obras Completas I*, págs. 80-81. Asimismo LUIS DE ALCÁZAR (1554-1613) dirá en el prólogo a su *Commentarium in Apocalipsim* que un sacerdote de la Compañía había visto el comentario de Cipriano que se guardaba en cierto monasterio de su orden con Real Privilegio para la edición que el mismo autor había impetrado para que nadie lo editase sin autorización suya, cf. *Cipriano de la Huerga. Obras completas I*, pág. 147).

20. No olvidemos que en la universidad de Lovaina sólo en 1538 asegura Guillaume Postel la existencia de una cátedra de lenguas orientales. F. TERRONES DEL CAÑO (*Instrucción de predicadores*, Madrid 1960, pág. LV) menciona a Cipriano de la Huerga y a Dionisio Vázquez maestro de éste y primer catedrático de Biblia en Alcalá, entre los predicadores ejemplares del siglo XVI. A. GARCÍA MATAMOROS alaba su exégesis penetrante y no rutinaria y añade que «inserta en sus prelecciones de la Escritura lugares comunes con el suave estilo de Jenofonte» (*Pro asserenda Hispanorum eruditione*, & 129; cf. *Cipriano de la Huerga. Obras completas I*, pág. 24), y P. DE FUENTIDUEÑAS, discípulo de Cipriano por cuyo influjo se dedicó a la retórica llegando a ser catedrático de esta disciplina en Alcalá, entre los muchos elogios que dedica a



su maestro lo define como «de inaudita elocuencia» (en carta al lector que encabeza la edición del Comentario de Cipriano al Salmo 38; cf. *Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, 46).

21. Hay que tener en cuenta que Alcalá encabezaba también el movimiento de renovación de los estudios retóricos y que en 1541 publica Miguel de Salinas la primera preceptiva retórica europea que se escribe en lengua vernácula, su *Retórica en lengua castellana*, cf. A. ALBURQUERQUE, *Las retóricas de la universidad de Alcalá en el siglo XVI* (tesis doctoral inédita).

22. La Complutense sólo publicará la traducción aramea del Pentateuco, por considerar que el resto de los *Targumim* estaban llenos de paráfrasis rabínicas. Esta traducción latina de los *Targumim* a los Escritos junto con el texto arameo está siendo editada por L. DÍEZ MERINO según el Ms. Villa-Amil 5 de la Biblioteca de la Universidad Complutense: *Job y Proverbios*, Madrid 1984, y *Qohelet*, Madrid 1987. Alcalá, como universidad nueva e innovadora, estaba abierta a las corrientes más avanzadas de Europa. En 1526 traduce el Arcediano de Alcor el *Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano* de Erasmo, traducción editada por Dámaso ALONSO, Madrid 1932.

23. Una colación de sus citas del arameo en el Comentario a Job con la traducción latina de Alfonso de Zamora al Targum de dicho libro (cf. L. DÍEZ MERINO, *Targum de Job*) permite concluir que Cipriano conoce y utiliza la traducción de Alfonso de Zamora. En efecto, de los quince pasajes en que se cita al *Chaldaeus interpres*, en siete citas formales coincide con el texto de Alfonso de Zamora, en cuatro ocasiones disiente, tal vez por adaptar la cita al contexto o mejorarla estilísticamente, y en otras cuatro se trata de meras alusiones que no permiten decidir el tipo de texto seguido.

24. Cf. «Carta y Discurso del Maestro Fr. Luis de Estrada sobre la aprobación de la Biblia Regia y sus versiones; y juicio de la que hizo del Nuevo Testamento Benito Arias Montano», J. RODRÍGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Española*, I, Madrid 1781, pág. 655 (cf. *Cipriano. Obras completas* I, pág. 86). Reimpresa ahora en *IV Centenario de Fray Luis de Estrada*, editado por L. ESTEBAN, Monasterio de Santa María de Huerta 1983, págs. 343-360. Sobre esta carta de Luis de Estrada cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO y N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Luis de Estrada y Arias Montano», *Sefard* 42 (1982) 41-59.

25. Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Catedráticos de Sagrada Escritura en la universidad de Alcalá durante el siglo XVI». *Ciencia Tomista* 18 (1918) págs. 140-155 y 19 (1919) págs. 49-55 y 144-156. En las dos primeras oposiciones concurre como único opositor; en la tercera, en 1559, compite con Casas y Santiago y obtiene sesenta y ocho votos frente a nueve de Casas y cero de Santiago.

26. Al menos así lo dice Rodríguez de Castro en la nota 14 a su edición de la carta de Luis de Estrada a Arias Montano (cf. n. 24); ver *Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, pág. 176).

27. Por ejemplo, la famosa Biblia de Vatablo, impresa por fin con autorización de la Inquisición y después de haber sido revisada por una comisión de teólogos (Salamanca, Gaspar de Portonariis 1584), no era otra que la Biblia latina publicada por el humanista francés Robert Etienne en 1528, reimpresa en 1545 esta vez enriquecida con las notas tomadas en el curso de Vatablo por Bertin-le Comte, cf. *Le temps des Réformes*, págs. 168-169.

28. Cf. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*, vol. VII, León 1994, págs. 110, 112, 114 y 116.

29. Cf. *Comentario a Nahum*, pág. 136: «Rabi David Kimhi (qui frequenter a nobis adducendus erit, cum explicandis vocum proprietatibus haeserimus) hunc sensum adfert».

30. C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vols. II-III, *Comentarios al libro de Job*, León 1992-1994.

31. *Cipriano DE LA HUERGA, Obras completas*, vol. IV [Salmos XXVIII y CXXX], León 1993.

32. Merecería un estudio aparte el uso que hace Cipriano del castellano a lo largo de sus comentarios en latín cuando quiere precisar el sentido de una palabra o frase e intercala algún comentario sobre cómo se ha de expresar en castellano (*Hispane*). Esta práctica se hace cada vez más común a partir de la pág. 358, vol. III del Comentario a Job. El interés radica no sólo en el empleo de una serie de palabras de pura raigambre en romance, sino en la incorporación de una serie de refranes en castellano antiguo que ilustran a la maravilla el uso del español. Un ejemplo: comenta en la pág. 150 del vol. III del Comentario a Job el hebraísmo **אִישׁ שְׂפָתָיו** *¿* y explica: «Sic Hebraei solent rhetores appellare et eos qui eloquentiae studio tenentur. Hispanice dicimus: Hombre de buena labia. Multa in librum Canticorum sunt a nobis explicata de hoc loquendi tropo».

33. Por ejemplo, en el *Comentario al Salmo 38,2* pág. 24, explica cómo *custodiam* (en hebreo **מִשְׁמָר**) significa *fiscellam*, y lo compara con el texto de Deuteronomio 25,4, «no pondrás bozal al buey que trilla». Así traduce todavía hoy F. Cantera el Salmo 38 (39),2, «Llevo bozal en mi boca» (cf. F. CANTERA y M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, Madrid 1975, 2ª edición 1979), y no ha avanzado mucho más la filología hebrea en este punto; cf. **מִשְׁמָר**, *hápax* en el léxico de L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, traducido por 'mouthcover', 'Gesichtsmaske'.

34. Cf. Vol. VIII de la Biblia Regia, Antverpiae 1572.

35. *Comentario a Nahum*, pág. 254: «Hemos de estar muy familiarizados con la lengua hebrea, que está preñada de parábolas y de frases llenas de bucles».

36. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vols. V-VI, *Comentario al Cantar de los Cantares*, León 1991.

37. *Comentario al Salmo 38*, pág. 84.

38. Cf. D. M. SALVÁ - F. SAINZ DE BARANDA, *Colección de documentos inéditos*, pág. 361. Todo el párrafo de las págs. 82-84 de su comentario al mismo Salmo es de enorme interés, pues la lista de vanidades que menciona Cipriano bien pueden ser un reflejo de sus apetencias personales sobre todo las que figuran en la segunda parte del párrafo que transcribo: «Concentus praeterea musicos, varia instrumenta, amoenissimos hortos, ciborum exquisitorum copiam, carnis oblectamenta postremam ducit vanitatem. Artes omnes et scientias quas incredibili labore perdiscimus (quod ego vehementius admirror) levitatis et inanitatis convincit».

39. Por ejemplo, en el *Comentario a Job*, II, pág. 28: «An vero appellatione diei optimus fortunae sancti viri exitus significetur, ut Magnus Gregorius voluit, non satis habeo exploratum»; o en la pág. 98, donde combate a los que piensan que Satán atacó a Job como un león para producirle las llagas: «Non ita res habuit. Adhibenda enim prudentia est, et opus est iudicio maturo, ad res difficiles explicandas»; o en la pág. 102, donde añade «Tum praeterea, quod locus possit recte explicari nullo adiuncto miraculo». En el Comentario a Nahum, habla de la oscuridad increíble de la Escritura a causa de la lengua hebrea (págs. 16, 146 y 268). Y en el Comentario al Cantar (VI, pág. 380): «Varie hic versus exponitur a Latinis autoribus, Hebraeis et Graecis, propter magnam illius obscuritatem».

40. *Comentario al Cantar*, V, pág. 267: «Mas hay que tener siempre gran precaución y sentido crítico al interpretar las Sagradas Escrituras, no sea que, al igual que algunos comentaristas, nos dejemos llevar como animales gregarios, pegados siempre a las huellas ajenas».

41. Cf. *Comentario a Job*, III, pág. 10: «Nota Vetus Testamentum obscurissima semper de statu animorum post hanc vitam loqui. Ob eamque rem semper pene dessunt nomina ad rem explicandam». Párrafo tachado por la Inquisición. Tras afirmar en otro pasaje que en todo el AT «Seol pro sepulchro sumitur», continúa «Nam de statu animorum post mortem aut exigua, aut prorsum nulla mentio sit in litteris arcanis ante Christi adventum» (pág. 362). Sobre este pasaje censurado por la Inquisición cf. *Cipriano de la Huerga. Obras Completas I*, págs. 144-146). Y todavía «Nam quoniam de statu animorum post mortem in veteri testamento ante adventum Christi per-

parum memoratur, desunt interdum voces ad explicandas res quae ad statum mortuorum pertinent» (*Comentario a Job*, III, pág. 304). Y en el Comentario al Cantar, VI, pág. 378: «Nam infernus Hebraeis **שוארל** idem est quod sepulchrum». No olvidemos que entre las acusaciones del proceso contra el hebraísta salmantino Martínez de Cantalapiedra figura una: «Que en el Viejo Testamento no havia promesa de la vida eterna», cf. M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid/Barcelona 1946, pág. 245. Tremendamente osada para la época me parece también la afirmación del Comentario a Job, II, pág. 292: «Tum quod hoc discrimen inter mortalia et venialia peccata in litteris arcanis, si diligenter attendas, numquam deprehenditur, tum...»

42. Cf. *Comentario a Job*, II, pág. 130: «Non est igitur locus primo statim conspectu ad allegoricos sensus trahendus».

43. *Comentario a Job*, III, págs. 28 y 32: «Haec dicta sunt a nobis iuxta interpretationem vulgata. Hebraea veritas longe secus videtur habere»; o pág. 70: «Hebraeus textus alium sensum longe diversum significare videtur». Comentario al Cantar, VI, pág. 366: «Multa hic dicuntur a multis et varie ab Hebraeis et Latinis autoribus, tum etiam et Graecis hic locus exponitur. Causa, ut arbitror, fuit huius tantae diversitatis varia vocum Hebraeorum significatio».

44. *Comentario a Job*, II, pág. 156. Aunque en general tiene muy poco parecido en extensión, estilo y temática con el comentario de fray Luis, en este punto el contacto entre ambos exegetas es posible, cf. F. GARCÍA (ed.), *Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León*, Madrid 1959<sup>3</sup>, pp. 848-849.

45. *Comentario a Job*, III, pág. 110

46. *Comentario a Job*, II, pág. 240.

47. *Comentario a Job*, III, pág. 58: cita la opinión de Eutimio y Crisóstomo quienes afirman «coelum esse quadratum sive cameratum. Ego vero modeste, et ea venia quae necessaria est, in tribus ab illis dissentio». Y pasa a enumerar las tres disquisiciones cosmológicas. O en el Comentario a Nahum, pág. 270, sobre la exégesis de Ruperto: «Haec ut vera sint, et literis sacris consona, ad explicandum tamen vaticinium Nahum nullum (ut mihi videtur) pondus habent». Y en la misma obra, pág. 272: «Haec videtur Hieronymi ac Cyrani esse sententia. Sed possit locus in alium trahi sensum longe diversum». Comentario al Cantar, V, pág. 148: «Si autem nobis probetur alter ille sensus qui ex fontibus Hebraicis eruitur, erit forsam lectori non ingratus».

48. *Comentario a Job*, págs. 234-236. No hay razones para pensar que párrafos como éste hayan podido ser censurados aunque no desentonan de la doctrina de Trento sobre la Vulgata. Pues hemos encontrado otras opiniones que podían ser más sospechosas sobre el más allá en el AT, o cómo la Escritura no distingue entre pecado mortal y venial, y que sin embargo no han sido censuradas. Esta exégesis equilibrada entre la Vulgata y los sentidos alternativos del original se confirma por otros pasajes, cf. Comentario al Cantar, V, pág. 178: «Nam quamvis non sit rejicienda antiqua interpretatio [i. e. la Vulgata] sed ornamentorum nomen etiam huic loco congruere videtur».

49. En palabras de E. ASENSIO («Cipriano de la Huerga Maestro de Fray Luis de León», pág. 66), el Comentario de Job «debe de ser la obra escriturista del siglo XVI en España donde campea mayor despliegue de cultura profana greco-latina». Y otro tanto puede decirse de su Comentario al Cantar. En la pág. 67 continúa Asensio: «La exposición de Cipriano parece llevar implícita la convicción de la autenticidad y validez de una revelación complementaria y corroboradora de ambos Testamentos, el Viejo y el Nuevo. Esta revelación tuvo dos cauces, uno hebraico y otro pagano. El hebraico fue la cábala primera, que se suponía originada en una tradición oral que remontaba a Moisés, el cual había oído a Dios secretos religiosos en la montaña que transmitió a varones escogidos, que a su vez la fueron comunicando en una cadena ininterrumpida: en esta tradición bebieron Pitágoras, Orfeo, Zoroastro y los teólogos egipcios. El cauce pagano fueron los *prisci theologi*, autores supuestos de poemas a los que se les asignaba una fabulosa antigüedad: Orfeo, Sibilas, etc... Ahora poderoso rival, Hermes Trismegisto, una especie

de Moisés egipcio popularizado y entronizado por M. Ficino en la versión latina del original griego traído a Florencia por un monje bizantino». Ver también *ib.* págs. 68-69.

50. Cf. *Comentario a Job*, II, págs. 40-42; *Comentario al Cantar*, VI, págs. 126 y 198.

51. Cf. *Comentario a Job*, II, pág. 40: Empédocles, «priscus theologus»; *Comentario al Salmo 38*, págs. 70-72 y 94.

52. *Comentario a Job*, II, págs. 384 *et passim*; *Comentario al Cantar*, V, págs. 104 y 106; VI, págs. 138 y 222; *Comentario al Salmo 38*, IV, págs. 70-72 y 94; *Comentario a Nahum*, págs. 116 y 162. Sobre los escritos herméticos cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste I-IV*, París 1949-1954; sobre los Oráculos Caldeos en castellano ver la reciente traducción de F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, Madrid 1991.

53. En el *Comentario a Nahum*, pág. 22 incluye entre ellos a Esdras y declara que reunidos en un famoso sínodo editaron diversos volúmenes: «Neque secus Kabalistae, qui ea praeclara synodo cuius princeps fuit Esdras, diversa edidere volumina». Alude sin duda a la tradición conservada en el *Apocalipsis de Esdras* (llamado también IV Esdras, 14,6.26.45-46), según la cual los misterios de la Cábala fueron editados en 70 libros principales en tiempo de Esdras. Y se refiere a libros secretos o apócrifos por oposición a los canónicos («quaedam palam facies, quaedam sapientibus absconse tradess», 14,26; «Novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo», 14,26; cf. A. F. J. KLIJN, *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, Berlín 1983). En todo caso no hay que confundir a estos cabalistas, teólogos antiquísimos a los que se refiere Cipriano, con la Cábala medieval. Para ésta, cf. G. Scholem, «Kabbalah», en *Encyclopaedia Judaica X* (1971), Jerusalén 1971.

54. *Comentario al Cantar*, VI, pág. 182.

55. *Comentario al Cantar*, VI, pág. 182.

56. *Ibid.* 222. Cf. Prólogo de *De los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León.

57. *Comentario al Cantar*, VI, pág. 222: «Kabalaei, qui inter hebraeos principes habentur theologi, inter reliquas partes artis kabalisticae hanc unam praecipuam magisque illustrem statuunt, quae circa vocum etymologias versatur; quorum libris et platonici et pythagorici, quiquid de nominum etymologiis literis commissere, accepere mutuo. Divus etiam Dionisius totam rationem theologiae ab ipsis nominibus divinis acquisivit, quasi arcana quaedam eximia divinis appellationibus lateant».

58. Cf. *Comentario a Job*, II, págs. 42 y 342-345; *Comentario al Cantar*, V, págs. 104-106 y 130.

59. *Comentario al Cantar*, V, pág. 14. Y en V, pág. 224 del mismo comentario afirma: «De qua re apud Aegyptios, quemadmodum Graecorum commentariis proditum est, in templis erat scriptum: Ego sum quod fuit, quod est, quod futurum est; velum meum nemo unquam revelabit. Quae omnia ex loco Exodi iam citato fuisse desumpta ambigere non possum, praesertim cum Mercurius, eius sententiae, ut existimo, autor, non modo tempestate Moysi proximus fuerit, sed etiam simillima in multis et Sacris Literis consentanea scripserit».

60. *Comentario al Cantar*, V, pág. 226: «Non ergo absurdum est ex gentilibus theologis pauca quaedam proferre, ut sit perspicuum quam vere, quam proprie, Sponsus aliquando appellavit se “qui est”, quam proprie Sacrae Literae illi tribuant appellationem Sadai».

61. E. ASENSIO, «Cipriano de la Huerga», págs. 63 y 66-67.

62. Cf. *Comentario al Salmo 38*, IV, pág. 70: «Mercurius ille ter maximus qui arcanas litteras divinioremque philosophiam per omnia videtur imitatus, de inexcogitabili divinae substantiae abysso dixit: *Quia rerum universitas est Deus, proprium aliquod illius esse nomen haud possit, quoniam aut omni nomine Deum aut omnia eius nuncupari nomine foret necessarium*» (*Poim.* 5,10). Ver también *Comentario al Cantar*, V, pág. 224 y *Comentario a Nahum*, pág. 120:

«Mercurius ille, qui post Mosem primus omnium nascentem philosophiam illustrare coepit...». Y sobre Pitágoras ver el Comentario a Nahum, pág. 40: «Pythagoras Graeciae Philosophiae parens (quem Hieremias auditorem quidam fuisse arbitrantur)... celebratissimo illo utebatur symbolo ollae ferventis». Aunque los Escritos Herméticos procedan en general del s. II d.C., se les atribuía, como era frecuente en el Helenismo, a una autoridad del pasado, en este caso el dios egipcio Hermes-Tot. Por eso puede decir Cipriano que Mercurio está muy cercano a Moisés y que toma de él su sabiduría (Comentario al Cantar, V, pág. 224).

63. Cf. *Comentario al Salmo 38*, IV, pág. 80: «Homines itaque vanitatem sive inanitatem appellat propheta, quem Protagoras rerum mensuram esse dicebat, Mercurius alterum Deum, Plato miraculum maximum oraculumque divinum, Pythagorici omnes atque Platonici divinam mentem terrenis alligatam vinculis».

64. *Comentario a Job*, II, pág. 384.

65. *Comentario a Job*, III, pág. 128.

66. La tradición atribuyó a Pico de la Mirándola la gloria de haber introducido la Cábala entre los humanistas y en 1516 publica Reuchlin *De arte Cabalistica*, dedicado a León X. Para la difusión de la cábala cristiana en el Renacimiento cf. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París 1964, págs. 1-7; nueva edición puesta al día y aumentada en Milán 1984. Cipriano muestra estar al tanto de la corriente de pensamiento popularizada por M. Ficino en la Academia Platónica de Florencia. En efecto, este humanista es autor de una *Teología platónica*, de una *Concordancia de Moisés y Platón*, y editó a Porfirio, Jámblico, Proclo, Hermes Trismegisto, etc.

67. Cf. F. RICO, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid 1986, págs. 128ss, *De hominis dignitate*, y pág. 204 (mapa): microcosmos, mundo abreviado, bisagra y nudo de la creación, grande milagro (págs. 322ss.).

68. Cf. *Comentario al Salmo 130*, IV, págs. 230-234.

69. *Comentario al Salmo 130*, IV, págs. 234-236. Es el mismo tema de Pablo en la Carta a los Romanos, pero bellamente descrito bajo este símil del naufragio.

70. Esta descripción se encuentra en el Comentario a Job, III, pág. 280.

71. *Comentario a Job*, III, pág. 238.

72. *Comentario al Cantar*, VI, pág. 218.

73. *Comentario a Job*, III, pág. 42 donde refuta su sentencia de que el justo peca en cada una de sus acciones y págs. 94-98 y 418. También, Comentario al Cantar, V, pág. 136: «Contendunt Lutherani Christum apud se agere atque inter eos ipsos haereticos, qui a Martino Lutero tanquam ex equo Troiano prosiliere –cum sint in sectas etiam divisi– magna contentione queritur ubi habitet Christus. Quisque vero illorum, iuxta ea quae excogitavit aut somniavit, ita Sponso locum facit».

74. *Comentario a Job*, III, pág. 272.

75. *Comentario a Job*, III, pág. 418: «Está mirando, por aquel camino vendrán los ducados de a dos, por allí vendrá el beneficio, por acullá vendrá el obispado, y muchas vezes y lo más ordinario, o se tarda mucho, de arte que se cansan los ojos, o nunca vienen: y assi se quedan burlados o venida esta felicidad se va luego... Estos son hombres engañados, discípulos de maestros engañados» (el castellano es del propio Cipriano).

76. *Comentario a Job*, II, pág. 334. No falta alusión a su comentario al Génesis (Comentario a Job, III, pág. 56: «Priori videlicet libro de opificio mundi id quod Moses habet»; y Comentario a Nahum, pág. 96), mención de su Comentario a Mateo (Comentario al Salmo 38, IV, pág. 130) y de su Comentario al Apocalipsis de Juan (Comentario a Nahum, págs. 50 y 104).

77. *Comentario al Salmo 38, IV*, pág. 50. En el margen se apostilla «*Delatorum pernitosum genus*».

78. *Comentario al Salmo 38, IV*, pág. 102.

79. *Comentario a Job, II*, pág. 284: «*Et sterilis peperit plurimos. Hebraea videntur sonare: peperit septem. Quibus facile colligitur, non esse abstrusiora alia mysteria necessario hoc in loco investiganda, sed iuxta litterae sensum simplicissime interpretandum*». La expresión *videtur/videntur sonare* referida al texto hebreo no indica, a mi entender, falta de seguridad en dicha lengua sino que es un modo de expresarse, pues la emplea también cuando se refiere a la Vulgata: «*videtur iuxta versionem Vulgatam*» (pág. 326); «*iuxta versionem nostram videtur*» (pág. 328).

80. Cf. *Comentario al Salmo 130, IV*, pág. 210: que la imagen de Dios está impresa en el hombre «*non tantum sacrae litterae testantur, sed externa etiam confirmat philosophia*». Y *Comentario al Cantar, V*, pág. 106: «*Nam Psellus de Chaldaicis oraculis inquit –quemadmodum liber Moysis–: ad imaginem Dei finxit hominem. Sic et Chaldaica sententia pronuntiat mundi huius opificem suae naturae symbolum animis hominum inseruisse. Proclus, inter Platonicos celeberrimus, asserit mentem hominis imaginem esse primae mentis*». Y tras aducir los testimonios de Plutarco, Homero, Sócrates, Epicteto, Simplicio, Siriano, Cirilo y Gregorio de Nisa en apoyo de que la belleza «*imaginem esse divini vultus nostris animis impressam*», concluye: «*Ad eam rem comprobendam sufficiat Mercurii Trismegisti sententia: Pater –inquit– omnium mens, cum vita esset et lumen, peperit hominem sibi similem, quem amavit tanquam propriam prolem. Erat enim pulcherrimus, cum paternam teneret imaginem*» (V, pág. 108).

81. Cf. *Comentario a Job, III*, pág. 56: «*De quibus Moses ut de angelorum natalibus, vita et moribus, nihil omnino aut leviter aut perfunctorie dixit*».

82. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, II, pág. 312. En efecto, en 1557: huida a Ginebra de doce frailes jerónimos del convento de San Isidoro de Sevilla; en 1559: Índice de libros prohibidos del Inquisidor F. de Valdés, Carranza denunciado a la Inquisición, pragmática para que ningún clérigo secular ni regular salga a estudiar al extranjero, etc.

## COMENTARIO AL PROFETA NAHUM DE CIPRIANO DE LA HUERGA<sup>1</sup>

JOSÉ LUIS MONGE GARCIA, OCSO.  
Abadía Cisterciense de Viaceli.

### 1. NAHUM PROFETA CONTROVERTIDO

Nahum es un profeta apasionante y apasionado. Su mismo nombre de la raíz *n h m* = consolar, reconfortar, es una profecía para los israelitas. Es evangelio liberador de la potencia del mal de turno, Asiria personificada en su capital Nínive.

Los tres breves capítulos de su obra constituyen un cuadro de sonido y color insuperables. El título del libro “visión de Nahum” (1,1) es peculiar; Nahum ve y hace ver. Cree firmemente en Dios, dueño y Señor de la historia y de las potencias humanas. Dios es el Señor bueno, refugio y amparo para los que se acogen a él, pero capaz de aniquilar a los que se alzan obstinadamente contra él (1,7-8).

Nahum no es un libro fácil para el intérprete cristiano. No lo es en primer lugar por su *forma estética*. Nahum, como se ha escrito, es probablemente el mayor poeta entre los profetas.

Comienza con una obertura himnica al Dios de la naturaleza y de la historia; al Dios que salva y humilla. Es una especie de exposición de principio y fundamento. Siguen las consecuencias: para Judá un oráculo de felicidad, subrayando la ineficacia del adversario. Para Nínive la ruina por sus maldades.

Sobresale en su descripción viva, la rapidez de sus rasgos, las imágenes brillantes, color en movimiento y una maestría en los efectos sonoros. El poema 2,4-11 es insuperable. Se pasa de un registro a otro: color, movimiento, acelerando el ritmo hacia el culmen de los tres sustantivos sonoros del v.11: “*buqa um buqa um bullaqa*” = “¡Destrucción, desolación, devastación!”<sup>2</sup>.

Qualquier comentarista deberá superar este reto haciendo alarde de su sensibilidad estética y estilística para gustar y hacer saborear al oyente o lector la densidad poética de Nahum.

Pero otro desafío no menor, sobre todo para el comentarista cristiano, procede del contenido ético de esta corta profecía. Nahum ha sido objeto de severas críticas. Se habla de su odio o su regocijo por la venganza. Algunos incluso le niegan el título de verdadero profeta. No descubren el entusiasmo religioso ni la pasión por la justicia y compasión típicos de otros oráculos proféticos. Ambas dificultades: la de su forma estética y la de su contenido ético las ha resumido José Luis Sicre en una frase que ha hecho fortuna: Nahum, dice, “nos entusiasma como poeta. Nos duele como profeta”<sup>3</sup>.

Tal vez por las razones apuntadas no abundan los comentarios monográficos a Nahum. La mayoría de profesores o estudiosos se limitan a dedicarle un puñado de páginas en sus comentarios generales a los profetas.

Es curioso que sólo en una obra española he encontrado citado el comentario de Cipriano en la bibliografía postridentina juntamente como los posteriores de Héctor Pinto (1582) y el de Agustín Quirós, Sevilla (1622)<sup>4</sup>.

El comentario a Nahum de Cipriano es una obra madura, fechada en su *carta dedicatória* el 31 de Mayo de 1559, por lo que podemos suponer lo preparó en 1558, probablemente como fruto de alguno de sus cursos universitarios. Como él mismo indica no fue una tarea fácil, es el resultado de una sudorosa investigación y cuidadosa meditación. Sobre todo ha querido sintonizar con las palabras y sentimientos de Nahum, profeta que “parece relampaguear, tronar y turbar el reino entero de los asirios y la ciudad de los ninivitas. Todas sus palabras son vigorosas ardientes e impetuosas.

## 2. UN COMENTARIO HUMANISTA

Inútil resultará buscar los métodos medievales en el comentario del Huergense. Como buen humanista ha descubierto y utilizado otros filones de interpretación. Es el ir más allá, el remontarse a las fuentes. Cipriano lo hace sin alardes de novedad. Lo que le mueve es la apasionada búsqueda de la verdad: “*non tam rerum novitas delectat quam veritas inquisitio*” (pág.10).

En su tiempo la división reciente entre católicos y reformadores en el campo de la exégesis es menos polémica que en cuestiones teológicas. Lutero, por ejemplo, es tan deudor de Nicolás de Lira como Cipriano. Y no es que el Huergense ignore la casuística teológica, el ejemplo de las largas páginas dedicadas a la cuestión de si Dios castiga doblemente por los pecados lo demuestra. Pero concluye, no sin cierta chispa de humor: “puedes comprobar las diversas opiniones entre los autores antiguos y los modernos que llamamos escolásticos”(pág.71).

### 2.1. Las lenguas originales

No hay duda que Cipriano trabaja sobre el texto original. Conoce y disfruta del hebreo y lo hace gustar. Descubre el lenguaje como vía expresiva de experiencias humanas indicando algunas coincidencias semánticas entre hebreo y español. Así, por ejemplo, con la primera palabra del título de la profecía de Nahum: *massa*'. Atinadamente explica la palabra como vocablo técnico del lenguaje profético. Designa ordinariamente el oráculo contra los pueblos. *Massa*' es el “peso” de la desventura que el profeta carga sobre el destinatario. Cipriano indica equivalencias: “como cuando decimos en español ‘carga de palos’” (pág.10). Lo mismo con la palabra ‘*af* nariz o ira. El Maestro nos indica: “La respiración se localiza en la nariz y a través de ella se inspira el aire, y, cuando uno se enfada, esa parte se hincha inmediatamente. Por eso decimos en español ‘hinchar los narizes’(sic) con el sentido de alterarse, enfadarse o sufrir un ataque de ira y furor” (pág.53). Y aún se podrían citar más ejemplos.

Recuerda a los que tiene tiempo, inteligencia y sobre todo los que han recibido de Dios la tarea docente, no se limiten a escuchar al Espíritu por la boca de distintos traductores. Si superan la dificultad del hebreo podrán escucharlo en su propia lengua.(Pág.6) Siempre aconseja familiarizarse con los modismos hebreos para captar en profundidad el mensaje de la Palabra.



Pero el Maestro Cipriano no se limita al hebreo. Coteja las diversas traducciones griegas. De la versión de los LXX indica que “gozó de gran autoridad en la Iglesia” (pág 71). Conoce la versión de Aquila “cuya traducción merece todos los elogios de S.Jerónimo” (pág.54) y cita así mismo la traducción de Símaco.

No olvidemos que Cipriano de la Huerga vive entre la monumental obra de los filólogos de Alcalá, la *Polígota Complutense* impresa ya en 1514/1517, pero publicada en 1520 y la que bajo la dirección de su discípulo Arias Montano se conocerá como Biblia Regia.

## 2.2. La Biblia explicada por la Biblia

El comentario a Nahum del Maestro Cipriano es una especie de paráfrasis a diversas unidades, muy ensanchada en el capítulo primero del profeta. Se va adelgazando en el capítulo segundo para reducirse casi a lo esencial en el tercero. Es como un profesor erudito que se explaya en sus primeras clases y al final, por la premura de tiempo, quiere dejar tratada toda la materia.

Se descubre una especie de metodología subyacente en la exposición. Explica en primer lugar los diversos pasajes de Nahum por la Biblia misma, confirmándolo filológicamente con profusión de textos del mundo clásico del mundo greco-latino.

Cipriano está convencido y quiere convencer de que Dios es el autor de ambos Testamentos y su mensaje a través de Nahum debe comprenderse en el contexto de su palabra total. A este respecto pudieran entresacarse temas monográficos que bien pudieran constituir artículos de cualquier vocabulario de teología bíblica.

No son pocas las intuiciones geniales del Maestro. Por ejemplo al hablar de la distinción del lenguaje simbólico de los profetas respecto al pecado como “fornicación” o como “adulterio”. Al ser un Dios *celoso* el pecado estará relacionado con el desamor y de ahí llamen a la idolatría fornicación. Pero mientras el pecado de los pueblos es una simple fornicación, el pecado de Israel lleva el agravante de *adulterio*. La razón es que Israel es cónyuge y esposa. Dios se desposó con el pueblo dándole pruebas increíbles de su amor (pág. 187).

## 2.3. Los maestros judíos

Mientras los teólogos de medievo fueron desembocando en la *escolástica*, reduciendo poco a poco la Escritura a un lugar teológico, los humanistas descubren un auténtico filón en los maestros judíos con la riqueza de su exégesis literal (*pesat*), y el acervo de sus tradiciones (*midras*). La importancia de David Qimhi (1160-1235) es patente a lo largo de todo el comentario. Cipriano le llama autor preclaro entre los hebreos por su erudición y doctrina (pág. 57), doctísimo entre los autores hebreos (pág. 65). Lo cual no equivale a copiarle sin discernimiento, aprecia su aportación filológica pero a veces no sigue su opinión. Tal vez conoció sus comentarios impresos en Nápoles a finales del sig. XV o en la *Biblia Rabínica* publicada en Venecia en 1517. También cita a Rabsi o Salomón ben Isaac (1040-1105) y a Abraham Ibn Esra (1089-1164).

En este apartado debemos enumerar el enorme influjo del franciscano Nicolás de Lira (1270-1340) originariamente judío y cuyo pensamiento tuvo gran influjo en el comentario a Nahum de Cipriano. Su obra *Postillae sive Commentarium in universa*

*Biblia*, impresa en Roma en 1471-72 contribuyó a implantar el género histórico-filológico.

Su obra se hizo tan esencial para la interpretación que en tiempos de Cipriano corría la célebre frase: *Si Lyra non lirasset, Ecclesia Dei non saltasset*; con la variante: *Si Lyra non lirasset, Lutherus non saltasset*<sup>5</sup>.

## 2.4. Los clásicos

Es típico de los humanistas el redescubrir las fuentes clásicas griegas y latinas. Cipriano no es una excepción. Apenas cita los Padres griegos y las citas de los clásicos igualan y a veces superan a la de los Padres latinos.

Aunque resulte pesado, no resisto a dar una lista de autores citados por orden de aparición en su comentario a Nahum: Platón el divino, Cicerón, Galeno, principal en el arte de la medicina, Averroes, sabio versado en muchas ciencias, Teofrasto, Calcidio, Aristoteles, el mayor de los filósofos, Pitágoras, padre de la filosofía griega, Epicuro, Simónides de Cea, Demóstenes, Plutarco, Píndaro, Polemón, Plotino, Orfeo, Flavio Josefo, Fabio Quintiliano, M.Varrón, Heródoto, Pampinio Leto, Anarcásides, Periandro y Trasíbulo, Lucrecio, Cayo Julio Solino, Estacio, Modestino Heremio, Virgilio, Suetonio, Servio, Plauto, Julio Pólux, Jenofonte, Q.Curcio, F.R.Vegecio, E. Lampidio, Diógenes, C. Claudiano, Agasicles, Hecatón de Rodas, Hipócrates, alude al relato legendario de Juba, conoce las leyendas de Hércules, de Milón de Crotona, de Nino fundador de Nínive<sup>6</sup>, Beroso, Diódoro de Sicilia, Catón, F.Quintiliano, Teognides, Columela.

Como es natural algunos aparecen citados varias veces. Poco importa que la fuente de alguna de sus citas fuera alguna antología o florilegio, en todo caso se supone un dominio de la antología. Para el Maestro Cipriano, como para los humanistas en general, no son meros testimonios del pasado, sino modelos vivos, voces sabias que ayudan a interpretar de modo creativo nada menos que las pocas páginas del profeta Nahum.

## 2.5. Sensibilidad artístico-literaria

Esencial es para cualquier comentarista de la Biblia el estar agraciado con una sensibilidad o gusto artístico-literario.

Cipriano comentó los libros bíblicos más difíciles pero también los más bellos desde el punto de vista literario. El Cantar de los Cantares, Job, Nahum, son perlas de la literatura universal que hay que gustar en su lengua original. "*La lengua santa*, indica el Huergense, *nos manifiesta una propiedad: la belleza del discurso que tiene su importancia*" (pág. 53);... "*el teólogo debe conocer y desentrañar el sentido de todas las figuras lingüísticas de los libros sagrados*" (pág. 90).

Uno de los calificativos más usados en el comentario a Nahum es *elegans* y lo hace en su forma positiva, superlativa o en su forma adverbial casi siempre calificando una figura literaria: *elegantí, mehercle*, paranomasia; metáfora elegantísima; énfasis elegantísima; elegantísima hipotiposis etc.

No sólo es buen profesor el que tiene gusto literario sino el que lo despierta y desarrolla en sus discípulos. En este sentido el monje Cipriano abre caminos que otros han seguido y proseguido. Los discípulos como Fray Luis de León hablan, sin citarlo, de la sensibilidad y gusto del Maestro.

### 3. COMENTARIO HUMANISTA CRISTIANO

El Maestro Cipriano ha comentado al profeta Nahum no tanto para enseñar como para alimentar la fe del “piadoso lector”.

En las páginas iniciales nos habla de la utilidad de los profetas en general. Los profetas son consejeros, guías espirituales, maestros capaces de proporcionar con su doctrina y consejos unos medios para lograr una vida verdaderamente dichosa y feliz. Lo hacen con su historia, no profana sino resaltando los ejemplos de equidad y justicia, los modelos de fe y virtudes. Su oratoria incita, exhorta y anima en su doble aspecto de consuelo y amenaza para evitar el mal. Los profetas son instrumentos de la pedagogía divina que nos manifiestan cómo es Dios, su plan de salvación y sus expectativas de que acomodemos nuestra voluntad a la suya. Además los profetas son índices que abren futuro apuntando al que curaría nuestra antigua herida. El mensaje profético, aunque difícil, es para nosotros muy útil y saludable en todos los aspectos.

No son pocos los autores que dudan de la profeticidad de Nahum. Para Cipriano es “el santo profeta Nahum”. Pero la sorpresa salta al llegar el comentario a las frases en que el profeta no oculta su gozo por la caída de Nínive. Mientras que los comentaristas perciben la falta de compasión y hasta odio a los enemigos, Cipriano ve a un Dios padre, a un Dios médico.

Los hombres pueden ser instrumentos de castigo pero Dios es padre: “Al igual que un padre que golpea al hijo con la vara o el látigo para apartarlo del pecado y mantenerlo en el buen camino y luego quema el látigo, así Dios suele servirse de hombres inicuos para reprender a sus hijos queridos” (pág.102). En un pasaje nos indica que “Dios muestra hacia nosotros un talante paterno más que materno” (pág.135), pero más adelante se traiciona con una bellísima comparación: “al oír hablar de soldados armados...de ninivitas asustados...estás oyendo la voz de una madre que llama al hijo pequeño de sus entrañas y con cuentos de miedo trata de alejarlo de algo muy nocivo o de un grave peligro de muerte.”(Pág.142)

El pensamiento del Hurgense sigue una lógica. No duda de la historicidad de Jonás y casi sería anacrónico que considerase esta obra como novela ejemplar. El profeta recalitrante fue un mensajero, un “fecial” de parte de Dios para conseguir la conversión de los ninivitas. Dado que el cambio logrado no fue durable, no duda en enviar a Nahum. Su profecía es una amenaza de destrucción para conseguir el cambio radical de los asirios.

El hombre siempre es susceptible de cambio y nadie cree tanto en el hombre como Dios.

Dios es médico y más que médico: nunca desahucia al enfermo, si bien no duda en amputar un miembro putrefacto para salvar todo el cuerpo. Las amenazas son medicamentos amargos que envía a los asirios para que sanen.

No. A Cipriano no le duele Nahum como profeta o daría otro sentido a esta frase. Los que lean su comentario deberían pensar en rehabilitar al profeta. El hecho de que la profecía concluya con una interrogación: “¿sobre quién no descargó tu perpetua maldad?” es una pregunta abierta o una invitación a abandonar la perpetua maldad para arrojarse en los brazos de Dios, médico deseoso de sanar, en los brazos de Dios Padre, ansioso de la vuelta del hijo extraviado.

#### 4. ACTUALIDAD DEL COMENTARIO DE CIPRIANO DE LA HUERGA

La actualidad de una obra es su capacidad de interesar hoy como pregunta o como respuesta, como planteamiento actual. La palabra de Dios es contemporánea a cada una de las generaciones humanas. Lo que Dios dice por medio de Nahum es importante para mí, me responde o me demanda. Ahí está esta visión escrita, disponible para actualizarla, para hacerme ver y escuchar la belleza y para invitarme a la conversión.

Para los judíos Nahum es una obra actual porque Nínive puede seguirse llamando Babilonia, Roma o III Reich. O, lo que no deja de ser interesante, Nínive está dentro de nosotros como individuos o como nación. Prueba de ello son los *pesharim* de Nahum descubiertos en la cuarta cueva de Qumrán<sup>7</sup>.

En el comentario del Maestro Cipriano encontramos frecuentes advertencias para que “aprenda el lector cristiano”. Para nosotros, el mensaje de Nahum, como el de los demás profetas es útil y saludable. Alimentan la fe, alientan la esperanza, nos instruyen en la justicia y la piedad.

Del comentario a Nahum se podría hacer un tratadito de la ciudad y el gobernante ideal. La fe en Dios es la mejor protección de la ciudad y la que más detesta Dios es la autosuficiencia y la autoseguridad. La fuerza para proteger un reino es el amor a los gobernados, porque sólo el amor y respeto doblega a las personas. Es signo de vejez de un país el agobiar con nuevos impuestos, aumentar tributos, confiscar a los pobres... Ciudad feliz y dichosa la que cuida la unidad de los espíritus donde ninguno es ajeno a los demás. El mejor, el más sólido cimiento de la gloria y la felicidad es la virtud y el procurar la piedad sin los cuales no hay poder que se mantenga. La avaricia, el lujo y la crueldad echan por tierra a los grandes imperios... No cabe duda, Cipriano cree en la utopía.

He espigado solamente algunas frases de las muchas que han llamado mi atención sobre la actualidad del comentario que presentamos.

Al concluir esta breve comunicación, me queda únicamente mostrar mi agradecimiento al equipo de edición de las OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA que con tanta solicitud han rescatado del olvido al gran humanista cisterciense, maestro de maestros.

#### NOTAS

1. Al no disponer aún de la obra editada citamos las páginas de las pruebas de imprenta.
2. Para una mayor profundización sobre la profecía de Nahum en su aspecto estilístico literario ver: L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE, *Profetas. Comentario, II*, Madrid 1980, Ed. Cristiandad, pp 1073-1089.
3. J.L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Estella 1992, Ed. Verbo Divino, pág.467
4. L. ALONSO SCHÖKEL-J.L. SICRE, *o.c.*, p. 1077.
5. D. DE SANTOS, *Nicolás de Lira* en GER, vol. 16, Madrid 1973, Ed. Rialp, pág 816-817.
6. Conocidos son los versos de Juan de Mena:

*La grand Babilonia que ouo çercado  
la madre de Nino de tierra cozida,  
si ya por el suelo nos es destroyda  
¡cuánto más presto lo mal fabricado!*

7. La traducción al Comentario a Nahúm: F. GARCIA MARTINEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992, pp 245-248.

# LA METODOLOGIA BIBLICA DE JAIME PEREZ DE VALENCIA (1408-1490) PRECEDENTE DE SIMILARES METODOLOGIAS DEL SIGLO XVI

PROF. DR. MIGUEL PEINADO MUÑOZ,  
Facultad de Teología de Granada.

## PREAMBULO

Según Melquiades Andrés, una serie de autores españoles del siglo XVI aportaron a la exégesis de la Escritura interesantes metodologías bíblicas: Francisco Ruiz, O.S.B., Pedro Antonio Beuter, *Cipriano de la Huerga*, Martín Martínez Cantalapiedra<sup>1</sup>. Sitúa Andrés a Cantalapiedra<sup>2</sup> en el punto de llegada de dichas metodologías, por lo que la obra de éste puede ser colocada, “en su esfera, al lado del tratado *De locis theologicis*, de Melchor Cano”<sup>3</sup>. Teniendo como horizonte el estudio de la utilización de los lugares teológicos en la exégesis de la Escritura, nos proponemos, en esta comunicación, presentar una metodología exegética del siglo XV -la de Jaime Pérez de Valencia- ciertamente innovadora en su época y precedente de otras similares del XVI, entre ellas las de los mencionados autores, en la línea de los lugares teológicos.

## 1. INTRODUCCION

### 1.1. Precedentes filosóficos de los lugares teológicos.

El concepto de *loci* tiene su origen en la filosofía de Aristóteles; en primer lugar, en sus *tópicos* (“*topikoi*” o “*topiká*”). Tópicos, para Aristóteles, son aquellos *enunciados* que *abarcaban mucho campo* en su utilización y constituyen *las opiniones más generales*; opiniones que sirven de *instrumento y punto de partida* para la *discusión dialéctica*, la que conduce al *conocimiento probable* (nunca a la verdad)<sup>4</sup>. Por su parte, Cicerón, divulgador y vulgarizador de Aristóteles, aplica la teoría general aristotélica al campo de lo jurídico: sus *tópicos* son los que suministran las pruebas en el **discurso retórico**.

En la Edad Media, teólogos muy racionalistas, como Gilberto de Poitiers (c.1076-1154)<sup>5</sup> y Alano de Lille (c.1114-c.1203)<sup>6</sup>, a partir de la mediación de Boecio (c.470/480-c.524)<sup>7</sup>, utilizan los tópicos aristotélicos en la teología, cuando hablan de “*regulae de Sacra Doctrina*”, entendiéndolo por tales, *enunciados de validez y reconocimiento universal* que llevan al conocimiento. Obsérvese que, al hablar, formalmente, de tópicos o de sus herederos conceptuales (como las “*regulae*” de estos dos autores medievales), se sitúan todos ellos en el ámbito de la *fundamentación dialéctica*, no de la fundamentación científica.

También Rudolfo Agrícola (†1485), tratadista de retórica, aborda, en su “dialéctica”<sup>8</sup>, cuanto se refiere al arte de convencer a partir de los tópicos; entiende por tales, *proposiciones universalmente aceptadas*. Los lugares teológicos están -para él- en esta línea: son los *puntos de partida* para construir la argumentación. Mezcla, así, el elemento material (las proposiciones) y el elemento formal (construcción de la argumentación).

Ahora bien, en la Edad Media, la teología se considera “ciencia”, en sentido aristotélico-tomista. Sus principios, evidentes a Dios y a los Bienaventurados del cielo, son ciertos para nosotros a partir de aquella evidencia<sup>9</sup>. A través de la demostración<sup>10</sup>, la certeza contenida en los principios llega a nosotros, a modo de conclusión<sup>11</sup>. Precisamente porque la teología, en la concepción medieval, versa sobre la verdad, se habla de sus presupuestos como de principios. Así, *el método teológico, en su lenta elaboración de los “lugares teológicos”, tiene en cuenta, no sólo los “tópicos” aristotélicos, sino también sus “principios”*<sup>12</sup>; porque sería impensable que ningún teólogo medieval, ni el más racionalista, creyese que el objeto de la teología fuera la mera opinión, por universal y aceptada comúnmente que ésta fuese, y no la verdad.

## 1.2. Triple acepción de lugar teológico

De hecho, Tomás de Aquino (1225-1274), al distinguir, en el quehacer teológico, entre argumentos propios y decisivos, argumentos propios pero probables, y argumentos ajenos y -en consecuencia- probables<sup>13</sup>, considera que sólo los primeros son decisivos y, por tanto, apodícticos<sup>14</sup>. La jerarquización de los argumentos, espacios o lugares de la teología, desde Tomás de Aquino hasta Melchor Cano<sup>15</sup> se hace siempre desde el presupuesto medieval de que la teología versa sobre la verdad, no sobre la opinión.

En realidad, se ha producido, en el paso del campo filosófico al teológico, un cambio cualitativo: en su desarrollo medieval-renacentista, *los lugares teológicos son, formalmente, tópicos y, materialmente, principios*. Tópicos, en cuanto que son puntos de partida para una argumentación probable; también, en cuanto espacios o sedes de los argumentos. Principios, en cuanto argumentos, temas o verdades fundamentales<sup>16</sup>. Así, tenemos una triple acepción de lugar teológico: a) el *punto de partida*, b) el *lugar* y c) el *argumento*.

Normalmente, cuando se habla de “loci theologici”, se piensa en los lugares teológicos de Melchor Cano (1509-1560)<sup>17</sup>, verdadera cima de la metodología teológica<sup>18</sup>. *En Cano prevalece la consideración formal*; sus “lugares teológicos” son espacios para encontrar la verdad, atendiendo a la autoridad: Sagrada Escritura, Tradición, Autoridad de la Iglesia Católica, Concilios, Autoridad de la Iglesia romana, Santos Padres, Teólogos escolásticos y canonistas, como lugares propios; como lugares ajenos: la razón natural, los filósofos y juristas, la historia y tradición humanas. Sin embargo, cuarenta y dos años antes de la publicación de la obra de Cano, Felipe Melancton (1497-1560), colaborador de Lutero, había condensado sus ideas teológicas en una obra titulada “*Loci communes rerum theologarum seu hypotyposes theologicae*”<sup>19</sup>. A través de dichos “lugares teológicos” pretendía significar el “*Kern, das Gerippe des biblischen Textes*”<sup>20</sup>: “el núcleo, la espina dorsal del texto bíblico”. *En Melancton prevalece, pues, la consideración material, objetiva*; sus “lugares teológicos” son argumentos, verdades

de importancia intrínseca fundamental: el pecado, la Gracia, el libre albedrío, la ley, el Evangelio, la Fe, la Justificación, la Regeneración.

*Los exegetas del siglo XVI aludidos por Melquíades Andrés elaboran sus metodologías, más en la línea de los “lugares” de Melancton que de los “lugares” de Cano; lo mismo, un exegeta del siglo XV, Jaime Pérez de Valencia.*

## 2. APUNTE BIO-BIBLIOGRAFICO

Fr. Jaime Pérez de Valencia, de la Orden de los Eremitas de San Agustín, nació en la ciudad alicantina de Ayora en 1408 y falleció en Valencia en 1490. Fue un hombre de Iglesia: de buena formación humanística previa, desarrolló, a partir de su ingreso en la Orden Agustina, en 1435, una intensa actividad docente y de gobierno; fue prior en dos ocasiones, provincial de la provincia agustina de Aragón durante diez años, vicario general de dos conventos, probablemente reformados (Rocafort y Aguas Vivas); enseñó Filosofía, Artes, Cánones y Teología. Pérez de Valencia fue también, a partir de 1468 y hasta su muerte, obispo auxiliar de Valencia y administrador de Cartagena. Como obispo ejerció una intensa actividad pastoral, que quiso siempre desarrollar sin abandonar su condición de religioso agustino<sup>21</sup>.

Fray Jaime Pérez fue un hombre de su tiempo; un hombre del siglo XV valenciano, periodo marcado por el ambiente de reforma eclesial y el humanismo<sup>22</sup>, y por el encuentro-enfrentamiento entre la cultura y religión judía y la cristiana<sup>23</sup>. En la última etapa de su vida, con más de setenta años, inició su actividad de escritor, publicando una serie de obras, de contenido fundamentalmente bíblico, entre las que destaca su monumental comentario a los Salmos, precedido de unos prólogos, en los que nuestro autor sistematiza su hermenéutica<sup>24</sup>.

## 3. LA METODOLOGIA BIBLICA DE PEREZ DE VALENCIA

### 3.1. Presentación

Pérez de Valencia no es un exegeta bíblico, en el sentido moderno de la palabra; sí es un original comentarista de la Sagrada Escritura, de la que se interesa, principalmente, movido por una preocupación apologética, especialmente frente a los judíos. Son muy expresivas, a este propósito, las palabras de la “Intentio auctoris”, al final de sus Prólogos:

*“Cum ego non susceperim hoc opus aggrediendum ad ostentationem mei, sed ad satisfaciendum devotioni et petitioni simplicium Sacerdotum et Christianorum, ideo in hoc opere non intendo disputare materias: cum jam sint satis digestae et examinatae per Catholicos Doctores, tam modernos quam antiquos. Et sic non intendo adducere diversitatem opinionum Doctorum Scholasticorum: ne videar alicui eorum contradicere vel derogare. Sed solum intendo ex doctrina Sacrorum Doctorum antiquorum, secundum gratiam mihi desuper datam, veritatem et thesaurum Evangelicum, in hoc sacro agro libri Psalmorum absconsum et latentem, in lucem fidelibus detegere et referare: et tandem coecitate et obsti-*

*nationi modernorum Judaeorum obstare et eorum maledictis et vanis argumentis respondere et satisfacere*"<sup>25</sup>.

El pretende, a través de su obra, hacer ver que Cristo es el "metro, medida y dador de todos los bienes" y, por tanto, el sentido de la Sagrada Escritura -Antiguo y Nuevo Testamento-<sup>26</sup>. También se interesa por la Biblia desde una preocupación pastoral: para poner en manos del clero y de los fieles en general un instrumento válido para la renovación eclesial, tanto individual como comunitaria<sup>27</sup>.

Esta preocupación pastoral-apologética es la que le empuja a elaborar una metodología bíblica en la que el fin pretendido no sea resultado de una mera proyección subjetiva del lector, sino resultado objetivo; es decir, conclusión en calidad de conocimiento cierto y evidente, adquirido por demostración. Ahora bien, éste es, precisamente, el concepto aristotélico-tomista de ciencia<sup>28</sup>. Dicha concepción la aplica a la Sagrada Escritura en general y al libro de los Salmos en particular, cuando afirma que la *materia* de este libro es doble: "ex qua" y "de qua". La materia "ex qua" son las premisas; la materia "de qua", la conclusión:

*"Materia ex qua hujus libri est tota Scriptura veteris Testamenti, quae in hoc libro continetur, ex qua materia, tamquam ex propositione David educit et infert propheticæ notitiam omnium Evangelicorum mysteriorum; et sic mysteria Evangelica, sive Lex Evangelica, est materia de qua principaliter intenditur propheticæ in hoc libro tamquam de conclusione"*<sup>29</sup>.

Tiene, pues, una *concepción científica de la Escritura*. Es por ello por lo que, después de la formulación mencionada más arriba, se extiende en consideraciones sobre las características de la proposición en la filosofía de Aristóteles que, según él, son cuatro<sup>30</sup>:

1ª) *"Quod propositio non ponitur gratia sui, sed gratia conclusionis inferendae"*.

2ª) *"Quod propositio continet virtualiter et in confuso notitiam conclusionis"*.

3ª) *"Quod notitia conclusionis non potest haberi, nec fieri, nisi praesistenti notitia praemissarum propositionum"*.

4ª) *"Quod majori et minori propositis, illico conclusio cognoscitur simul cum minori in virtute luminis intellectus agentis, quia illico intellectus assentit in virtute luminis naturalis sine aliquo intervallo"*.

Estas características -concluye- se dan en la Sagrada Escritura de Antiguo y Nuevo Testamento<sup>31</sup>. Por eso:

*"Ex toto igitur veteri et novo Testamento formatur et fit unus formalis syllogismus, cujus vetus Testamentum est major propositio; et tota vita Christi est minor propositio; ex quibus elicatum et illatum fuit Evangelium per Apostolos et Evangelistas"*<sup>32</sup>.

Al referirse a la premisa mayor, constituida por el Antiguo Testamento en su totalidad, a la premisa menor, que es la existencia histórica de Cristo, y a la conclusión, que es el Evangelio, *Pérez de Valencia introduce una nueva consideración de la Sagrada*



*Escritura, transfiriendo a ésta lo que, en general, se decía, ya a partir de Guillermo de Auxerre (1243-1316), sobre la teología como ciencia*<sup>33</sup>.

### 3.2. Principios

En consonancia con esta valoración científica de la Escritura, mirando al contenido de la misma, los “*principios*” de su hermenéutica se relacionan con los “*principios*” [de la ciencia] (“*episteme*”), según Aristóteles; están situados en la epistemología científica:

*“Quaelibet scientia habet sua propria principia, quae dicuntur communes animi conceptiones, per qua principia probantur et ad quae reducuntur omnia probata in illa scientia, et in quorum virtute eliciuntur omnes conclusiones illius scientiae”*<sup>34</sup>.

Si toda ciencia tiene unos principios; tampoco pueden faltar en la ciencia de la Escritura:

*“Ideo in scientia hujus libri Psalmorum et etiam in tota theologia viatoris, quae est tota Sacra Scriptura, sunt assignanda aliqua formalia principia, ex quibus dependet tota notitia et scientia hujus libri, et totius Sacrae Scripturae eo quod tota Sacra Scriptura continetur in hoc libro Psalmorum ut dictum est...”*<sup>35</sup>.

Llama la atención la ambigüedad terminológica de nuestro autor, cuando habla de “*principia*” en cuanto “*communes animi conceptiones*”, o bien, “*formalia principia*”, coexistiendo la consideración material y la formal.

En realidad, está razonando desde una consideración científica del contenido de la Escritura, pero no en sentido estricto sino en sentido vago: “*No parece que Pérez pretenda aquí trasponer estrictamente el esquema aristotélico-tomista de los principios de la ciencia a la Sagrada Escritura, sino que más bien, empujado por la necesidad de hacer apologética frente al judaísmo, quiere dejar sentado, ya de antemano, que esos grandes principios dogmáticos han de presuponerse para que la lectura cristiana del Salterio tenga el grado de certeza que corresponde al sentido literal que él propugna; sentido literal que, si no tuviese una certeza como la que corresponde a la conclusión en la demostración, no tendría fuerza probativa frente a la lectura literal propugnada por los judíos*”<sup>36</sup>.

Dichos principios podemos calificarlos, pues, como *presupuestos básicos para poder entender la Escritura en sentido cristiano*<sup>37</sup>, en la línea de los “*lugares teológicos*”, *considerados materialmente*. Así, al presentar el tercer tratado de sus prólogos al Salterio, tratado que titula “*De intelligentia prophetiae David*”, y en concreto su primer capítulo, dice:

*“Nam in primo praemittentur quaedam principia, sine quibus nulla pars Sacrae Scripturae potest intelligi”*<sup>38</sup>.

El *primer principio*, el más general (“*communissimum*”), el que se presupone en toda la Sagrada Escritura y en cada una de sus partes es el siguiente:

*“Quod tota Sacra Scriptura utriusque Testamenti est ab ipso Deo tradita et revelata, et per Spiritum Sanctum inspirata: ideo nullo modo potest mentiri”<sup>39</sup>.*

El segundo principio es:

*“Quod in divinis est una substantia et unum esse, et una essentia tribus Personis divinis relativis communicata”<sup>40</sup>.*

El tercer principio:

*“Quod Verbum Divinum, qui est Filius Patris, secunda Persona in Trinitate, assumpsit veram carnem humanam ex Virgine Maria simul cum anima rationali ibidem creata: et per consequens assumpsit veram humanitatem in unitate suppositi, in qua pro nobis posset pati; ita quod Christus est verus Deus et homo, constans ex duabus integris naturis in una Persona. Et sic de Christo verificantur, quae sunt Dei, et quae sunt hominis”<sup>41</sup>.*

El cuarto principio:

*“Sicut Verbum Divinum assumpsit illam carnem et humanam naturam in unitate Personae, ut in illa pateretur, quae quidem Persona dicitur unus Christus Deus et homo: ita pariter ille Christus assumpsit et univit et desponsavit sibi totam Ecclesiam et unitatem fidelium in unitatem corporis mystici ut pro illa pateretur: ita quod Christus et Ecclesia dicitur unus homo mysticus, et unus Christus mysticus, cujus caput est Christus verus: et corpus, sive membra, dicitur tota Ecclesia Fidelium, quae per Fidem et Baptismum est isti capiti unita et desponsata: et sic Christus dicitur Sponsus et Caput Ecclesiae”<sup>42</sup>.*

El quinto principio:

*“Christus est finis et veritas Legis ad justitiam omni credenti. Et per consequens Lex nihil aliud est, nisi via in Christum. Item Lex nihil aliud est, nisi signum veritatis complendae in Christo: quia tota Lex et Prophetiae fuit verificata in Christo. Et per consequens, sicut Christus fuit finis, ita fuit veritas Legis”<sup>43</sup>.*

El sexto principio:

*“Christus Deus et homo non solum est caput et sponsus Ecclesiae et finis utriusque Legis; sed etiam est Mediator Dei et hominum”<sup>44</sup>.*

El séptimo principio:

*“Sicut Christus est Caput Ecclesiae et omnium fidelium, a quo derivantur omnis virtus et gratia in omnia membra sua: ita diabolus est caput et principium omnium malorum, et omnium infidelium et obstinatorum et perfidorum hominum; et omnes infideles et obstinati sunt membra diaboli, a quo provenit eis persuasive omnis iniquitas et malitia. Unde sicut ex Christo et Ecclesia Fidelium constituitur unum corpus mysticum, tamquam ex capite et membris justorum: ita ex diabolo et ecclesia, sive synagoga Satanae et obstinatorum, componitur unum corpus diabolicum”<sup>45</sup>.*

### 3.3. Reglas

Supuestos los principios, o lugares teológicos comunes, pasa a analizar Pérez de Valencia, las “reglas”, o “claves”<sup>46</sup>. Si aquéllos eran los presupuestos, éstas son los *medios de verificación de los principios, a partir de los cuales se puede llegar a la conclusión evangélica*. Dicha conclusión -“materia de qua”- no es obvia; el Antiguo Testamento (y, en general, la Escritura) es, y se llama “*liber scriptus intus et foris, signatum septem sigillis*”<sup>47</sup>. Estos sellos ocultan y encierran los siete principales Misterios Evangélicos, contenido central de la Escritura: a) la Trinidad, b) la Encarnación y c) Predicación de Cristo, d) su Pasión y e) Resurrección, f) la publicación de la Ley Evangélica, g) el Juicio Final y nuestra Glorificación. Sólo Cristo puede abrir y desatar dichos sellos; sólo él tiene la llave de que habla Ap 3,7. Pero él, a sus Apóstoles, y también a Agustín y a los demás Sagrados Doctores, les confirió esta llave “para abrir los misterios de la Sagrada Escritura”<sup>48</sup>.

La llave son las “claves” o “reglas”, tomadas de las siete reglas de interpretación de Ticonio (c.330-390) a las que Pérez añade tres, supuestamente procedentes de San Agustín (354-430), todas ellas recogidas de una larguísima tradición cuyo último eslabón fundamental es Nicolás de Lira (1270-c.1340)<sup>49</sup>.

La *primera regla* -“*De essentia et persona*”- pretende distinguir entre las obras de la Trinidad “ad extra” y las obras de la Trinidad “ad intra”<sup>50</sup>.

La *segunda regla* -“*De Christo Deo et homine*”- se ocupa de la “*communicatio idiomatum*”, consecuencia de que, en la sola persona divina de Cristo, estén las naturalezas divina y humana<sup>51</sup>.

La *tercera regla* -“*De Christo capite et ejus corpore mystico*”- derivada inmediatamente de la anterior, propugna la “*communicatio idiomatum*” también en el Cristo Místico, Cabeza y Cuerpo<sup>52</sup>.

La *cuarta regla* -“*De natura et gratia*”- afirma la imposibilidad de la naturaleza humana de cumplir los Mandamientos si dicha naturaleza no está sanada por la gracia de Cristo<sup>53</sup>.

La *quinta regla* -“*De spiritu et littera*”- se ocupa de la relación necesaria que ha de existir entre letra y espíritu en la Escritura, para entender ésta adecuadamente<sup>54</sup>.

La *sexta regla* -“*De sensu verborum in quo fiunt*”- indica cómo hay que interpretar la Escritura, buscando, no sólo el sentido “*quem facit*” sino también el sentido “*in quo fit*”<sup>55</sup>.

La *séptima regla* -“*De unitate Legis et corporis mystici*”- se desarrolla a partir de la convicción de la unidad de ambos Testamentos, y pretende distinguir entre lo esencial y lo accidental en la Escritura<sup>56</sup>.

La *octava regla* -“*De diabolo et ejus corpore*”- afirma que el diablo une a sí por el pecado, a modo de cuerpo, a los infieles, herejes y obstinados<sup>57</sup>.

La *novena regla* -“*De specie et genere, sive de toto et parte*”- enseña a distinguir el uso de la técnica literaria de la “*sinécdoque*” o “*metáfora*”<sup>58</sup>.

En la *décima regla* -“*De tropis et figuris gramaticalibus*”- describe Pérez de Valencia las principales figuras gramaticales que se encuentran en la Escritura<sup>59</sup>.

Las claves o reglas de interpretación de nuestro autor son, pues, **consideraciones objetivas**<sup>60</sup>, concebidas como **camino formal** para el descubrimiento de la verdad evan-

gética, relacionándose, así, con los lugares teológicos, tanto material como formalmente considerados.

### 3.4. Otros elementos de su metodología

Por otra parte, en el desarrollo de la metodología bíblica de nuestro autor, al explicar y justificar éste cada principio, aduce *autoridades*, a modo de *sedes* o *lugares de los argumentos o proposiciones, en la línea de los lugares teológicos de Cano*, aunque sin sistematizarlos jerárquicamente, según la tradición tomista.

Para el primer principio aduce: la segunda carta de San Pedro, la carta a los Hebreos, Agustín (en “De Doctrina Christiana”).

Para el segundo principio: Agustín (“De Doctrina Christiana”, capítulos 1 y 3).

Para el tercer principio: carta de Judas.

Para el cuarto principio: Isaías, carta a los Romanos, segunda carta a los Corintios, primera carta a los Corintios.

Para el quinto principio: carta a los Romanos, evangelio de San Juan, Agustín (“Cur Deus homo”¿?, “Contra Faustum”, “De catechizandis rudibus”, “Super Joannem”), Casiodoro, Hugo.

Para el sexto principio: carta a los Romanos, libro del Deuteronomio, evangelio de Lucas, Apocalipsis, evangelio de Juan, evangelio de Mateo.

Para el séptimo principio: evangelio de Mateo, evangelio de Juan<sup>61</sup>.

Finalmente, la metodología bíblica de Pérez de Valencia, que tiene su cumbre en sus “Principios y Claves”, tiene otra serie de elementos, que enumeramos aquí, por su relación con las metodologías del siglo XVI mencionadas al principio, y de las que nos ocuparemos enseguida:

Como ya se dijo, Jaime Pérez expone sistematizadamente su propia metodología y hermenéutica, en el prólogo de su monumental comentario a los Salmos, organizado en formas de seis “prólogos” o “tratados”: el *primero* versa sobre las causas -eficiente, material, formal y final- del Salterio; el *segundo*, sobre la dignidad y excelencia de la profecía de David; el *tercero*, es el tratado sobre los principios y claves; el *cuarto*, sobre el significado de los nombres más frecuentes de la Escritura; el *quinto*, sobre los encabezamientos de los Salmos; el *sexto* es la justificación de la traducción elegida para hacer el comentario.

## 4. INFLUENCIA EN EXEGETAS DEL SIGLO XVI

La metodología bíblica de Pérez de Valencia tiene cierto parecido con la de los exegetas españoles del siglo XVI mencionados al principio; *parecido formal*, en cuanto a la configuración de la Introducción, y a la idea misma de Introducción; *parecido material*, en algunos puntos y en algunos autores.

En mi tesis doctoral sobre Pérez, ya dejo planteada la posible influencia de éste en las metodologías bíblicas, tanto de Francisco Ruiz como de Pedro Antonio Beuter.

**Pedro Antonio Beuter**, autor valenciano nacido en los últimos años del siglo XV, publicó en 1547, en Valencia, una obra titulada “*Annotationes decem ad Sacram*

*Scripturam*<sup>62</sup>, en la que plantea diez cuestiones introductorias a la Sagrada Escritura, en la línea de los prólogos de Pérez de Valencia: 1) orden de los libros en la Sinagoga y en la Iglesia, 2) cuáles son los Libros Canónicos, 3) por qué algunos libros los admite la Iglesia y no la Sinagoga, 4) por qué está cambiado el orden de los mismos, 5) cuáles son los libros especialmente deseados, 6) sobre los autores bíblicos, 7) el múltiple sentido de la Escritura, 8) diez “claves” de la misma, 9) sus traductores, 10) si la Vulgata es de San Jerónimo.

Estas diez “anotaciones” de Beuter tienen, materialmente, puntos en común con el contenido de algunos tratados de Pérez. De la relación entre la octava cuestión de Beuter y el tercer tratado de Pérez ya me ocupé en mi tesis doctoral: ambos abordan las “reglas”, o “claves”, en número de diez, aunque en orden y contenido no exactamente igual<sup>63</sup>. Un punto de investigación, no desarrollado aún, es la comparación entre el “múltiple sentido de la Escritura” de Beuter (cuestión séptima) y los sentidos de la Escritura de Pérez de Valencia<sup>64</sup>.

**Francisco Ruiz** (†1528), benedictino, abad de Sahagún, también escribió unas reglas de interpretación de la Escritura<sup>65</sup>, o conjunto de normas para la “inteligencia de la Divina Escritura”<sup>66</sup>, en la línea de los comentarios de Pérez de Valencia, de explícita inspiración patristica y tradicional.

No se puede demostrar la directa influencia de Pérez de Valencia en este autor, aunque ambos se fundan en la “común tradición”<sup>67</sup>.

En cuanto a **Cipriano de la Huerga** (c.1514-1560), maestro de fray Luis de León y de Arias Montano<sup>68</sup>, está abiertamente en la línea humanística, de la que el propio Jaime Pérez es exponente<sup>69</sup>. La imposibilidad de acceso a su “*Isagoge in totam Sacram Scripturam*” es un serio obstáculo para situar adecuadamente su metodología bíblica, dentro de la cadena hermenéutica que conduce a Cantalapiedra.

**Martín Martínez Cantalapiedra** (†1579) es, en opinión de M. Andrés, la cumbre metodológica del siglo XVI en el campo de la Sagrada Escritura. En sus diez libros de reglas para la comprensión de la Sagrada Escritura<sup>70</sup> desarrolla una verdadera introducción y reflexión teológica sobre el alcance de la Sagrada Escritura en el quehacer teológico<sup>71</sup>.

Si la obra de Cantalapiedra es cumbre, ello significa que está en la cima de una construcción hermenéutica, en la que participaron, no sólo los mencionados autores del XVI, sino también Jaime Pérez de Valencia.

## COMENTARIO FINAL

*La metodología bíblica de Pérez de Valencia condensa planteamientos hermenéuticos tradicionales anteriores a él, especialmente en el desarrollo de las “reglas” o “claves”. Por otra parte, se anticipa a metodologías bíblicas del siglo XVI, particularmente en el desarrollo formal de los lugares teológicos al servicio de la interpretación de la Escritura.*

*La historia de la hermenéutica es un quehacer apasionante, desgraciadamente no muy consolidado. La presente comunicación pretende ser una modesta aportación a esta disciplina, en el contexto del I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles, para no olvidar que los grandes desarrollos hermenéuticos del siglo XVI español hunden sus raíces en los siglos anteriores, de modo muy especial en el apasionante siglo XV.*

## NOTAS

1. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, pp. 633-635.
2. MARTÍNEZ CANTALAPIEDRA, M., *Libri decem hypotyposeon theologiarum sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas...*, Salamanca 1582. Aunque la edición es de 1582, la obra fue prologada, según M. Andrés, en 1563, el mismo año de la publicación de los "Lugares Teológicos" de Cano.
3. ANDRÉS, M., *La teología española...*, II, p. 633.
4. Cfr. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* 4, Madrid 1981, cols. 3285-3287.
5. GILBERTO DE POITIERS, *Commentaria...*, PL LXIV, 1255-1300; 1301-1310; 1313-1334; 1353-1412.
6. ALANO DE LILLE, cfr. especialmente: *Regulae de Sacra Theologia*, PL CX, 618-684; *De arte sive de articulis fidei catholicae*, PL CX, 596-618.
7. A caballo entre los siglos V y VI, Boecio tradujo al latín los "Tópicos", los "Principios", la "Ciencia", etc., de Aristóteles y las obras de Platón. Comentó también a Cicerón. Boecio es puente para el paso de la filosofía clásica a la teología medieval; es "el último romano y el primer escolástico".
8. AGRICOLA, R., *De dialectica inventione*, 1484.
9. Cfr. Tomás de AQUINO: SumTh I, q. 1, a. 2c-1m; DeTrin 6, 5m-7m.
10. Cfr. cuanto Tomás de Aquino dice, a propósito de la demostración, en sus comentarios a los "Analítica Posteriora" de Aristóteles (In Post. Anal., lib. 1).
11. Sobre la teología como ciencia, ya a partir de Guillermo de Auxerre (1243-1316), cfr. AUXERRE, G., *Summa Aurea*, lib. 3, tract. 1, cap. 1, quaest. 1, fol. 131. Cfr. asimismo, DOMÍNGUEZ, U., *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX: CIUDAD DE DIOS* 162(1950) 229-271.
12. En Aristóteles, los "principios" [de la ciencia] ("episteme") llevan, no al conocimiento probable o al convencimiento, sino a la verdad; están situados, pues, en la epistemología científica.
13. SumTh I, 1, 1q. ad secundum.
14. Los argumentos propios son, por este orden, para Santo Tomás, la Sagrada Escritura, la Tradición Apostólica, la Santa Iglesia (Cfr. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, p. 396).
15. Cfr. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, pp. 396-398.
16. Cfr. HAIBLE, E., *Lugares teológicos*, en *Sacramentum Mundi*. Enciclopedia Teológica 4, Barcelona 1973, cols. 369-374.
17. CANO, M., *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563.
18. Cfr. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, pp. 411-423.
19. MELANCTON, Ph., *Loci communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae*, Wittenberg 1521. En la edición de 1535, el título fue ya, simplemente, "*Loci communes theologici*". Jean Eck (1486-1543) publicó, en 1525, un importante tratado contra los "Loci" de Melancton, titulado *Enchiridion locorum communium* (Cfr. Humbert, A., en *Dictionaire de Theologie Catholique* IV/2, 2056s).
20. W. MAURER, p. 75.

21. Para una reconstrucción crítica de la biografía de Pérez de Valencia, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*, Granada (Facultad de Teología) 1992, pp. 23-53.
22. Sobre el contexto histórico e ideológico de nuestro autor, cfr. PEINADO MUÑOZ, *Jaime Pérez...*, pp. 9-21.
23. A propósito de la relación cristianismo-judaísmo en el pensamiento y la obra de Pérez de Valencia, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *El encuentro de la cultura cristiana con la cultura judía en el pensamiento de Jaime Pérez de Valencia (1408-1490)*, Actas del IV Simposio Bíblico Español, Valencia-Granada 1993, pp. 143-153.
24. De todos los escritos conocidos de Jaime Pérez de Valencia existe edición incunable, así como numerosas reediciones en el siglo XVI y otra del siglo XVIII (Cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...* pp. 55-73).
25. PÉREZ DE VALENTIA, J., *Opera Omnia* I, Madrid 1749, p. 40. N.B.: Al citar los escritos de Pérez de Valencia, lo haré siempre, por su última edición, de 1749. Las razones de esta opción de trabajo se encuentran expresadas en: PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 71-73.
26. Especialmente significativa de esta intención es su "*Quaestio finalis*", apéndice a su comentario al Cantar de los Cantares (Tomo 2, pp. 755-784).
27. Cfr. tomo 1, Praefatio.
28. Cfr. Tomás de AQUINO, *In X libros Ethicorum ad Nicomachum* lib. 6, lect. 3; Conimbricenses, *Liber I Posteriorum* cap. 2, quaest. 1, art. 1; Toledo, *Liber I Posteriorum*, quaest. 1 (circa primum); Losada, *Logica*, tract. 6, disp. 2, cap. 4; Alberto Magno y Lincolnenses (citados por Conimbricenses 1c).
29. Trat. 1 cap. 2 (tomo 1 p. 3E).
30. Cfr. Trat. 1, cap. 2 (tomo 1, p. 3E-F).
31. Cfr. Trat. 1, cap. 2 (tomo 1, pp. 3H-5F).
32. Trat. 1, cap. 2 (tomo 1, p. 5C).
33. Cfr. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, lib. 3, tract. 1, cap. 1, quaest. 1, fol. 131. Sobre la teología como ciencia en la Escuela Augustiniana, cfr. DOMÍNGUEZ, U. *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX*: Ciudad de Dios 162 (1950) 229-271.
34. Trat. 3, cap. 1 (tomo 1 p. 24B). Esta descripción corresponde a lo que Tomás de Aquino afirma, en sus comentarios a los "Analítica Posteriora" de Aristóteles, a propósito de la demostración (cfr. In Post. Anal., lib. 1).
35. Trat. 3, cap. 1 (tomo 1, p. 24B).
36. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 191s.
37. Para el estudio de los principios de interpretación de la Escritura en Pérez de Valencia, cfr. PEINADO MUÑOZ, *Jaime Pérez...*, pp. 190-202.
38. Tomo 1, p. 24A.
39. Tomo 1, p. 24C-F.
40. Tomo 1, p. 24G.
41. Tomo 1, pp. 24H-25A.
42. Tomo 1, p. 25A-E.
43. Tomo 1, pp. 25F-26C.

44. Tomo I, pp. 26D-27A.
45. Tomo I, p. 27B.
46. Para el estudio de las reglas o claves hermenéuticas de Pérez de Valencia, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 202-223.
47. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, p. 27C).
48. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, p. 27C-F).
49. Sobre los precedentes y elaboración, por parte de Pérez de Valencia, de sus reglas o claves, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 229-244.
50. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 27G-28C).
51. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, p. 28D-G).
52. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, p. 29A-E).
53. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 29F-30E).
54. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 30F-34H).
55. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 35A-36C).
56. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 36D-39D).
57. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 39E-40A).
58. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, p. 40B-C).
59. Trat. 3, cap. 2 (tomo I, pp. 40D-42A).
60. Dichas consideraciones objetivas, son *claves*, no por su fuerza teológica (la de aquellas cuyo contenido es teológico), sino por la versión filosófica que él da de los contenidos.
61. Cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 190-202.
62. BEUTER, P.A., *Annotationes decem ad Sacram Scripturam*, Valencia 1547, 232 folios en 8º.
63. Sobre la relación Pérez de Valencia-Pedro Antonio Beuter, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 253-254.
64. Para los sentidos de la Escritura en Pérez de Valencia, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 153-187.
65. RUIZ, F., *Regulae intelligendi Scripturas Sacras*, Lyon 1546, 148 folios en 8º.
66. RUIZ, F., *Regulae*, I.
67. Cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 254-255.
68. Cfr. ANDRÉS, M. *La teología española en el siglo XVI*, II, p. 634. Sobre la posible relación Pérez de Valencia-fray Luis de León, cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Jaime Pérez...*, pp. 123-124.
69. Cfr. PEINADO MUÑOZ, M., *Elementos de modernidad en la hermenéutica de Jaime Pérez de Valencia*: Actas del VI Simposio de Teología Histórica, Valencia 1990, pp. 335-345.
70. MARTÍNEZ CANTALAPIEDRA, M., *Libri decem hypotyposeon theologiarum sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas in duas partes distributi. Quarum prior, quae octo libros complectitur, locos aliquot communes ad Scripturarum exactum intelligentiam spectantes satis enucleate tractat*, Salamanca 1582.
71. Cfr. ANDRÉS, M., *La teología española...* II, pp. 634-635.



# LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE FR. ANDRÉS DE ACÍTORES

LLORENÇ SAGALÉS SISQUELLA, O. CIST.  
Monasterio de Sta. M<sup>a</sup> de Valdediós.

El renacimiento del simbolismo que late debajo de cada retorno a la antigüedad en Occidente desprende a menudo un aire de profunda melancolía y de metafísica insatisfacción. No nos referimos a esa fascinación por el pasado de todas las visiones idealizadas del mundo clásico ni al recurso a un procedimiento literario (metáfora, alegoría, *tropus*) para evocar poéticamente una realidad espiritual. Se trata más bien de la nostalgia de una presencia, de un encuentro con la realidad misma, con la intuición de que sólo el pensamiento simbólico permite al hombre moverse libremente en todos los grados y dimensiones de lo real. El símbolo genuino, por tanto, no es una huida irracional hacia la ambigüedad, *más allá* de las cosas, ni un volver introspectivo de ellas *sobre* mí mismo, *más acá* de las mismas; sino una búsqueda del sentido de las cosas, un intento de dar razón de ellas desde ellas mismas, porque ya estoy *en* mí y ya estoy *en* la realidad. El correr de la esposa del Cantar por plazas y calles preguntando por su Esposo, no debería ocultar que el dolor por la ausencia es misterio de una presencia previa que la desborda.

## 1. LA TRADICIÓN SIMBÓLICA LATINA

El renacer simbólico del siglo XVI hispánico invita a bucear en las fuentes de la tradición que alimentan y perfilan la visión simbólico-alegórica medieval del universo. Su esbozo, forzosamente abreviado, nos puede dar algunas pistas imprescindibles para seguir las corrientes que fluyen -a favor y en contra, superficiales y subterráneas- hasta el cisterciense Acítores.

Aquí como en tantos otros ámbitos, el inspirador y el maestro es san Agustín. Los principios de su hermenéutica bíblica<sup>1</sup>, sobre la base de una filosofía de los signos y según un dinamismo ascensional neoplatónico, se encuentran en el *De doctrina christiana*: «La regla general es que todo cuanto en la divina palabra no pueda referirse en un sentido propio a la bondad de las costumbres ni a las verdades de la fe, hay que tomarlo en sentido figurado» (*De doctr. christ.* III, 10, 14). Todo es figura, *sacramentum*, es decir, en el sentido técnico, signo de una cosa oculta. El propósito agustiniano es dar luz sobre las «*ambigüedades provenientes de las palabras trasladadas*» (*De doctr. christ.* III, 5, 9) o metafóricas. Y para ello, el recurso a la alegoría se hace sistemático y habitual, continuando así las interpretaciones alegóricas que Macrobio ya había aplicado a Cicerón y Virgilio, y que se desarrollaban en la antigüedad tardía. Este método viene reforzado en Agustín por dos prácticas densas: la del exegeta gramático,

que, comentando versículo a versículo, aplica minuciosamente a cada fragmento separado el juego alegórico; y la del retórico latino, que, poco versado en las leyes de las lenguas semíticas, se deja llevar a veces por la exhuberancia de su propio lenguaje<sup>2</sup>. Pero nunca hay en él falta de sinceridad ni de profundidad, y casi siempre sabe escoger en el interior de su repertorio de formas retóricas aquella que corresponde exactamente al matiz intuído.

Es conocida su definición -y los límites de la misma- del signo: «*El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta*»<sup>3</sup>. La definición depende de Orígenes (cf. *Comm. in Ep. ad Romanos* III, 8), para quien, sin embargo, los mismos términos tenían una extensión mayor que en la fórmula agustiniana. De Orígenes también procede el recurso agustiniano para la interpretación de la Escritura a todas las ciencias auxiliares posibles: gramática, ciencias naturales, simbólica de los números, música, historia, dialéctica y los filósofos (*maxime Platonici*) (cf. *De doctr. christ.* II, 16, 23-26; 28, 42; 31, 48-53).

Pero la herencia origeniana que llega a san Agustín por diversos lados, y que, pasando por él, sigue su curso hasta la plena edad media, deja en el obispo de Hipona algo más decisivo: la intuición de la esencia de la Escritura, en la cual ve Orígenes como el sacramento de la presencia de la Palabra de Dios en el mundo. Sin duda los griegos ya interrogaban alegóricamente a Homero, los ambientes estoicos trataban de ver en la épica clásica el velo mítico de verdades naturales, y Filón de Alejandría, en el siglo I, recogiendo la exégesis alegórica de la Torah hebraica, ensaya una lectura alegórica del Antiguo Testamento. Pero sólo si se comprende lo que significaba para Orígenes esta *presencia*, se encontrará acceso a este método de interpretación, que es la alegoría. Y la fecundidad del mismo, sólo surgirá si la Biblia es considerada en su relación estrecha con la Encarnación<sup>4</sup>.

Detrás -como en san Agustín- está sobre todo san Pablo. La alegoría origeniana es doble: el Antiguo Testamento es la imagen del Nuevo y la Biblia entera es la imagen del Evangelio eterno del más allá (cf. *Comm. in Matthaicum* 12, 3). Pero la alegoría juega entre un signo manifiesto y un *sello* que oculta la realidad (cf. *Comm. in Ep. ad Romanos* 4, 2). De ahí las grandes leyes de la tipología escriturística: a) el sentido es espiritual; b) el signo que lo expresa es sensible; c) el sentido aparece, pero envuelto en el signo que lo expresa; d) el signo, por deseada inadecuación, pide ser sobrepasado (cf. *De principiis* IV, 14, 15; 2, 1-3, 14). Es que el camino que va del cuerpo al espíritu, del símbolo material a la realidad ideal no conduce a la destrucción del cuerpo y del símbolo, sino a su transfiguración en la luz espiritual. ¿Y cómo descubrir el valor de signo en lo sensible? Por un instinto especial, semejante al del perro de caza que persigue la presa (cf. *Comm. in Matthaicum* 10, 13; *Comm. in Cantica Cantorum* 3). El símbolo no es más que un signo que, en un cierto momento, aparece necesariamente insuficiente; pero es precisamente entonces, en este abandono e indigencia cuando se podrá hacer el descubrimiento decisivo (cf. *Comm. in Matthaicum series* 38; *Comm. in Iohannem* fragm. 9, 6; *Comm. in Psalmos* fragm. 80, 1). Aquí, empero, tampoco hay ninguna técnica natural, sino intimidad con Jesús (cf. *Comm. in Iohannem* 1, 6): Cristo es el centro y la clave de todas las Escrituras<sup>5</sup>.

San Agustín, por su parte, se complace en buscar este sentido oculto de las palabras y de los textos, como si la oscuridad misma fuera a la vez una prenda y un atractivo de la verdad. La misma *concordia* entre ambos Testamentos, no la contempla con pretensión científica sino como ocasión gratuita y deleitosa del verbo. Sin duda, también en él

se da el enmudecimiento de las palabras en la Palabra (cf. *Enarrat. in Psalmos* 95, 5-6; *Sermo* 117): quien busque su estética cristiana, no la encontrará en el esteticismo del *De musica*, por cuyas páginas corre el viento de la elevación platónica; sino, más bien, en la mesura y en el ritmo de su experiencia íntima, que se vierte hasta los límites de la falta de pudor y, sin embargo, está configurada por la forma inquebrantable del ministerio y la humillación, por la cruz desnuda de Jesús<sup>6</sup>. En el simbolismo de san Agustín, no obstante, dominará el procedimiento literario, tanto el del *grammaticus* dado a la interpretación del texto, como el del creyente entregado a la lectura de la Biblia. La polisemia a la que se abrirá, se convertirá en la ley de los exegetas del siglo XII<sup>7</sup>.

De esta herencia agustiniana, san Gregorio Magno multiplica y diversifica la eficacia, especialmente en la *moralisatio*. Sus *Moralia in Job*, concebidos sobre la base de la tropología, expresan continuamente una estructura fundamental de la experiencia humana que dejará su impronta en la teología monástica: el binomio *scire-facere*, la armonía entre la palabra y la acción, el pensamiento y la vida, la oración y la praxis, la fe y la acción. La alta edad media, desde san Isidoro de Sevilla hasta Alcuino e Hincmaro de Reims, se inspiran en él para tratar de los vicios y de las virtudes. Pero la vulgarización y manierismo de las transposiciones morales motivarán en el siglo XII la reivindicación de Ricardo de San Víctor del valor primero e irremplazable del sentido literal: hay que buscarlo siempre y no entregarse negligentemente a los principios fáciles, tanto el de un sentido simbólico en los textos literalmente ininteligibles, como el de una multiplicidad de sentidos como resultado de la oscuridad de la letra. La escuela de San Víctor intentará salvar no sólo el realismo de la historia, sino la verdad del simbolismo<sup>8</sup>.

San Ambrosio alimenta la misma corriente, pero con una densidad alegórica que viene de Orígenes: quizás no ha habido en la Iglesia un hombre que haya permanecido invisiblemente tan omnipresente como el alejandrino. Aquí, en el obispo de Milán, es la visión origenista la que dirige los métodos: la *lectio divina*, desde la colación monástica a la enseñanza escolar, y saturada del espíritu y del fuego del «hombre de acero» (como llamarán a Orígenes). Las obras de la exégesis literal de Antioquía son citadas con frecuencia por san Ambrosio, pero sin que se haya tomado conciencia de su línea original. De hecho, la aplicación al sentido histórico, en el contexto privilegiado del *Hexameron*, será recuperada por la tradición de los Capadocios (san Basilio). Más allá del prestigio agustiniano, y constituyendo un decisivo elemento equilibrador para el pensamiento occidental, Juan Escoto Eriúgena, difusor de Dionisio Areopagita, será el inspirador de la mentalidad simbólica medieval: «Creo que no hay ninguna cosa visible y corporal que no signifique alguna cosa incorporeal e inteligible» (*De divisione naturae* V, 3).

Entre el *signo* agustiniano y el *símbolo* dionisiano existe una distancia mucho mayor que la que sugeriría una -sólo en apariencia- parecida inspiración neoplatónica<sup>9</sup>. El primero está concebido en el ámbito de la psicología del conocimiento, como el instrumento de una experiencia espiritual que abraza todo el campo del lenguaje, así como los diversos modos figurados de expresión. El tema fundamental es el retorno a la interioridad (*De magistro*), donde el hombre, sujeto cognoscente, reencuentra la certeza de su propia existencia y descubre la presencia de Dios. Y, con todo, ¿no está orientada toda la obra de las *Confessiones* a llegar más allá de la psicología, a superarla? «*Deus interior intimo meo et superior summo meo*» (*Conf.* IV, 1, (1)). El individuo apto para interpretar la Escritura, no es un yo psicológico aislado, sino un miembro del Cuerpo total de la Iglesia viva (cf. *Enarr. in Psalmos* 140). Sin la fe, no

hay inteligencia de la Palabra, ni sentido espiritual de la historia santa, ni sacramento eficaz<sup>10</sup>.

En Dionisio, no es el sujeto creyente el que da su sentido a los signos, sino que previamente los elementos mismos, por naturaleza, son representaciones, «*analogías*». El símbolo es la expresión verdadera de la realidad; es más, por él esta realidad se cumple. La realización inmediata del misterio funda, por tanto, el objetivismo cultural. Para san Agustín, no hay sacramento sin «*verbo*» humano: «*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*», dice un axioma sacramental medieval, que, traducido en categorías aristotélicas, producirá el hilemorfismo escolástico universalmente aceptado. En el simbolismo dionisiano, en cambio, esta conceptualización no tiene lugar, poseído como está por la mistagogía: el símbolo, lugar de la iniciación, es irreductible al análisis, como el misterio que presencializa<sup>11</sup>.

Es que el símbolo dionisiano no es tanto una conquista como una acogida: es un acto de *condescendencia* del mismo amor y bondad de Dios, que otorga a los seres finitos, libre y gratuitamente, la capacidad de ser y a las inteligencias finitas la capacidad de conocerlo y amarlo<sup>12</sup>. Por eso, el retorno de la criatura a Dios, del que procede, surge de una interpretación del mundo como *acto* de la comunicación de Dios, nace como *resultado* de esta donación amorosa comunicativa. Las cosas no *emanan*, sino que *participan* de Dios. Y si el ser de Dios es darse, todos los seres participan de esa donación de sí entregándose: los símbolos son *entrega*, misterio cristiano del *amor encarnado hacia el hombre* (cf. *De div. nom.* 2, 2-3; 1,4). Por eso, el símbolo no es un ornamento accesorio al misterio, ni una pedagogía provisional: es el instrumento coesencial de su comunicación.

De ahí la tensión que padecen los símbolos entre: una purificación o desapropiación (*katharsis*) para manifestar su realidad sensible sin oscurecer su fuente divina; y el impulso constante a elevarse (*anagóge*) de esa realidad hacia la Luz inaccesible. Ascensión que tiene lugar no por la fuerza del espíritu que interpreta, sino por la fuerza de trampolín de las mismas cosas, en cuanto son símbolos de una realidad trascendente.

Surge entonces un principio hermenéutico para la interpretación de la Escritura. Pues, por un lado, podemos tomarnos la letra con seriedad; pero, a la vez, es un recipiente insuficiente para el contenido divino, y la mirada debe dirigirse a la purificación, a la iluminación y a la divinización que su contenido simbólico realiza en nosotros<sup>13</sup>. Se adivina ya cómo las exigencias de la *katharsis* y de la *anagóge* nos dan también una de las leyes fundamentales del simbolismo: hay que preferir los *símbolos desemejantes* a los *símbolos semejantes* (cf. *De coel. hier.* 2; 15, 8), pues estos últimos tienen el peligro de ligarnos demasiado a ellos mismos. Por el contrario, con los primeros, ásperos o viles, el esfuerzo anagógico aparece casi inevitable por su misma incapacidad de seducción. Aquí se hace patente la dialéctica del símbolo: lo inefable o arcano está indisolublemente ligado (*symplektai*) con lo que se puede nombrar, con lo manifiesto (cf. *Ep. IX*, 1); y, con todo, persiste una «*inadecuación perfecta*», tanto por lo que hace a los símbolos del cosmos como a los de la Biblia o de los sacramentos.

En la liturgia, empero, las imágenes mantienen una cierta adecuación y se atenúa un tanto esta dialéctica. Así como la definitiva imagen de Dios en el mundo, Jesucristo, no puede disolverse ni anularse nunca, así tampoco se pueden extrapolar espiritualmente las imágenes, dispuestas por Dios, de la Iglesia, de su jerarquía y de su liturgia. Por eso la Iglesia concreta nunca es para Dionisio, como lo es para san Agustín, una ocasión de distinguir entre la apariencia carnal de la institución y el núcleo espiritual del reino de Dios peregrinante. Si Dios está en todo y por encima de todo (teofanía), la

existencia y el conocimiento han de ser una fiesta y una *danza*, una constante *celebración* de la gloria, que domina todo y por encima de todo y se comunica, un *himno*, una *alabanza litúrgica* en torno al Invisible, centro del silencio y de la paz inaccesiblemente escondida (cf. *Ep. VIII*, 1; *De coel. hier.* 7, 4; *De div. nom.* 11, 1).

Estas dos grandes navegaciones del símbolo, agustiniana y dionisiana, convergen en el siglo XII en el sacramentalismo de Hugo de San Víctor, sensible a las categorías dionisianas y, a la vez, profundamente agustiniano. Ante la ambigüedad creciente de la práctica alegórica y frente a la seducción por la dialéctica y la difusión de la lógica aristotélica, Hugo reacciona con vigor en favor de la *historia* y del valor irreemplazable del sentido literal<sup>14</sup>; pero con una intuición paradójica. Las realidades históricas de la Escritura (*res*), y no sólo las palabras (*voces*), son significativas: la *alegoría*, el sentido alegórico, es la operación eminente por la cual estas realidades tipológicas son transferidas a su antitipo, pues ellas prefiguran el misterio; pero esa transferencia exige que primero la realidad histórica sea tratada según su primigenio valor.

Por tanto, lejos de comprometer el fundamento histórico de la fe, la alegoría lo asegura, pues, para Hugo, el sentido alegórico es el sentido dogmático radicado en la historia. Su objeto es descubrir los misterios de la Escritura (cf. *Didascalion* 6, 4), pasando del *signum* a la *res*, del símbolo o del *sacramentum* a la realidad misteriosa que significa. «*El símbolo es encuentro, unión de las formas sensibles a la manifestación de las realidades invisibles*»<sup>15</sup>. Y símbolos son acontecimientos y cosas, los tipos de las realidades espirituales que componen la economía de la salvación.

La teología simbólica que propone Hugo, por tanto, parte del método histórico y sigue las leyes de la exégesis de la Escritura según las categorías tradicionales: *historia*, *alegoría*, *tropología*, *anagogia*; categorías tradicionales, pero convertidas ahora en disciplinas distintas y coordinadas para la construcción de la teología, «*fabrica spiritualis*» (*Didascalion* 6, 4). En esta edificación, la Escritura debe aparecer en su *estructura* (*Didascalion* 6, 4; cf. San Jerónimo, *Ep.* 108, 26) para ser leída inteligentemente por medio de símbolos; pues la teología se «fabrica» por el método alegórico.

Su originalidad, por tanto, reside en el lugar dado a la tipología de las figuras para construir una teología orgánica: el simbolismo es el instrumento y ofrece las leyes. La historia bíblica, cuya significación es un elemento esencial, nutre por este simbolismo, a la teología, en la misma medida en que la teología es una elaboración del dato escriturístico (cf. *De sacramentis*, prol.).

Pero la propuesta de Hugo no va a tener éxito, y, como ya es patente en el Victorino, la fuerza de la imaginación asumirá gradualmente la mediación entre lo corporal y lo espiritual, entre el símbolo y la verdad. Pronto la intelectualización del simbolismo va a convertir a la tipología bíblica en mero soporte extrínseco de arabescos imaginativos. En esta perspectiva, se entiende la decisión de santo Tomás de Aquino de rechazar el sentido espiritual -y, por tanto, el alegorismo victorino- para la construcción de una teología con estatuto de ciencia, pues «*sólo del sentido literal se puede sacar argumento*»<sup>16</sup>, no de lo que se enuncia alegóricamente. Con todo, la interpretación literal de la Escritura deberá hacerse siempre «*según el espíritu*».

Sin duda en las Sumas más racionales permanecen grandes bloques de teología simbólica en los que santo Tomás practica la doble interpretación (cf. *S.Th.* I<sup>a</sup>-II, q. 102). Y no es posible comprender la teología tomista sin recrear la atmósfera profundamente bíblica y misteriosa, renovada por el contacto con los Padres griegos, en que nació. Sus comentarios bíblicos, en especial de los pasajes paulinos relativos al Misterio, y del

Evangelio de San Juan; algunos prólogos de sus grandes obras; y el influjo de las teologías griega (Orígenes, Dionisio, Máximo y Juan Damasceno) y latina (Agustín y Gregorio) acerca del conocimiento de Dios, dibujan una teología del misterio sustentada en el conocimiento sapiencial<sup>17</sup>.

Pero el ideal científico que se va imponiendo a causa de la recepción progresiva del universo aristotélico desde finales del siglo XII, reduce el valor y la eficacia del método simbólico como instrumento de la estructura teológica. Poco a poco la retórica y la poesía se distancian, y santo Tomás, siguiendo a san Alberto Magno, puede afirmar que «*proceder por similitudes y representaciones es propio de la poesía, que es la menor entre todas las doctrinas*»<sup>18</sup>; es más, la razón humana no entiende las expresiones poéticas porque están intrínsecamente faltas de verdad (S. Th. I-II, q. 101, a. 2, ad. 2). No se trata de una descalificación global como *modus poeticus*, sino de una descalificación del arte como *hacer* en contraste con la actividad intelectual y científica. El carácter poético de la Biblia, de difícil articulación con la sistematización racional, va a quedar relegado lentamente al ámbito de la interioridad y subjetividad, mientras se disocia la teología de la Escritura y de la vida espiritual. ¿Cómo sorprenderse de la fractura entre la mística y el dogma, de que la santidad y la doctrina no sepan encontrarse?<sup>19</sup> La decadencia del simbolismo va a ir ahondándose durante toda la baja edad media, aunque su modo de mirar e interpretar el mundo va a pervivir en las teologías franciscana<sup>20</sup> y monástica, y en el ámbito de la mística.

¿Cómo llegan estas líneas de fuerza al inicio de la edad moderna? De las dos corrientes del pensamiento simbólico esbozadas, agustiniana y dionisiana, prevaleció históricamente la primera: el mundo no es tanto la palpitación de una *presencia* como la huella de una *ausencia*, no nos entrega inmediatamente a Dios sino que nos invita a buscarle en otro sitio. Pero, en la nueva imagen antropocéntrica del mundo que se va gestando, ¿qué sucederá cuando el hombre deje de percibir claramente esas huellas, cuando las cosas dejen de evocar directamente a Dios y se ofrezcan como objeto de conocimiento científico? Muy pronto, esta *ausencia* va a ir de consuno cada vez más con una *pérdida*, la pérdida del mito de la evidencia o intuitividad de la *analogía entis* entre el hombre y Dios, entre el cuerpo y el espíritu, la naturaleza y la gracia, el saber y el creer.

La pérdida de la analogía va a estar en el centro de dos campos de fuerza espirituales en tensión, cuyo juego de contraste se advierte ya en Nicolás de Cusa, el hombre de la *coincidentia oppositorum*: la petición de ayuda a la antigüedad religiosa pagana para una nueva fundamentación en la tradición primitiva; y la logicización de la revelación en una teología especulativa, entendida como proceso discursivo<sup>21</sup>. La mediación antigua -dentro de la cual se sitúa la aportación de fray Andrés de Acitores-, históricamente hablando, estaba destinada a perder la batalla por combatir en terreno extraño. Pero el Cusano entregará también a la cultura renacentista de nuestro cisterciense una idea de importantes consecuencias para la simbólica: el sentido de la pluridimensionalidad de lo real<sup>22</sup>, de su perspectiva infinita, en virtud del cual todo se puede enfocar desde diferentes ángulos visuales, encontrando siempre fisonomías complementarias. En la *contracción* de cada cosa se manifiesta una *explicación* del ser *complicans*, pues cada fragmento revela la totalidad de los rostros del ser y se relaciona con todo por proporción, correspondencia y armonía (*De docta ignorantia* II, 12).

Sin embargo, ¿no será ya el simbolismo del Renacimiento de una inspiración demasiado mezclada para revivir la antigua exégesis de los Padres? El mismo neoplatonismo florentino, con marcada influencia de los libros herméticos y de la *Cábala*, recupera el

principio de la similitud, pero entendida ya como aquella *simpatía universal* que garantiza una metamorfosis continua, un deslizamiento de todas las cosas hacia cualquier otra. La analogía entre el mundo y Dios se convierte en la *identidad*<sup>23</sup> o confusión de ambos, al precio de conectar el mundo de los símbolos con la magia y el ocultismo y de confrontarlo al mundo del logos y de la razón crítica y técnica. Cuando Acitores sitúe el simbolismo dentro del ámbito de la teología sobrenatural, en oposición a toda teología natural que busque conocer a Dios ascendiendo a través de las cosas creadas, no lo hará por una especial sintonía con la crítica protestante a esta última como idolátrica; sino porque vive la ambivalencia de respirar esta confrontación entre el símbolo y la *ratio* y, a la vez, de buscar una razón simbólica que trace un puente entre ambos. Para él, el modo de respetar la realidad sensible y no perder el sentido de lo concreto, es precisamente dejando que el conocimiento de Dios se derrame sobre el mundo, fecunde todas las cosas y les dé su sentido: «*todas las cosas del universo, de la naturaleza y del espíritu, como un libro abierto, te enseñan a Dios y su ciencia*» (*Theologia symbolica* (=TS), princ. 1, n. 17).

## 2. LA “TEOLOGÍA SIMBÓLICA” DE FRAY ANDRÉS DE ACÍTORES<sup>24</sup>

### 2.1. Ambiente vital e intelectual

Las noticias sobre Andrés de Acitores son escasas y breves. Por R. Muñoz<sup>25</sup>, que sigue a B. de Montalvo<sup>26</sup>, sabemos que era natural de Palenzuela (Palencia), diócesis de Burgos, y que era hijo del monasterio cisterciense de Santa María de Valdeiglesias (Madrid). C. Henríquez<sup>27</sup> ya menciona esta segunda referencia, y el mismo Acitores, en la dedicatoria de su *TS* al canónigo de la iglesia toledana Gabriel Pacheco, confirma esta mención al hablar de «*Vallem Ecclesiarum nostram*». Con todo ya la portada de la obra habla del autor como «*Palantiolanum, Vallis Ecclesiarum Cisterciensem Monachum Sacrae Theologiae professorem*». Sin embargo, ninguno de ellos da la fecha de ingreso de nuestro autor en el cenobio castellano, ni el Tumbo de Valdeiglesias<sup>28</sup>, sorprendentemente, cita su nombre.

Henríquez, el autor que más datos ofrece sobre Acitores, anota que fue destinado a formarse en los colegios de la Orden. Es probable que estudiara en los colegios de la Congregación de Castilla de San Bernardo de Alcalá de Henares y en el de Nuestra Señora de Loreto, en Salamanca; y tampoco puede descartarse que pasara por las Universidades de ambas localidades, donde se graduaron y enseñaron algunos cistercienses insignes en la segunda mitad del s. XVI. Invita a pensarlo no sólo su reconocido talento poético<sup>29</sup>, filosófico<sup>30</sup>, teológico<sup>31</sup> y escriturístico<sup>32</sup>; sino también el tono con que habla de algunos de sus maestros: fray Marcos de Villalba («*virum sanctae memoriae ..., de quo mira eaque verissima narrare possem*»)<sup>33</sup>, fray Ignacio Fermín de Ibero («*doctissimus magister meus ..., in Academia Complutensi publicus qui fuit theologiae sacrae professor*»)<sup>34</sup>, fray Luis Bernaldo de Quirós («*eruditione praeditum ... Dominae nostrae Lauretanae Salmanticensis Abbatem meritissimum*», a quien Acitores entregó un borrador del texto de la *Theologia symbolica* para su corrección)<sup>35</sup>.

A finales del s. XVI, en medio del ambiente contrarreformista de la escolástica barroca, Acitores y otros cistercienses de la generación inmediatamente posterior (como Pedro de Lorca, Lorenzo de Zamora, Angel Manrique o Joseph García) reciben una formación que ya no es medieval. Por un lado, una teología (*positiva* y de talante bíblico

frente al conceptismo de la *especulativa*, todavía dominante) marcada por el humanismo, más sensible hacia la historia y la crítica literaria de las fuentes, y con una nueva sensibilidad moral; por otro, o mejor, al mismo tiempo y *desde* el mismo lado, una configuración de la vida monástica en transformación, no sin tensiones con la especificidad cristiana: modificación de la *lectio divina* tradicional (la memoria oral es sustituida por el libro impreso, interiorizándose la meditación), apertura a las lecturas profanas, distinta celebración del Oficio (para el canto, en vez de memorizar el repertorio antiguo, basta aprender a leer la música y combinar la memoria con el solfeo), acceso a unos conocimientos más numerosos y dispersos en las nuevas bibliotecas de los colegios, nueva forma de trabajar, un modo de vivir más solitario e intelectualmente abierto hacia un mundo más amplio<sup>36</sup>. ¿Cómo mantener en los inicios de la exégesis moderna la filología al servicio de la contemplación?, ¿cómo recuperar el *frui* de la teología patristico-medieval, de la teología monástica, como acto central de la teología como ciencia?

Henríquez también nos informa de que Acitores fue enviado al monasterio gallego de San Clodio (Orense)<sup>37</sup>. Aunque no nos da la fecha, es probable que su traslado tuviera lugar hacia 1590: en el Capítulo general de la Congregación de Castilla de ese año, San Clodio fue destinado a colegio regional de filosofía y, dada la formación filosófica de Acitores, es posible que se le enviara como catedrático de filosofía<sup>38</sup>.

Pocos años después, en 1597, apareció publicado en Salamanca el volumen de la *TS. Y «circa 1599»*, en el mismo San Clodio, «*spiritum reddidit Creatori*»<sup>39</sup>.

El último cuarto del s. XVI va a ver la tensión entre los escolásticos rígidos (León de Castro y algunos de los dominicos salmantinos de San Esteban), fieles a la tradición medieval de los sentidos de la Escritura, y los hebraístas, llamados judaizantes (como fray Luis de León, Martínez Cantalapiedra -autor de la metodología bíblica más acabada- o Arias Montano -director responsable de la *Políglota Regia*-, discípulos de fray Cipriano de la Huerga), con los procesos inquisitoriales contra estos últimos. El paso de Carlos V a Felipe II y el cambio de la sociedad española respecto al protestantismo, había ido acompañado por la adopción por parte del tomismo de Salamanca de un tono más severo y polémico, menos atento a la Biblia y al humanismo, y con un acento más especulativo y metafísico. Es sintomático que las primeras metafísicas sistemáticas en la España del s. XVI aparezcan en el breve espacio de diez años: Diego Mas (1587), Francisco Suárez y Diego de Zúñiga (1597)<sup>40</sup>.

Este resurgir metafísico -en un contexto económico de crisis- va de la mano con un renacer del simbolismo en la mística y en el arte. Pero se trata de un simbolismo que se apoya en un trasfondo metafísico distinto del académico. Mientras la metafísica eclesialógica lógico-conceptualista perdía el sentido de la gloria de Dios y de la creación, este mismo *sensorium* ha ido pasando -por encima de teólogos y filósofos- a los poetas, artistas y científicos. Frente a la univocidad y la indiferencia del ser en la metafísica suareciana, en la belleza que el Greco desvela se encuentra en el primer plano una renuncia y una conversión. Es que sabe que el objeto cristianamente adecuado del arte es precisamente lo no-estético: la falta de vistosidad, el escándalo de la pasión, la gloria de la cruz. Como en san Juan de la Cruz (y, en menor medida, en los franciscanos Laredo y Osuna, que heredan el simbolismo de Ramon Llull), el Greco muestra que al hombre sólo puede llegarse a través de la noche de la fe. ¡Qué contraste entre la atmósfera de las diversas versiones que pinta el Greco sobre el tema de la *Expulsión de los Mercaderes*, y el nuevo universo simbólico que se abre en el naciente capitalismo, tan bien descrito por Shakespeare en *El Mercader de Venecia* (1598)!



## 2.2. Plan y estructura de la obra

La gestación y elaboración de la *TS* parece haber sido lenta y laboriosa. El privilegio de impresión por diez años concedido por el rey Felipe II, de 7 de junio de 1597, ya observa que Acitores «había puesto mucho trabajo y gastado mucho tiempo» en este libro. De hecho, se trata del «*Primus Tomus*» -como dice la portada- de una obra mucho más ambiciosa. Como observa el autor, «*toda la obra de la Teología Simbólica, que dividimos en varios Tomos, de los cuales éste es el primero...*» (*TS*, prol. 6, n. 67). Con toda probabilidad, pues, debe corresponder al primero de los siete volúmenes en ms. que, con el título de *Theologia symbolica*, quedaron sin publicar por su inesperada muerte, «*quos tamen morte praeventus publicare non potuit*», como anota Henríquez<sup>41</sup>. Su composición y redacción debió efectuarse durante su estancia en San Clodio, donde «*perseveró entregado a santos y piadosos ejercicios, produciendo un notable acervo de obras eruditas*»<sup>42</sup>, en los últimos años de su vida; sin embargo, la dedicatoria inicial de Acitores, fechada en Salamanca en 1596, sólo cita el monasterio de Valdeiglesias como lugar de realización. La *Censura* de la obra es de 1594, y la *Approbatio*, de 1595, pero tampoco añaden nuevas pistas sobre la redacción.

Este único volumen publicado de la *TS* debió tener una notable difusión en el ámbito cisterciense de la Congregación de Castilla, pues una biblioteca ordinaria de tono medio como la del monasterio de Valdediós (Asturias), conservaba aún en 1821 al menos cuatro ejemplares de la obra<sup>43</sup>. La obra de Acitores está escrita en latín. Todavía en la segunda mitad del s. XVI permanece el latín como lengua de la ciencia y de la cultura, mientras el misticismo y el erasmismo favorecían el desarrollo del romance y potenciaban el uso de la metáfora. De hecho, la falta de un vocabulario filosófico propio en castellano en los inicios de la edad moderna estimulará la capacidad hispánica para la metáfora, a través de símbolos, decires, cantares y obras literarias. De ahí, el recurso continuado de Acitores a los dichos castellanos intercalados en su texto. Pero su latín es todavía fundamentalmente clasicista, con muy pocos atisbos de manierismo, y predomina en su texto el criterio retórico de que hay que adornar el discurso: el *ornatus* (Quintiliano) seguirá siendo la suprema aspiración de los que escriben, prácticamente hasta el s. XVIII.

En el *prolegomenon* 6 de la misma, Acitores sintetiza los criterios de distribución de los símbolos y la estructura del texto. Su *TS* se divide «*en algunos Principios (Isagoges) y Décadas; y para mayor claridad y por amor de la luz, hemos repartido las Isagoges en Principios y las Décadas en Símbolos*» (*TS*, prol. 6, n. 67). Pero antes Acitores inicia el texto con 7 *prolegomena* de especial interés, en los que define su noción de ciencia y su concepción de la teología simbólica, y donde esboza los presupuestos, métodos y finalidades de la obra. El número de prólogos -7- no parece arbitrario: sin duda, quiere dar un sentido de totalidad, así como de comunión nupcial (*TS*, Decad. 7, Symb. 8).

Sólo a continuación coloca la Introducción o *Isagoges*, dividida en 52 *Principia*. Se adivinan fácilmente aquí tres grupos de principios. El primero (*Principia* 1-19) sitúa la «*sabiduría simbólica*» en el contexto de la teología positiva, enmarca los símbolos dentro del esquema clásico de los cuatro sentidos de la Escritura, y analiza en detalle con sensibilidad retórica (fray Luis de Granada, *Rethorica ecclesiastica sive de ratione concionandi libri sex*, de 1576) las figuras, tropos y nombres divinos («*ornatos de oración*», *TS*, princ. 11-12). El segundo (*Principia* 20-49) estudia los símbolos y reglas de interpretación más importantes de cada uno de los libros del Antiguo y del Nuevo

Testamento, buscando con frecuencia la concordia entre ambos a través de las prefiguraciones de Cristo y de la Iglesia. El tercero (*Principia* 50-52), en fin, reflexiona sobre la ambivalencia de los símbolos, trata de la razón por la que son usados con tanta frecuencia en la Escritura y considera los sacramentos o misterios de la Iglesia.

Una vez dados los *Principios*, es cuando Acitores inicia propiamente su exposición de las *Décadas* que componen la teología simbólica. Significativamente, cada una de las 10 *Décadas* se divide en 10 símbolos, de manera que resultan un total de 100 símbolos. Las *Décadas* o grupos de símbolos están distribuidas temáticamente, de forma que cada una de ellas considera, desde diversos ángulos, alguna o algunas figuras o metáforas bíblicas: el sol, la luz, las estrellas, la luna, la casa, el fuego, los números, las piedras, la bendición, las flores, los nombres. «*Pero la distinción en Décadas no está hecha sin una razón simbólica*» (TS, prol. 6, n. 69): las *Décadas* son «*símbolos de universalidad y de perfección*», unos símbolos «*nada oscuros*». Pues iluminan de forma «*exacta*» el «*universo de los misterios*» del sentido literal de las Escrituras y encaminan por la vía de la perfección. Todo «*el trabajo de los tomos se divide así en Décadas*» y Acitores confía ofrecer al final de la obra una «*llave de oro de la teología simbólica*» que aclare «*las dificultades más graves del significado de las palabras y de las cosas*» en «*dos tomos*» (TS, prol. 6, n. 70), probable referencia al ms. *Clavis aurea Sacrae Scripturae* que cita Muñiz, y que posiblemente estaría pensada como coronación de la TS.

Finalmente, y tal como señala la portada de la obra, este *Primus Tomus* termina con «*tres Indices: el primero de Autores, el segundo de Símbolos y Décadas, y el tercero de lugares comunes de la Sagrada Escritura*», en orden alfabético.

### 2.3. Propósito, delimitación y método

En el *Prolegomenon* 3 de la TS, Acitores expresa con claridad el motivo inmediato de su trabajo. Su intención es explicar la Sagrada Escritura a partir de los símbolos, jeroglíficos, emblemas y alegorías que contiene; pero con una diferencia sustancial respecto a la mayor parte de los comentarios bíblicos de los ss. XV-XVI. Al hacer un breve repaso de los mismos, observa la dificultad de encontrar en ellos la misma y simultánea sensibilidad por dar a conocer el sentido literal que por iluminar los símbolos divinos a través del sentido místico. Ambas reducciones le parecen sospechosas de falsear los textos, aunque su acento crítico va a dirigirse preferentemente contra aquel alegorismo que silencia el sentido literal: «*Sin duda yo consideraría este trabajo mío enteramente inútil, si así como aquéllos [se refiere tanto a los escritores antiguos (Clemente de Alejandría, Agustín, Dionisio) como a los modernos: Gilberto Genebrard (1537-1597), Santos Pagnini (1470-1541), Lloret (†1571), Juan Fernández (1538-1595), Antonio Ricciardo (ca. 1520-1610), Ludovico Ariosto (1474-1533)] han expresado tan felizmente las alegorías en sus escritos, del mismo modo también nos hubieran dado a conocer con igual celo y con idéntico afán los sentidos literales, ocultos bajo velos divinos*» (TS, prol. 3, n. 34). Sin embargo, buena parte de la originalidad de Acitores radica en su capacidad de religar la realidad histórica con el sentido del misterio, y de ahí que también recuerde al sentido literal su tentación de exclusivismo, no sin ironía erasmiana: «*Pagnini publicó una "Introducción" en verdad extremadamente útil para entender los sentidos literales. Ojalá también los símbolos nos los hubiera dejado claros*» (TS, prol. 3, n. 34)<sup>41</sup>.

El propósito de Acitores en la *TS* se sitúa en el centro de esta tensión entre la *historia* y el *espíritu*: la intuición de que un simbolismo simplificado y más sobrio, puede recibir una fuerza nueva, gracias a una compenetración más estrecha con la historia. De modo semejante al sacramentalismo de Hugo de San Víctor -y al entrelazamiento dionisiano entre lo *arcano* y lo *manifiesto*-, Acitores intenta hacer una lectura del simbolismo escriturístico a la vez más científica y más espiritual. La exégesis cristiana no es simple aplicación de la filología ordinaria al caso de la Biblia, ni edificación piadosa llena de imaginación y vacía de Escritura; sino filología al servicio de la contemplación de la Iglesia entera. De ahí que el esfuerzo de Acitores consista, por una parte, en recoger los resultados de la incipiente crítica exegética de la segunda mitad del s. XVI para alimentar la inteligencia espiritual de la Escritura<sup>45</sup> y articular un lenguaje místico para el conocimiento de Dios<sup>46</sup>; y, por otra, en presentar este *sensorium* del que hablábamos más arriba, como aquel sentido estético sobrenatural que otorga el Espíritu Santo y que permite al creyente percibir e interpretar las formas y relaciones de la Palabra revelada (*TS*, prol. 4).

Este propósito suscita, y a la vez se apoya en, una determinada concepción de la teología simbólica. Se trata de una «*ciencia*» (*TS*, prol. 2, n. 15) del «*conocimiento de Dios*» (*TS*, prol. 3, n. 39-40), que «*está debajo de la Teología como la música está debajo de la aritmética, y como el arte pictórico lo está de la perspectiva*» (*TS*, prol. 2, n. 15). El «*conocedor de la divinidad*» que domina el «*lenguaje místico*» es aquel que «*se ocupa de los arcanos misterios de Dios*» (*TS*, prol. 3, n. 40). Pero acercarse a Dios es acercarse a sus «*obras admirables de la creación, de su providencia, de su redención, de su justificación y de su glorificación*» (*TS*, prol. 2, n. 14), ya que «*todas las cosas del universo, de la naturaleza y del espíritu, como un libro abierto, nos manifiestan a Dios y su ciencia*» (*TS*, princ. 1, n. 17).

Esta disciplina pide una mirada espiritual en el teólogo para ser ejercida, pues «*Dios es espíritu*» (*TS*, prol. 4, n. 48) y sólo lo podemos contemplar con los sentidos espirituales. Es que para Acitores, como para toda la teología patrístico-medieval y monástica, hay una unidad entre el saber y la vida, entre la intelección y la mística, entre el dogma y la espiritualidad. «*Si no creéis no entenderéis*» (*TS*, prol. 4, n. 48, cf. Is 7, 9). Es una «*ciencia que se revela a la fe y que surge de la fruición del coloquio con Dios*»: «*la oración hace a los hombres conocedores de la divinidad*» (*TS*, prol. 4, n. 50). Por eso «*si eres teólogo, oras verdaderamente, y si en verdad rezas, eres verdaderamente teólogo*» (*TS*, prol. 4, n. 50). De ahí también la dimensión moral de la teología simbólica, pues ésta no sólo «*ilumina el sentido literal de la Escritura*», sino que «*encamina por la vía de la perfección*» (*TS*, prol. 6, n. 69) y «*configura las costumbres*» (*TS*, prol. 7, n. 73).

Este valor ético del pensamiento simbólico es inseparable de su valor plástico. Los símbolos, que «*propriadamente como tales son aquellas notas que nos descubren el significado de los misterios arcanos y ocultos*» (*TS*, prol. 2, n. 26), «*se entregan en un orden y estilo*» (*TS*, prol. 5, n. 51) capaz de «*deleitar*» (*TS*, prol. 5, n. 52). Se trata de «*un orden armónico, concorde y musical, un diálogo de contrapuntos, un arte de acoplar con agradable atemperamiento*» (*TS*, prol. 5, n. 53). La «*doctrina simbólica*» se articula como una «*composición musical*» (*TS*, prol. 5, n. 54) «*bella y útil*» (*TS*, prol. 5, n. 61; prol. 7, n. 71-72) para poder expresar adecuadamente la «*pulchritudo*», «*dispositio*», «*consonantia*» y «*cadentia*» de las cosas (*TS*, prol. 5, n. 55). Pues «*el universo, en efecto, es muy bello y armónico, donde las cosas más diversas crecen juntas recta-*

mente» (TS, prol. 5, n. 59). Es la unidad, todavía medieval, de *pulchrum* y *utile*, corolario de la ecuación *pulchrum* y *bonum*.

Frente a la Escolástica, que desarrolla «una teología más especulativa que práctica», «la teología positiva (también “in via” como la escolástica) expone la Sagrada Escritura»: es teología bíblica. «Dentro de ésta (la positiva), aunque con un velo místico, se sitúa la teología simbólica» (TS, princ. 1, n. 21). Desde el punto de vista de las cosas u objetos (*ex ente*), sin embargo, la Teología puede dividirse en *natural* y *sobrenatural*. La primera, «subordinada a la metafísica», «procede por principios naturales»: como propone «Ramón de Sibiuda», «de las cosas creadas saca argumentos para subir a los misterios excelsos» (TS, princ. 1, n. 22). La segunda, la sobrenatural, se corresponde con la teología simbólica. «Más que una ciencia, es una sabiduría», pues mientras el talante (pseudo)-científico busca el «conocimiento de las cosas temporales» y «conoce a Dios a través de las cosas creadas», la sabiduría prefiere «la contemplación de las cosas eternas» y «conoce las cosas creadas por razones divinas» (TS, princ. 1, n. 23-24). Por eso a la teología simbólica se la puede llamar HERMATHENA, pues «es una ciencia eminente que trata por razones divinas de las cosas creadas, de modo propio, explicando las sagradas letras o escrituras, en una interpretación de altísima sabiduría» (TS, princ. 1, n. 25).

Con todo, esta predilección por la teología simbólica no debe ocultar que su despliegue reclama la presencia del resto de teologías o métodos teológicos dionisianos (aquí a través de Gerson): la afirmativa, la negativa y, sobre todo, la mística (TS, princ. 1, n. 1ss.). El conocimiento simbólico apunta siempre al conocimiento místico, en un itinerario del símbolo al éxtasis con la mirada fija en la paradoja de la Cruz, «signo del triunfo de Cristo»: «Para el sentido espiritual, la fortaleza divina se manifiesta en su forma más oculta en la muerte de Dios en la cruz; aunque el sol y la luna se entenebrecieran, las piedras y las rocas clamaban: JESUS es Dios» (TS, princ. 1, n. 6). Se trata de un «conocimiento verdaderamente afectivo de Dios» que, a través de la transformación, unión y exultación, se dirige a aquella «contemplación que sufre el éxtasis en el amor de Dios» (TS, princ. 1, n. 9); es un «conocimiento experimental del dulcísimo amor», «en el que la cima suprema del alma, potencia racional afectiva, se une (“copulatur”) al mismo amor de Dios» (TS, princ. 1, n. 10). La doctrina mística «no se edifica con discursos científicos que se aprenden de memoria en la Academia, sino en la escuela del amor divino» (TS, princ. 1, n. 11). En esta *schola caritatis*, de claro sabor monástico, el verdadero amante se dice que casi está fuera de sí (en un juego de palabras: *amantem-amentem*, TS, princ. 1, n. 12), en un «*excessus amoris*» paulino: «*excessus est amoris*» (TS, princ. 1, n. 13).

Se adivina, a través de estos breves trazos de la TS, el juego que en ella tiene lugar entre el método de exposición y el método de investigación. La contemplación de la revelación histórica a través de la palabra de la Sagrada Escritura en la que se embarca Acitores, exige una «razón metódica» (TS, prol. 5, título) acomodada a la realidad, adaptada al objeto que estudia, la Palabra de Dios. Y si en ésta no hay ningún aspecto puramente humano, histórico ni filológico que pueda aislarse de lo divino (ni, por consiguiente, de lo dogmático), la «ciencia eminente» (Hermenéutica) que busca Acitores no puede distanciarse de la actitud contemplativa, sino que debe dejarse atravesar por la decisión de la fe, tanto en la investigación como en la exposición.

La razón contemplativa que de ahí se deriva, explica su estética musical en la exposición o entrega de los símbolos: sólo una «razón simbólica» (TS, prol. 6, n. 69) puede religar polifónicamente los contrapuntos, variaciones y ritmos de la melodía de fondo

de la Escritura. Pero su modo de «argumentar» también va a ser configurada por esta estética teológica; pues los símbolos no sólo «aportan una gran ayuda para la inteligencia de los lugares difíciles de las páginas sagradas y para su interpretación», sino que también, «frente a las disputas escolásticas y los heréticos de nuestro tiempo, ofrecen eficaces argumentos» (TS, prol. 7, n. 73). Sin duda, observa Acitores citando al Dionisio Cartujano, «la teología simbólica que procede por semejanzas no es argumentativa» (TS, prol. 7, n. 76). Pero en ese caso «se habla de una teología simbólica que sigue sólo alegorías de la historia y que suele escrutar únicamente el sentido místico y espiritual» (TS, prol. 7, n. 77).

En cambio, la ciencia que propone Acitores va por otros derroteros. Para él la teología simbólica «abraza el sentido literal-metafórico» (de nuevo se adivina detrás la presencia de santo Tomás: «sólo del sentido literal se puede sacar argumento», v. nota 16), busca las metáforas del sentido literal, el cual adquiere por tanto un campo más dilatado de posibilidades y permite el acceso a la argumentación. Por una parte, entender el sentido literal de la Escritura exige adentrarse por la inteligencia espiritual de la misma (TS, princ. 13, n. 37). Pero, por otra, el sentido místico debe fundamentarse en un sólido y veraz sentido literal, el cual «es el primero que quiere significar el Espíritu Santo a través de los vocablos» (TS, princ. 5, n. 92). Por tanto «si el sentido espiritual de la Sagrada Escritura no se añade sino que consta expresamente, entonces también puede procederse eficazmente con argumentos» (TS, prol. 7, n. 77). ¿No posee la figura del Siervo de Yahveh (Isaías) un poder argumentativo sorprendente? (TS, princ. 3, n. 62). «Como la poesía de Virgilio», la Sagrada Escritura tiene una significación figurada-metafórica, parecida a la levadura que hace fermentar la masa (TS, princ. 4, n. 70ss.). El «Mistagógico» (y así se define Acitores), el que está iniciado en los misterios y en los símbolos, inicia a los que vienen a su encuentro con las prefiguraciones de Cristo en los textos bíblicos, descubriéndoles en el cordero pascual o en el chivo expiatorio el símbolo de Cristo ofrecido en la cruz (TS, princ. 6, n. 10-11). La pregunta decisiva será -por ejemplo, ante el cordero pascual que el Señor manda inmolarse al pueblo de Israel a la salida de Egipto-: «¿Qué simboliza literalmente?». Y la respuesta deberá jugar siempre con la tensión entre el espíritu y la historia: «El Espíritu Santo nos enseña que el cordero significa Cristo, pero esto sin duda alegóricamente, pues es en verdad la historia la que tiene que decirnos lo que significa» (TS, princ. 22, n. 66). En definitiva, si «no hay ningún elemento de la naturaleza que no pueda ser tomado como símbolo» (Cicerón), la TS intentará, como la música con los sonidos, poner un «orden, sistematizar todo este universo simbólico» (TS, princ. 8, n. 34-36), describiendo los principales símbolos y figuras en los diversos capítulos de su obra (TS, princ. 14, n. 79, sobre el «método simbólico» agustiniano).

## 2.4. Fuentes

La tradición bíblica da a Acitores el sentido de lo concreto y de lo particular. Frente al dualismo cartesiano, que pronto rechazará el simbolismo como minoría de edad<sup>47</sup>, Acitores juega con una concepción dinámica de la realidad toda. Para el pensamiento hebreo, lo sensible participa de lo inteligible por creación, de modo que cuanto más reales y sensibles son las cosas, más significan, más llenas de sentido aparecen y más capaces se nos presentan de devenir parábola e imagen. De ahí, paradójicamente, que para Acitores la simbólica bíblica sea universal, no por abstracta, sino precisamente porque es particular y concreta.

El amor por lo sensible es amor por el texto bíblico. Por eso la exigencia filológica no es para Acitores accidental ni externa, sino constitutiva a su anhelo de hallar el sentido religioso de los textos antiguos. Acostumbra a partir del texto latino de la Vulgata y, si la versión de san Jerónimo ha resbalado sobre el verdadero sentido, lo contrasta con el texto hebreo, buscando a la vez analogías entre los hebraísmos y los «hispanismos»: numerosas citas y refranes castellanos recorren sus páginas. Tiene delante también la Septuaginta, aunque sólo transcribe términos aislados, tanto del griego como del caldeo, en grafía latina. Pero continuamente acude a los comentarios bíblicos y teológicos más usuales de su tiempo, transcribiendo numerosos fragmentos: la *Isagoge* y el *Liber Interpretationis* (1528), de Santos Pagnini, así como su traducción de la Biblia directamente de los originales, *Veteris et Novi Testamenti nova translatio* (1527); el *Lexicon (Vocabularium) Theologicum* (1508), de Juan de Altenstaig, muy reed. y leído en la segunda mitad del s. XVI; la *Bibliotheca Sancta* (1566), de Sixto de Siena; la *Oeconomia bibliorum seu Partitionum Theologicarum* (1568), de Gregorio Eder; el *Breviarium Bibliorum* (1319), del franciscano Pedro Auriol; los comentarios bíblicos (*Nahum, Iob*), de Cipriano de la Huerga; las *Hypotyposesis* (1582), de Martínez Cantalapiedra, en especial el l. II, 31-84, que contiene su *theologia symbolica et allegorica*; los comentarios a los profetas menores (1587), de Francisco de Ribera; el *De Arcano Sermone* y, en menor grado, el *De actione*, ambos de Arias Montano, publicados en el v. VIII de la Biblia Regia (1572); el *Apologeticus* (1585), de León de Castro; la *Concordantia* de los Evangelios, del lovaniense Cornelio Jansenio, el «arzo-bispo de Gante», y su comentario al libro de los salmos (1569); el *Prologus secundus in Postillam Bibliae*, de Nicolás de Lira (ed. de 1534); y las *Institutionum Evangelicarum libri VIII* (1579), de Pedro García de Galarza, el «Bellanensis», catedrático de Artes en Salamanca y obispo de Coria (Cáceres).

En cuanto a los textos bíblicos citados y comentados por Acitores, hay un ligero predominio, por lo que se refiere al AT, de los salmos y de los libros sapienciales (la “sabiduría de la vida” de los proverbios morales del humanismo de Salomón) sobre el Génesis; entre los profetas, destacan Isaías y, en menor medida, Ezequiel. Para el NT, sobresalen las cartas paulinas y el Apocalipsis. Pero la interpenetración de los textos es constante, pues dos grandes temas los atraviesan, a menudo de forma implícita: la *concordia* entre los testamentos, y la *prefiguración* de Cristo en el ámbito veterotestamentario.

La antigüedad clásica tiene una presencia densa de autores y de fragmentos transcritos (aunque siempre en su versión latina). Sin duda Platón disfruta de la primacía: él es el «Moisés ático» (*TS*, princ. 2, n. 48ss., en cita de Numenio de Apamea), pues recogió de los egipcios los símbolos que, procedentes del mundo hebreo, Moisés había recibido del mismo Dios, y que habían llegado al país del Nilo a través de los Caldeos. Dominan sus Diálogos mayores (la *República* y las *Leyes*) y el *Timeo*, leídos con un afán armonizador con el cristianismo, pues «la doctrina de Moisés de la complacencia divina concuerda unánimemente con la de Platón del conocimiento divino» (*TS*, princ. 2, n. 52). Aristóteles (en especial, su *Metafísica* y su *Física*, pero también su *Política*, la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco*) aparece siempre bajo el ideal humanista de su conciliación con Platón: es el Aristóteles *platónico* transmitido por Boecio (de quien se transcriben numerosos versos del *De consolazione philosophia*). De los presocráticos, prevalece Pitágoras (a menudo citado como los *pitagóricos*), en unidad doctrinal con Platón, con los símbolos numéricos y la idea de armonía como temas recurrentes. Pero el sonido de fondo lo dan, en pocas pero bien escogidas referencias, Homero («*divinus*»)

y Eurípides; mientras la poesía simbólica de Virgilio («el Poeta») es casi la única profana capaz de sintonizar con el sentido figurado-metafórico de la Sagrada Escritura. La estética musical se alimenta de numerosas notas de Píndaro, Estrabón, Plutarco y Frinis (éste último, no citado con demasiado acierto); pero la atmósfera es agustiniana («ordine») y las citas decisivas son de san Bernardo (de las *Sententiae*). Como Vives y el Brocense, Acitores prefiere el estoicismo de las obras de Séneca y Plutarco a los compendios morales escolásticos; por lo que es frecuente encontrar en su texto referencias a las colecciones de proverbios y de emblemas, muy populares en su tiempo, que propagaban las sentencias de Séneca: las *Emblemata* (1531), de Alciato, y los *Emblemas morales* (1589), de Juan de Orozco Covarrubias. Epicuro, en cambio, al igual que Lucrecio (y a pesar de la buena acogida que reciben Horacio y Ovidio), no es considerado compatible con la doctrina cristiana por su rechazo a la inmortalidad del alma y su visión hedonista de la vida. Como en el ámbito bíblico, también en la interpretación filológica de muchos pasajes de los escritores antiguos acude Acitores a colecciones y comentarios como los *Antiquarum lectionum libri XVI* (1516; ¿o quizás la ed. de 1550?), de Luis Ricchieri («*Coelius Rhodiginus*»); o bucea en los estudios mitológicos y bíblicos de Alonso de Madrigal (1399?-1455), *el Tostado* («*Abulense*»), crítico con las interpretaciones poéticas fáciles y sensible al sentido literal de los textos.

Las cartas del papa Clemente de Roma y de Ignacio de Antioquía son leídas buscando algunas de sus referencias simbólicas (estrellas, magos, luz, ...), al igual que en las reflexiones de Justino y de Ireneo (con una cita del cual termina el volumen). Pero la hermenéutica simbólica de san Agustín (*De doctrina christiana*) es la que tiene el papel central en la obra de Acitores. El Areopagita (*De divinis nominibus* y *Theologia mystica*) surge siempre apuntando al centro, pero fugaz y esporádico. El Dionisio da a Acitores el equilibrio entre teología mística y teología simbólica: sólo en lo que tiene forma resplandece lo sin-forma, sólo en la palabra brilla lo que está más allá de la palabra, sólo en la *taxis* del orden jerárquico del mundo y de la Iglesia centellea el misterio que, creando todos los órdenes, los trasciende. Sin duda la música dominante del cisterciense es agustiniana, no sólo por la cantidad de textos citados del obispo de Hipona, sino por adoptar su mirada: frente al Universo la mirada agustiniana queda impresionada no tanto por la presencia palpitante del Dios comunicado desde dentro a los seres, sino por las huellas que como creador dejó en la obra de sus manos. Los dominantes en la *TS* no son las imágenes de la fuente o de la luz ni la fuerza de la naturaleza, sino el relato de la creación y la decisión de la historia. Pero el Dionisio (y el Plotino de Porfirio) permite a Acitores mantener, ni que sea momentáneamente, el sentido de la gloria y su concepción metafísica del símbolo como *entrega* y amor.

Junto a san Agustín, aunque ya con menos fuerza y a su vera, los latinos Hilario, Jerónimo, Ambrosio, Gregorio Magno, Isidoro y, más allá, Beda el Venerable. Entre los griegos, sobresale la autoridad concedida a san Basilio y san Atanasio, y la capacidad del Nacienceno de aunar la exigencia científica y espiritual: «*Duo sunt invicta: Deus et Angelus, et tertium Philosophia*» (*TS*, prol. 7, n. 75). Del Damasceno y del Crisóstomo se transcriben y anotan numerosos ejemplos. Entre los alejandrinos, destaca sobre todos Cirilo, aunque la mayor sintonía es con Clemente. De Eusebio de Cesarea (*Historia Ecclesiastica*) se recogen múltiples datos. Pero Orígenes, de modo parecido a Erasmo, recibe a cada paso las críticas tradicionales dirigidas más contra el sistema esclerotizado de sus seguidores que contra sus propias intuiciones. Ambos, empero, Orígenes y Erasmo (*Ratio verae theologiae* y la *philosophia Christi*), a medida que avanza el texto, se hacen cada vez más presentes como poderosas corrientes subterrá-

neas: en ellos, la belleza del misterio que se revela en la palabra, supone una estética (contemplativa sin dejar de ser literaria y filológica) que el teólogo, exegeta y predicador, tiene que percibir y transmitir. La *pietas* exige la *eruditio*, y la *doctrina*, una *disciplina*. Ellos colaboran no poco en dotar a Acitores de una lógica, más de orden espiritual que abstracta y conceptual, capaz de fundar una teología simbólica, sintética y estética, más que sistemática, que salve la unidad orgánica de la exégesis, del dogma y de la espiritualidad en la teología.

En el ámbito cisterciense, domina, casi de forma exclusiva, la figura de san Bernardo, sobre todo, el de los *Sermones*, no sólo del Cantar, sino de los diversos tiempos litúrgicos. Él transmite una exégesis monástica que, más que interrogar a la Escritura, enseña a dejarse interrogar por ella, una actitud netamente patristica. A su abrigo, como pequeños atisbos, hay algunas citas de Godofredo de Claraval (de Auxerre), Hugo de Folieto (*De claustro animae*), Alano de Lille. Mención aparte merece el Huerguensis, que configura diversos aspectos de la forma y el fondo del texto de Acitores. Su obra *De Symbolis Mosaicis* (perdida) es con frecuencia punto de referencia y de partida de aspectos que «*nosotros (habla Acitores) trataremos más ampliamente*» (*TS*, princ. 20, n.4), casi siempre centrados en la recta interpretación del sentido literal e histórico de los textos bíblicos, a partir de su versión hebrea. Sus comentarios bíblicos más citados son los de los profetas *Nahum* y *Iob* (con su acento sobre la necesidad de la *ironía* para entender los textos, *TS*, princ. 12, n. 15); y Acitores da testimonio de la interpretación cabalística de la hermenéutica de Cipriano, a la que acude en más de una ocasión (*TS*, dec. 10, sym. 6, n.25).

Se percibe aquí el influjo en Acitores de Juan Reuchlin (autor de la primera gramática hebrea escrita por un cristiano, en 1506), sobre todo a través del *De verbo mirifico* (1494) y *De arte Kabbalistica* (1517). Para Reuchlin, la cábala es una teología simbólica en la cual no sólo las letras y los nombres, sino las mismas cosas, son señales de las cosas; de manera que el arte cabalístico, elevando al hombre del mundo sensible al suprasensible, se convierte en el medio para alcanzar el conocimiento de estos símbolos. Acitores, que no duda en señalar los errores cabalísticos en la interpretación del Génesis (*TS*, dec. 2, sym. 4, n. 64), acoge gustoso la lectura de Reuchlin (*TS*, dec. 8, sym. 5, n. 30) y la hace dependiente del *Heptaplus* (1489), de Pico della Mirandola (*TS*, dec. 1, sym. 1, n. 19), a quien Reuchlin había visitado en Florencia. De Reuchlin le viene a Acitores su argumentación de que la sabiduría de los antiguos y de los griegos proviene del pueblo hebreo (Biblia), y no debió escapar al cisterciense que Reuchlin ve en la *década* los 10 “sephiroth” de la Cábala.

El platonismo florentino de Ficino (*Concordantia Moysis et Platonis*) y de Pico está presentado con no disimulada simpatía. La enseñanza de Mercurio Trismegisto, a través de Ficino, contiene la fuente común de Platón y Moisés. Pero Acitores se siente especialmente cómodo con Pico, pues sintoniza de inmediato con el lugar decisivo que éste, en la línea de Agustín y Bernardo, concede a la consideración de Dios en la unión de amor, no como un tema teórico, sino como una realidad religiosamente vivida y, por tanto, capaz de contrarrestar la futura posición luterana. Y junto a ellos, el cardenal Bessarion, de quien recoge sus comentarios de Homero.

El uso de las fuentes judías es rico. Utiliza el *Talmud* y a sus comentaristas, el *Targum* jerosolimitano, la *Mishnaioth* y, entre los maestros del pensamiento judío, aparte de los clásicos Filón de Alejandría y Flavio Josefo, Aben Ezra (+1167), uno de los fundadores de la exégesis racionalista, con sus *Comentarios sobre el Antiguo Testamento*, obra reimpressa varias veces en el s. XVI; Moisés Maimónides y su *Guía*



de los perplejos (1190); David Kimhi (+ 1240), con sus *Comentarios* a los libros del AT, especialmente a los Salmos y a los profetas; Moisés ben Nahmán («*Gerundensis*»), Jehudá bar Barzilai y Selomó ben Adret, cabalistas de los ss. XII-XIII; el judío converso Pedro Alfonso (s. XI-XII), Abraham ben Ezra, y cita con meticulosidad la carta o tratado *De adventu Messiae* que otro judío converso, Samuel Marroquí (finales del s. XI), escribió en árabe para Rabbi Isaac, y que recogió San Antonino de Florencia en su *Historiarum opus trium partium historialium, seu chronica libri XXIV* (1480): «*He visto la epístola y es de lectura dignísima*» (TS, princ. 34, n. 5). En cuanto a los autores árabes, cita, además del *Corán*, al astrónomo Albumazar (ss. VIII-IX), cuyas obras se publicaron en latín desde finales del s. XV, así como a Algazel, Avicena y Averroes. Por supuesto, también aparecen las figuras de Ramón Martí («*Pugio fidei*», 1278), Llull y Ramón de Sibiuda.

Los Victorinos Hugo y Ricardo tienen una presencia parca y de segunda mano (a través del *Vocabularium* de Altenstaig), centrada por lo común en los sentidos espirituales de algunos pasajes sobre los nombres divinos. En cambio, uno de los ejes sobre el que gira el texto de Acitores es sin lugar a dudas santo Tomás de Aquino, en especial la *Summa Theologica*, de la que se transcriben literalmente numerosos fragmentos. En primer lugar, el Aquinate le da una visión amplia sobre el sentido literal-metafórico, necesaria para fundamentar una teología simbólica con fuerza argumentativa y capacidad para el lenguaje de la analogía (TS, prol. 7, n. 77ss.). En segundo lugar, le permite concebir esta teología como una sabiduría de Dios en el misterio por el camino de la ciencia; es decir, por un lado, como aquella contemplación de las cosas eternas a través de la que recibe y acoge las *razones divinas* por las que conoce e *interpreta* las cosas creadas (TS, princ. 1, n. 24-27); por otro, como aquel conocimiento ascendente de lo real por *razón literal e histórica*, sobre la que se incorpora la razón figurativa (TS, princ. 23, n. 86-93). Es el equilibrio de la filosofía tomista (que Acitores veía muy cercana a la síntesis bonaventuriana), de una doctrina platónica de la participación, corregida por una ontología realista de corte aristotélico. Así intenta Acitores respetar el estatuto ontológico de lo sensible en el pensamiento bíblico, en el que las cosas son a la vez reales y dotadas de sentido, subsistentes y llenas de significación y fuerza simbólica.

Dionisio el Cartujano y los escolásticos Cayetano (de quien se traduce el texto más largo en castellano), Francisco de Toledo y Francisco Suárez (*Disputationes*), leídos con óptica armonizadora, son contemplados como recreadores del pensamiento antiguo y en sintonía con el espíritu de santo Tomás.

### 3. ALGUNAS PREGUNTAS

Por un lado, ¿no se anticipa demasiado pronto la gloria de la cruz en la *Theologia symbolica*? Se tiene la impresión de asistir a una apresurada armonización entre la religión y la filosofía, entre el criterio bíblico y el criterio poético, de tono sapiencial, en la que el asombro ante la gloria de Dios deja paso a la admiración por la belleza del mundo. No queremos decir que la cruz, la muerte y el sufrimiento hayan sido eliminados de su horizonte; están presentes, pero como unas nubes que se dispersan, como velos que se acaban de levantar. La actitud formal de Acitores es la de las *ascensiones in corde*, en una *theologia gloriae* que parece deslizarse por la kenosis de Cristo sin dejarse atravesar por ella suficientemente, sin sacar tampoco todas las consecuencias de

la Encarnación y de la concepción bíblica del símbolo. La teología protestante habría podido reorientar esa mirada hacia la cruz; pero su nominalismo filosófico, que rechazaría todo idealismo -tanto platónico como aristotélico-, sólo le permitirá ver en el símbolo una función ético-pedagógica, con lo que se pierde la metafísica del símbolo. Como intuye mejor el contemporáneo de Acitores, Mateo Alemán (*Guzmán de Alfarache*, 1599), en el humanismo cristiano, el descenso es una ascensión, y la ascensión un descenso<sup>48</sup>: «¿Ves aquí, Guzmán, la cumbre del monte de las miserias, adonde te ha subido tu torpe sensualidad? Ya estás arriba y para dar un salto en lo profundo de los infiernos o para con facilidad, alzando el brazo, alcanzar el cielo» (2ª parte, l. 3, c. 8).

Por otro lado, la atmósfera platónica en la que se sitúa la obra de Acitores, invita a preguntarse si es posible o no una fundamentación metafísica del símbolo cristiano fuera de ese ámbito. De hecho, después de Kant, todo intento de fundamentar de nuevo una simbólica se expone al reproche de irracionalismo, de romántico asalto a la razón. Y la misma fenomenología, bien dispuesta inicialmente a ir a las cosas mismas, se ha encontrado a menudo contemplando las cosas como meras objetividades de la conciencia. Pero, ¿aprehendemos el sentido de algo sin aprehender antes (una anterioridad no cronológica, sino estructural, metafísica) su carácter de realidad, de algo real? ¿Puede una caverna ser aprehendida como morada sin serlo como estructura geológica? Se adivina de lejos la sonrisa de Zubiri... Quizás una mirada más profunda y sencilla sobre la *realidad*, iluminaría el ser simbólico de las cosas en el encuentro con ellas mismas y permitiría percibir mejor la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido.

## NOTAS

1. Sobre la hermenéutica simbólica de S. AGUSTÍN, cf. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, pp. 422-430, 478-498, así como su *Retractatio*, 1949, pp. 646-651.
2. Cf. CHENU, M.-D., *La théologie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, c. VII: *La mentalité symbolique*, pp. 172-173.
3. «*Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*» (*De doct. christ.* II, 1, 1). Cf. la definición de D. DE SOTO en *Comp. Summularum*, l. I, c. 1, n. 1, p. 1a: signo es «*quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat*».
4. Sobre este tema central en Orígenes, cf. BALTHASAR, H. Vrs. von, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957; y la antología de textos origenianos escogidos y presentados por el mismo autor, *Esprit et feu*, Paris 1959-1960, especialmente el v. I, introducción, pp. 30-31 y v. II, pp. 69ss.
5. Cf. LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; CROUZEL, H., *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961. De este último, muy instructivo su art. *Origène et le sens littéral dans ses Homélie sur l'Hexateuque*, en *BULLETTI-TÉCC* 70 (1969) pp. 241-263.
6. Para la estética cristiana de Agustín y de la tradición cristiana-occidental, puede verse BALTHASAR, H. Urs von, *Revelación y Belleza*, en *Ensayos Teológicos. I Verbum caro*, Madrid 1964, pp. 127-166; y el capítulo dedicado a Agustín por el mismo autor en *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2: *Estilos eclesíasticos*, Madrid 1986, pp. 95-142.

7. Para el influjo de Agustín en la edad media, véase SMALLEY, B., *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford 1952.

8. «*Qui igitur certitudinis suae testimonium allegoricae expositioni tam fidenter dat, historicae denegat [se trata de Beda], patenter innuit quod in illa sua expositione nec sibi ipsi satisfecerit*» (*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis, Tractatus primus, prologus*). Cf. también el prólogo de Ricardo en su comentario *In visionem Ezechielis, Prologus* y c. X. Sobre la figura de Andrés de San Víctor, cf. SMALLEY, B., *Andrew of St. Victor, Abbot of Vigmore: A twelfth century hebraist*, «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*» 10 (1938) pp. 358-373; y LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale* II-1, Paris 1961, p. 364.

9. Cf. CHENU, M.-D., *La mentalité symbolique*, pp. 175ss. Este capítulo de *La théologie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, da una confrontación clásica entre el concepto agustiniano de signo y el dionisiano de símbolo.

10. Para la problemática del *signum* y la *res significata*, cf. HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, pp. 329-360, que analiza el tema en el *De magistro* y en el *De doctrina christiana*.

11. Cf. CHENU, M.-D., *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, c. «Histoire et allégorie au XIII<sup>e</sup> siècle», pp. 157-170.

12. Cf. BALTHASAR, H. Urs von, *Gloria. Una estética teológica*, v. 2. *Estilos eclesiales*, Madrid 1986, el c. dedicado a Dionisio, pp. 143-205.

13. Véase ROQUES, R., *L'univers dionysien*, Paris 1983, pp. 92-116 y 200-244.

14. «*Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de fava veritas allegoriae exprimitur*» (*Didascalion* 6, 3). «*Quod sub terra est fundamentum figurare diximus historiam, fabricam quae superaedificatur allegoriam insinuare*» (*Didascalion* 6, 4). Cf. CHENU, M.-D., *La théologie symbolique*, en *La théologie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, pp. 191-209.

15. «*Symbolum est collatio, idest coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*» (*Expositio in hierarchiam coelestem* III, inicio). Pero la *demonstratio* de Hugo no es la “demostración” aristotélica, sino una muestra, una manifestación. Cf. WEISMELLER, H., *Sacramentum fidei: Augustinische und Ps. Dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus*, Munich 1957, pp. 433-456; y la visión de conjunto de ROQUES, R., *Structures théologiques: de la gnose à Richard de Saint Victor*, Paris 1962, pp. 294-364.

16. «*Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum*», y continúa: «*non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur*» (*Summa Theologicae* I<sup>a</sup> Pars, q. 1, a. 10, ad. 1). Cf. CANO, Melchor, *De locis theologicis* l. 2, c. 4 y 11; l. 5, c. 6; l. 12, c. 11. Véase CHENU, M.-D., *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1943; y SPICQ, C., *Saint Thomas d'Aquin exégète*, art. «Thomas d'Aquin» del *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15A, 694-738.

17. Cf. GUILLOU, M.-J. Le, *Teología del misterio. Cristo y la Iglesia*, Barcelona 1967, pp. 131ss.

18. «*Procedere per similitudines varias et repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas*» (*S. Th.* I, q. 1, a. 9, ad. 1). El *defectus veritatis* de la poesía hay que entenderlo en el sentido de que la poesía narra cosas inexistentes. Pero el poeta usa metáforas para construir imágenes que placen al hombre: santo Tomás mismo es un poeta.

19. Sobre las relaciones de la poesía con la retórica, la música, la filosofía y la teología, véase E.R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, México 1976, I pp. 120s., 212-241 y 290-348. Para la separación entre dogmática y espiritualidad, cv. BALTHASAR, H. Urs von, *Teología y Santidad*, en *Ensayos teológicos. I Verbum caro*, Madrid 1964, pp. 235-268.

20. Cfr. HUIZINGA, J., *El otoño de la edad media*, Madrid, 1973, c. XV, *La decadencia del simbolismo*, pp. 314-332. Las *Collationes in Hexaëmeron* y el *Itinerarium mentis in Deum*, de san Buenaventura, son un testimonio del renacer dionisiano en el siglo XIII: el concepto escatológico bonaventuriano de *revelación* (= sentido espiritual de la Escritura) es una síntesis del orden místico, cósmico-jerárquico e histórico, que bebe de las corrientes simbolistas que vienen de Hugo de San Víctor y de Joaquín de Fiore (RATZINGER, J., *Die Geschichtsheologie des H. Bonaventura*, München 1959). Las cosas no son sólo *vestigios* (Agustín) y *símbolos* (Dionisio), sino también *espejos* de la Trinidad (Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp 1965, pp. 543-551).

21. Cf. BALTHASAR, H. Urs von, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid 1988, vol. 5. *Metafísica. Edad moderna*, pp. 233s.

22. Cf. SANTINELLO, G., *Il pensiero estetico di Niccolò Cusano*, Padua 1958; ECO, U., *Art i bellesa en l'estètica medieval*, Barcelona 1990, pp.202-242.

23. Cf. PRZYWARA, E., *Mensch, Welt, Gott, Symbol*, en «Archivio di filosofia» 2-3 (1958) (*Umanesimo e simbolismo*), pp. 35-50.

24. Fr. Francisco Rafael de Pascual, monje de Viaceli, puso amablemente a nuestra disposición el texto fotocopiado de un ejemplar de la *Theologia Symbolica*, de fr. Andrés de Acitores, ed. de 1597, que se conserva en el monasterio de Roscrea (Irlanda).

25. MUÑIZ, R., *Biblioteca cisterciense española*, Burgos 1793, p. 4.

26. MONTALVO, B., *Primera parte de la Crónica del Orden del Cister, e Instituto de San Bernardo*, Madrid 1602, lib II, pp. 306-307.

27. HENRÍQUEZ, C., *Phoenix Reviviscens, sive Ordinis Cisterciensis Scriptorum Angliae et Hispaniae series*, Bruxellae 1626, pp. 230-232.

28. Cf. FORNADA, M., *El Tumbo de Valdeiglesias y don Alvaro de Luna*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» 41 (1902) pp. 177-181.

29. «Uno de los Poetas más elegantes de su siglo», afirma un encomiástico Muñiz, *Biblioteca cisterciense*, p. 4. Henríquez apunta, entre las obras de Acitores, una *Vitam S.P.N. Bernardi, «eleganti carmine»* (*Phoenix Reviviscens*, p. 232), que R. Muñiz, a finales del s. XVIII, cita en castellano, *Vida de S. Bernardo «en verso»*, añadiendo que ya había desaparecido (*Biblioteca cisterciense*, p. 4).

30. «*Philosophiae arcana et abstrusa sic penetravit*» (HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, p. 231). Nicolás ANTONIO le llama «*Filósofo eximio*» en su *Bibliotheca Hispana Nova*, Roma 1672, tomo I, p. 70.

31. «*Post quod se Theologie dedit, ubi maiore cum diligentia animo applicato sic divina et coelestia scrutatus est, quod Deum intellectus sui objectum faceret*» (HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, p. 231). Y Juan Alfonso de CURIEL, doctor en Sagrada Teología, en la *Approbatio* de la *Theologia symbolica*, habla de Acitores como «*ex sacro Cisterciensi ordine et Theologiae professore doctissimo*».

32. «*Versadísimo en Sagrada Escritura*», dice de él MUÑIZ (*Biblioteca cisterciense*, p. 4). Y, en la relación de las obras de Acitores, anota una *Clavis aurea Sacrae Scripturae*, en ms. Asimismo, fray Agustín ÁLVAREZ, monje de Valparaíso, en la *Censura* previa de la *Theologia symbolica*, habla de Acitores como «*estudioso de la Sagrada Escritura*».

33. TS, prol. 3, n. 36. Fray Marcos de VILLALBA fue discípulo de fray Cipriano DE LA HUERGA, General Reformador de la Congregación de Castilla de 1581 a 1584, y abad de Fitero. Sobre la incorporación de los cistercienses a la Universidad de Salamanca, v. la solicitud -aprobada- de fray Marcos de Villalba, de 10/12/1583, en Arch. de la Univ. de Salamanca, l. 52 (clausuros del curso de 1583-84), f. 11v-12 y l. 53, f. 96v-98 (transcripción en V. BELTRÁN DE

HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1972, t. V, pp. 135-136 y t. IV, pp. 351-353).

34. TS, prol. 3, n. 36. Fray Fermín DE IBERO se había doctorado en la Universidad de Alcalá, fue catedrático de Teología en la misma (cátedra de Durando en 1591-92, cfr. *Miscelánea Beltrán de Heredia*, «La facultad de teología en la Universidad de Alcalá», Salamanca 1973, t. IV, p. 143) y «*nunc autem abbas monasterii Dominae nostrae de Hitero dignissimus*» (TS, *ibidem*). Son conocidos sus prólogos y epílogos a las obras del Huergensis (cfr. C. DE LA HUERGA, *Obras Completas I*, León 1990, *Testimonios* 25, 26 y 27).

35. TS, prol. 1, n. 9. Fray Luis BERNALDO DE QUIRÓS había sido profesor de teología positiva y de Sagrada Escritura en el colegio de la Orden en Salamanca; se doctoró en la Universidad de Salamanca, siendo catedrático de Escritura de la misma; y fue abad del colegio de Salamanca durante el trienio 1596-1599. De 1600 a 1602, ocupó el cargo de general reformador de la Congregación de Castilla (MUÑIZ, *Biblioteca cisterciense*, pp. 44-45; A. MANRIQUE, *Annales Cist.*, Lugduni 1659, IV 712, n. 48; B. Mendoza, *Synopsis, seu brevis notitia Monasteriorum Congregationis Hispanicae Cist.*, ms. de 1753, pp. 2-3; HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, pp. 419-421).

36. Cf. OURY, G.-M., *Les moines de la Renaissance au coeur de la révolution du livre*, *COLL-CIST* 49 (1987) pp. 173-183.

37. HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, p. 232.

38. Cfr. YÁÑEZ, D., *Palentinos ilustres en la Orden del Císter*, Boletín «Tello Téllez de Meneses» 61 (1990) pp. 191-192.

39. HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, 232; MUÑIZ, *Biblioteca cisterciense*, p. 4. Cfr. el *Tombo* segundo de San Clodio, escrito por fray Luis DE ESTRADA en 1607 (AHProv. Orense, Clero, 2 t.).

40. Cf. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1977, II pp. 296-386; GALLEGO SALVADORES, J., *La metafísica en España durante el siglo XVI*, I, «Rep. de Hist. de las C. Ecles. de España» 7 (1979) pp. 149-234; VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1989, II, pp. 596-644.

41. HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, p. 232; información que corrobora R. MUÑIZ, *Biblioteca cisterciense*, p. 4. Según C. de VISCH, *Bibliotheca scriptorum o.cist.*, Colonia 1656, p. 20, los volúmenes en ms. de la *Theologia symbolica* no publicados se conservaron en Valdeiglesias.

42. HENRÍQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, p. 232.

43. Cf. CAVEDA Y NAVA, J., *Inventario de los libros, pinturas y papeles interesantes del suprimido monasterio de Valdediós. Año de 1821*, *CUBERA* 11 (1987) pp. 20-24 y 12 (1988) pp. 14-19, n. 440, 624, 688, 691.

44. Es probable que Acitores se refiera a la *Isagoge seu Introductio ad Sacras litteras liber unus*, en la ed. de Lyon, de 1528, pues en la ed. de 1536 (reed. en Colonia en 1543) PAGNINI añadió una introducción a los sentidos místicos de la Escritura (cf. C. DE LA HUERGA, *Obras Completas I*, 117, n. 14).

45. «*Si aquella obra se conservara [se refiere Acitores a *De Symbolis Mosaicis*, una de las obras perdidas de «nuestro» Cipriano de la Huerga], ciertamente dedicaría yo un esfuerzo enteramente superfluo e inútil al explicar los símbolos. Mas como quiera que no subsiste tal obra, pongamos nuestro empeño, según nuestros medios, por llevar a cabo la empresa acometida*» (TS, prol. 3, n. 36-37). Cfr. la carta proemial de Ignacio Fermín DE IBERO a los *Commentaria in Librum Beati Job*, Alcalá 1582, n.15, de Cipriano de la Huerga.

46. Siguiendo los *Comentarios a los profetas* (1561-1571) de HÉCTOR PINTO, Acitores observa que el predicador eclesiástico destaca por su competencia en el lenguaje místico, «esto es, no sólo en cuanto al sentido literal de los libros divinos, sino también con una inteligencia espiritual» (TS, prol. 3, n. 40).

47 GOUHIER, H., *Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien*, «Archivo di Filosofia» 2-3 (1958) (*Umanesimo e simbolismo*), pp. 65-74.

48 PARKER, A., *Valor actual del humanismo español*, Madrid 1956<sup>2</sup>.

## DEL AMOR Y LA MUJER EN CIPRIANO DE LA HUERGA Y LUIS DE LEÓN\*

EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO,  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas,  
Madrid.

Se me ha encomendado para este I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles, el análisis de la posible influencia de Cipriano de la Huerga en Luis de León. El hecho de que el primero fuera maestro del segundo, en Alcalá, entre 1556-1557, y que en los cartapacios de fray Luis se encontraran textos del cisterciense suponía un punto de partida válido para intentar rastrear la posibilidad de tal influencia<sup>1</sup>.

Vaya por adelantado que, en mi opinión, la influencia del cisterciense sobre el agustino es mínima y no va más allá de los límites de la formación humanística de los exegetas más «modernos» de nuestro siglo XVI. Y es que, aunque la figura de Cipriano de la Huerga tenga un lugar propio en el movimiento renacentista de vuelta a las fuentes originales bíblicas, aunque comparta con figuras de la categoría de Luis de León o Arias Montano el interés por esos originales y la aplicación de métodos filológicos, sus comentarios bíblicos y la ideología que subyace son bastante distintos.

Voy a analizar algunas de las ideas de ambos humanistas sobre dos temas concretos, el amor y la mujer, tomando como textos básicos, por lo que a Cipriano de la Huerga se refiere, su *In Canticum Canticorum Salomonis explanatio* -que compuso hacia 1551 ó 1552- y sus *Commentaria in librum Iob* -compuestos entre 1558 y 1559- publicados ambos en 1581; en cuanto a Luis de León, su *Exposición del Cantar de los cantares* -escrita hacia 1562 y publicada por primera vez en 1798- y su *Exposición del Libro de Job*, -escrita entre 1570 y 1591, y publicada en 1779-<sup>2</sup>.

Pero como es imposible separar a los personajes de sus obras, comenzaré con una pincelada sobre los caracteres de Cipriano de la Huerga y Luis de León, para centrarme después en la comparación de algunos textos concretos.

Ya he analizado en otro trabajo algunas de las contradicciones del carácter de fray Luis<sup>3</sup>. Baste recordar aquí sus luchas por las cátedras de Salamanca, las humillaciones públicas a las que sometió a sus adversarios, o su pretendida limpieza de sangre. Fuera o no cierto que, cuando tras salir de las cárceles inquisitoriales y regresar a la cátedra de Salamanca, empezara su explicación académica con un aparentemente lacónico «decíamos ayer», la anécdota revela su disposición a pasar por alto orgullosamente incluso varios años de su vida en una situación que resumió de esta forma:

«Aquí la embidia y mentira  
me tuvieron encerrado.  
Dichoso el humilde estado  
del sabio que se retira  
de aqueste mundo malvado»<sup>4</sup>.

Cipriano de la Huerga compartió con fray Luis una cierta soberbia intelectual que suscitó igualmente el enojo y la envidia de sus coetáneos. Así, hubo de defenderse de acusaciones tales como la de tener un estudio más curioso y mejor provisto de libros de lo necesario, llevar los hábitos más blancos y limpios que los que usaban otros religiosos, regalarse con buenos manjares, y ser tan altivo y presuntuoso que —cito, de la carta escrita en 1554 a don Antonio de Rojas, ayo y camarero mayor del príncipe don Carlos—:

«nayde puede hablar connmigo sino de la manera que se hablaba con un Rey Indiano de quien quenta la historia de nuestros tiempos que no se consintia hablar sino era con ciertas çebretanas muy largas de tal manera que el que queria negociar con el ponía una çebretana en el oydo de un priuado, y este con otra çebretana hablaba con el segundo, y el segundo con el que estaba mas çercano al Rey y el le dezía lo que con el se quería tratar»<sup>5</sup>.

Así lo veían los más cercanos. Pero, para él,

«el mas çierto camino para dar de ojos en el horror y la ignorança es seguir la huella del vulgo y querer seguir sus pisadas»<sup>6</sup>,

y concluye:

«quiero rascarme a solas por no estar obligado a rascar a otros»<sup>7</sup>.

Ambos despreciaron al vulgo, y para ambos «vulgo» fueron quienes no compartían su forma de pensar y actuar. La envidia, como trasfondo de la vida de nuestros dos personajes, y su respuesta, digamos «natural»: la soberbia.

---

Pasemos a los textos, empezando por el principio mismo del *Cantar*: 1,2.

Éste es el texto de Cipriano de la Huerga:

*Ojalá me besara con besos de su boca  
porque tus pechos son mejores que el vino,*

y éste el de Luis de León:

*Béseme de besos de su boca  
porque buenos (son) tus amores más que el vino.*

Cipriano de la Huerga considera el versículo que nos ocupa como un subtítulo breve del epitalamio, que anticipa el contenido de la obra entera; el comentario que le sugiere constituye el fragmento más positivo —sólo aparentemente positivo— del autor sobre el amor humano, por él calificado de «vulgar».

Reconozco que su concepto de amor vulgar no me ha quedado claro, pese a haber leído detenidamente los más de trescientos folios de su exégesis del libro. Porque él mismo dice:

«Y, al llamar vulgar al amor, ha de saber todo el mundo que no me refiero al amor lascivo y deshonesto, sino al amor que se da entre esposo y esposa, entre marido y mujer»<sup>8</sup>,



lo que no parece concordar con otras afirmaciones, como la de que:

«Porque a menudo sucede que nos unimos a otros por un pacto de amor y nos contagiamos con esa peste animal y salvaje del amor vulgar»<sup>9</sup>,

o la de que, citando autores ilustres:

«el amor vulgar es una forma de locura, una variedad repugnante de enfermedad, una alteración de la sangre y una preocupación angustiosa que oprime y degrada al espíritu humano, incluso mientras disfruta del placer, y que, cuando se solivianta, convierte al hombre en un animal salvaje»<sup>10</sup>.

Dado que el autor es defensor de la interpretación alegórica, es fácil comprender que le resulte duro, o al menos chocante, el empleo, al inicio mismo de la obra, de lo que él califica de metáfora de tal amor. Porque:

«En el lenguaje del amor vulgar, al que se refieren los filósofos antiguos, los besos constituyen la mayor prenda y su símbolo más natural. Expresiones del amor vulgar son los abrazos, los regalos y los detalles que intercambian los amantes, así como la charla íntima, las cartas con las que se comunican cuando están separados, los gestos, las señas y todas aquellas cosas que constituyen indicios inconfundibles del amor mutuo. Sin embargo, ninguna de estas manifestaciones puede compararse con el beso a la hora de expresar la fuerza y rotundidad admirables del amor»<sup>11</sup>.

Naturalmente, se ve obligado a matizar el párrafo de inmediato:

«Me gustaría, no obstante, que el lector cristiano instruido comprendiera que el Espíritu Santo, al dirigirse a nosotros, se sirve a menudo de la metáfora del amor vulgar para explicarnos cómo es el amor divino, y no para ensalzar y destacar ese amor vulgar o cualquier relación amorosa»<sup>12</sup>.

Podría parecer que se ha humanizado un tanto cuando nos describe el anhelo de la esposa por encontrar a su amado:

«quien ama a alguien de corazón, se vuelca totalmente en el amado, piensa en él, lo echa de menos, cree que todos los demás tienen del amado la misma opinión, que sufren esta misma dolencia, que padecen la misma enfermedad»<sup>13</sup>,

pero no nos dejemos seducir por estas palabras, sin antes conocer las características de esa enfermedad que describiré más tarde, al comentar 2,5, *Sostenedme con flores, sujetadme con manzanas, porque desfallezco de amor*:

«Es así, en efecto, como suelen los amantes contraer diferentes enfermedades y dolencias, que los platónicos prometen curar. Producto del amor vulgar es cierto desasosiego mental, que suele durar hasta que esa infección de la sangre, que pasa a las vísceras por encantamiento, se extingue»<sup>14</sup>,

teoría que completa al comentar 4,9, *Heriste mi corazón, hermana mía, esposa; heriste mi corazón con uno de tus ojos y con un pelo de tu cuello*:

«Y los filósofos más célebres han dicho que el amor es una especie de enfermedad que ataca principalmente al corazón. Éstos establecían dos tipos de locura: una afecta al cerebro, la otra al corazón. La cerebral tiene como causa y fuente principal la bilis negra. Sin embargo, cuando los humores que atacan al cerebro, produciendo la locura cerebral, quedan atrapados en el corazón, producen el desasosiego y las preocupaciones, pero no la locura. Sufren este desasosiego quienes aman desesperadamente. Y a esta clase de hechizo los platónicos lo llamaron amor. Y no quiero ahora entrar en disquisiciones sobre aquello de que el amor es una perturbación sanguínea y el corazón, a su vez, la sede de la sangre»<sup>15</sup>,

o 6,5, *Aparta tus ojos de mí, porque ellos me hicieron huir:*

«Dicen los filósofos más ilustres... que no hay sentido ni parte del cuerpo que se pueda comparar con los ojos a la hora de captar el amor o de transmitirlo... Por lo cual, dicen, ha de vigilar en extremo sus ojos quien no quiera contraer nunca las enfermedades del amor y quien quiera escapar a esta terrible enfermedad y a esta plaga pestilente»<sup>16</sup>.

Las manifestaciones de este amor vulgar son llamativas:

«Es así como a veces el amor suele nublar los sentidos corporales y engañar las facultades sensitivas externas, hasta el punto de que los amantes toman muy a menudo lo falso por verdadero, con lo que en ocasiones se figuran estar hablando íntimamente con su amado, verlo, oírlo y tocarlo. Esto sucede especialmente cuando el amor es tan violento que la mente y el pensamiento se van y se diluyen, abandonando, por así decirlo, su propia morada. En el amor vulgar, a este éxtasis le sigue una especie de locura, temblores, desfallecimientos y suspiros frecuentes, como si el alma estuviera apartada de las funciones que le son propias»<sup>17</sup>,

y, además, no pueden encubrirse:

«Aunque el amante pretenda disimularlo, no podrá; ya que el rostro pálido y macilento, los frecuentes suspiros, las lágrimas fáciles, las convulsiones de todos los miembros del cuerpo, el gusto por la música y la afición a escribir poemas delatan la existencia del amor»<sup>18</sup>.

Por último, al comentar 8,1, *¡Quién te me diera como hermano que mama los pechos de mi madre, de modo que pueda encontrarte fuera y besarte y ya nadie me desprecie!*, nos explica las dos clases de besos que reclama la esposa:

«si se trata de un beso que manifiesta el amor y la benevolencia divina, se refiere a la encarnación del Verbo... Además, si tenemos en cuenta que el beso es un signo de sumisión, besar al Esposo significa quizás mostrarle el respeto y acatamiento debidos y confiarse plenamente a su protección»<sup>19</sup>.

Pero como «besos» es plural, y eso indica que:

«la Esposa no pide únicamente un beso, sino muchos... Porque un solo beso no bastaba para colmar un amor tan impotente y ardiente... la Esposa presenta un

talante que difícilmente se va a cansar o saciar de los besos del Esposo. Su amor no tiene límite, y, cuantas más veces recibe los besos, su amor se enardece más y exige un número mayor»<sup>20</sup>,

inmediatamente viene la matización:

«el amor divino... es superior al amor carnal y lascivo por muchas razones, pero especialmente por ésta: el amor carnal multiplica los besos y abrazos hasta provocar la náusea y el hastío; en cambio, el amor divino no puede engendrar hastío, sino que siempre está fresco y día a día se torna más ávido y ardiente»<sup>21</sup>.

Y es que no estamos ante el natural anhelo de una mujer que echa de menos la presencia de su amado y sus caricias, sino de la esposa que

«Haciendo, pues, gala de una gran prudencia y sabiendo que existían diferentes clases de besos y que cada beso, según sus diferentes formas, simbolizaba cosas distintas<sup>22</sup>, no dejó lugar a la ambigüedad ante un abanico tan amplio de posibilidades; y por eso mencionó la boca al decir: *ojalá me besara con besos de su boca*»<sup>23</sup>.

Pero veamos lo que significa el que la esposa no dejara lugar a la ambigüedad:

«La Esposa conoce la llamada, la elección y la justificación del Esposo... Más aún, sabe que ha sido admitida a compartir el trono, según aquellas palabras del *Salmo: Se colocó a tu diestra la reina* [45,10]. Por lo cual no pide un beso en el pie o en la mano -algo propio de criadas, criados y esclavos- sino un beso en la boca. De este modo podrá sentir el contacto espiritual a través del beso, cuando besa al Esposo con la confianza y amistad de la amiga o de la Esposa»<sup>24</sup>.

Está claro que hemos vuelto a la interpretación alegórica.

En resumen: aun partiendo aparentemente de descripciones propias del amor humano (no lo olvidemos: en su terminología, amor «vulgar») Cipriano de la Huerga acaba siempre, después de quitar todo valor y sentido a las manifestaciones del mismo, trasladando esos sentimientos, embellecidos y sublimados, al amor divino.

Veamos ahora cómo se enfrenta fray Luis al texto.

Ya no hay bilis negra, ni náusea, ni hastío, ni perturbación sanguínea. Al analizar en el prólogo al comentario castellano algunas de las dificultades que entrañan la comprensión del libro, explica:

«Hace dificultoso su entendimiento, primeramente, lo que suele poner dificultad en todos los escritos adonde se explican algunas grandes pasiones o afectos, mayormente de amor, que, al parecer, van las razones cortadas y desconcertadas; aunque, a la verdad, entendido una vez el hilo de la pasión que mueve, responden maravillosamente a los afectos que explican, los cuales nacen unos de otros por natural concierto. Y la causa de parecer así cortadas, es que en el ánimo, enseñoreado de alguna vehemente pasión, no alcanza la lengua al corazón, ni se puede decir tanto como se siente, y aun esto que se puede no se dice todo, sino a partes y cortadamente»<sup>25</sup>.

En cuanto a la enfermedad de la esposa, la explica en el comentario al pasaje:

«cuanto el Amado más se aparta y ausenta, ella, que vive en él por continuo pensamiento y afición, le va siguiendo, y comunica menos con su cuerpo, y, alejándose de él, le deja desfallecer... De lo cual dan muestra la amarillez del rostro y la flaqueza del cuerpo y desmayos del corazón»<sup>26</sup>.

El desfallecimiento de la mujer, que Cipriano de la Huerga había atribuido a desasosiego mental e infección sanguínea, es explicado así por fray Luis:

«con el agudo dolor de que siente agora en acordándose de ellos [de los favores del Esposo] y verse despojada de ellos, se desfalleció la Esposa»<sup>27</sup>.

Y comentando 8.1, (*¿Quién te me dará, como hermano mío, que mamases los pechos de mi madre? Hallartehía fuera; besartehía, y también no me despreciarían*), donde Cipriano de la Huerga había hablado de la encarnación del Verbo y de sumisión y acatamiento, fray Luis explica:

«estando a sus solas y sin conversación de otras gentes, ella goza de los besos de su Esposo, y se huelga y alegra mucho con él; mas, cuando está delante de gente, tiene vergüenza, como la suelen tener las mujeres, y dice que le es gran pérdida aquélla, porque siempre querría estar colgada de los hombros de su Esposo, cogiendo sus dulces besos sin desasirse un punto»<sup>28</sup>.

Frente a la náusea y el hastío que denunciaba Cipriano de la Huerga en el exceso de besos en el amor carnal, fray Luis alaba la actitud de la Esposa, porque:

«no hay que pedirle vergüenza a la Esposa en este caso... que el amor grande y verdadero rompe con todo»<sup>29</sup>.

Acaba fray Luis el comentario a esta primera parte del versículo con un párrafo que tiene resonancias -quizá porque utilizaron la misma fuente clásica- del de Cipriano de la Huerga. Veamos cómo con palabras muy similares y partiendo de un mismo concepto, pueden expresarse opiniones algo distintas.

Dice Cipriano de la Huerga:

«Ya desde tiempos muy antiguos se preguntaban los hombres más sabios de las distintas ramas del saber qué buscaban los amantes al besarse tan reiteradamente, como si compitieran entre sí. Y responden con gran acierto: con los besos reiterados rivalizan entre ellos para que el espíritu de uno penetre lo más posible dentro del otro y se pierda dentro. Pero, como este intercambio anímico resulta imposible, hacen lo que pueden. Por eso parecen quedarse en el vestíbulo del alma, y, al besarse en la boca, intentan que sus almas se besen también, ya que no les está permitido hacer otra cosa... Así pues, al hablar del beso en la boca, estamos refiriéndonos a esa transformación e intercambio de las almas»<sup>30</sup>.

Y fray Luis:

«Que es también todo el fundamento de aquellas quejas que siempre usan los aficionados, y los poetas las encarecen y suben hasta el cielo, cuando llaman a lo

que aman *almas suyas*, y publican haberles sido robado el corazón, tiranizada su libertad... Y así la propia medicina de esta afición, y lo que más en ella se pretende y desea es cobrar cada uno que ama su alma, que siente serle robada; la cual, porque parece tener su asiento en el aliento que se coge por la boca, de aquí es el desear tanto y deleitarse los que se aman en juntar las bocas y mezclar los alientos, como guiados por esta imaginación y deseo de restituirse en lo que les falta de su corazón, o acabar de entregarlo todo»<sup>31</sup>.

Llega el momento de preguntarse si no hay ningún tipo de beso que resulte aceptable a los ojos de Cipriano de la Huerga. Y la respuesta es sí: el beso de Dios, la muerte del beso:

«Es preciso traer a colación las opiniones que aquellos teólogos antiguos, llamados cabalistas, dejaron impresas en sus escritos: *La mayoría de los santos - dicen- que adoraron a Dios antes y después del establecimiento de la ley mosaica, tuvieron a menudo la muerte del beso*, llamada por ellos en hebreo *מרת בנשיקה* ... Opinaban estos teólogos que Abraham, Noé, Jacob, Isaac, absolutamente todos, saborearon la “muerte del beso”»<sup>32</sup>.

Aunque no cita la fuente, se refiere con seguridad a dos pasajes del Talmud: *Berakot* 8a, donde se describe tal muerte

«como extraer un pelo de la leche»<sup>33</sup>,

es decir, algo suave, incruento, y *Baba' Batra'* 17a donde se dice:

«Seis hay sobre quienes el Angel de la muerte no tiene poder, Abraham, Isaac y Jacob, Moisés, Aarón y Miriam. Abraham, Isaac y Jacob lo sabemos porque está escrito en relación a ellos, en todo, de todo, todo; Moisés, Aarón y Miriam porque está escrito en relación a ellos [que murieron] *por orden del Señor*<sup>34</sup>. Pero las palabras *por la boca del Señor* ¿no se usan en relación con [la muerte de] Miriam? - R. Eleazar dijo: Miriam también murió por un beso... Y ¿por qué no se dice de ella que [murió] *por la boca del Señor*? - Porque tal expresión no sería respetuosa»<sup>35</sup>.

Como explicó Maimónides:

«porque era una mujer, y no era conveniente utilizar, con respecto a ella esta alegoría»<sup>36</sup>.

Recuérdese que Cipriano de la Huerga prescinde de Miriam al enumerar a los favorecidos por este tipo de eutanasia; probablemente tampoco lo consideró conveniente.

Y llegamos a la segunda parte del versículo. Cipriano de la Huerga sigue, en principio, la Vulgata (*quia meliora sunt ubera tua vino*); admite otra interpretación ('amores', en lugar de 'pechos'), que desarrollará más tarde, basándose en la vocalización de la palabra hebrea.

Comentando la primera posibilidad, 'pechos', explica:

«la Sinagoga... cruzó el mar pisando suelo seco ante el asombro de las olas y fue exquisitamente alimentada en el desierto con magníficos manjares... Por esta

razón, la Esposa, tras admirar tan enorme condescendencia del Esposo hacia ella, le ofrece los pechos, para resaltar la comprensión increíble del Esposo y su exquisita amabilidad»<sup>37</sup>.

Es más, le ofrece

«no sólo los pechos... sino también los dolores del parto, el embarazo y todos aquellos tiernos servicios con los que las madres suelen abrumar a los hijos de sus entrañas y con los cuales les demuestran su amor»<sup>38</sup>.

Como fray Luis no sigue el texto latino, sino el hebreo, no tiene posibilidad de tratar aquí la palabra 'pechos'. Hay que buscarla en otro pasaje, en su comentario a 4,5, *Tus dos pechos, como dos cabritos mellizos, que están paciendo entre azucenas* -según su propia traducción- para saber qué opinaba al respecto:

«No se puede decir cosa más bella ni más a propósito, que comparar los pechos hermosos de la Esposa a dos cabritos mellizos, los cuales, demás de la terneza que tienen por ser cabritos y de la igualdad por ser mellizos, y demás de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tienen consigo un no sé qué de traviesa y buen donaire, con que roban y llevan tras sí los ojos de los que los miran, poniéndolos afición de llegarse a ellos y de tratarlos entre las manos»<sup>39</sup>.

Cipriano de la Huerga explica en este pasaje que:

«La conformación de todo el pecho, especialmente de las mamas, suele resaltar la belleza y elegancia de la mujer... los pechos que simbolizan... la beneficencia y la piedad, virtudes imprescindibles en el cristiano»<sup>40</sup>.

Y, por lo que se refiere al vino, aunque Cipriano de la Huerga tiene algunos pasajes laudatorios al respecto<sup>41</sup>, también lo identifica -según él, de acuerdo con los hebreos- con

«cualquier placer, cualquier deleite, especialmente el placer que proporciona el amor vulgar»<sup>42</sup>,

y simboliza las cosas caducas y perecederas, porque

«embriaga fácilmente el espíritu del hombre y hace que la propia mente y la razón se vean desplazadas de su puesto»<sup>43</sup>.

Para fray Luis,

«la comparación hecha del vino al amor es buena... por los muchos efectos en que el uno y el otro se conforman. Natural es al vino, como se dice en los Salmos y Proverbios, el alegrar el corazón, el desterrar de él todo cuidado penoso, y el henchirle de grandes y ricas esperanzas. Hace osados, seguros, lozanos, descuidados de mirar en muchos puntos y respetos, el vino a aquellos a quien manda; que todas ellas son también propiedades del amor»<sup>44</sup>.

Veamos ahora qué opinaba Cipriano de la Huerga de las mujeres. Su misoginia es evidente y repite los tópicos habituales: la mujer es inferior al hombre, debe estarle sometida, es responsable del pecado original, provoca los males del mundo —cita, naturalmente, a Jezabel, Dalila, Atalía, Helena, Cleopatra<sup>45</sup>, y, lo que es más curioso, incluye a Rut entre las mujeres célebres por sus pecados<sup>46</sup>—.

Naturalmente es en sus *Comentarios al libro de Job* donde encuentra el marco más apropiado para expresarse. Desde el principio mismo advierte que:

«Tal vez llamó [el autor del libro] varón al santo Job, indicando su sexo, para advertir al lector cristiano ya desde el inicio de toda la obra, de la excelsa grandeza del alma del santo Job, que ha demostrado el santo varón en la tolerancia de su infortunio, pues este sexo es más fuerte para rechazar los ataques de la fortuna adversa»<sup>47</sup>.

Es cierto que muchos de sus textos antifeministas están tomados de autores clásicos, pero es evidente también que los utiliza para subrayar teorías propias. Así, cuando comenta 1,2, *Tuvo siete hijos y tres hijas*:

«En consecuencia, fue mucho más numerosa la descendencia masculina. ¿No se añade acaso esto para cúmulo de la prosperidad de Job? Los hijos no solamente suelen ayudar a los padres en la administración de la casa, sino también sobrellevar los trabajos para aumentar la hacienda. Las hijas, en cambio, después de llegar a la adolescencia, deben también ser custodiadas con esmero y solicitud; y a no ser que se unan en matrimonio, o sean presto confiadas a los varones, ponen constantemente en grave peligro la honorabilidad y dignidad paternas. Pero si se las casa, disminuyen el patrimonio, y lo que se ha conseguido durante muchos años es consumido en un solo día. Menandro: *Haber engendrado hijos, dotados de sano juicio, es gran parte de felicidad; pero la hija es una penosa posesión para el padre, molesta e incómoda para el progenitor*. De igual modo, por cierto, dijo Hermafrodito: *Cualquiera puede educar a un hijo, aunque sea indigente, pero una hija resulta costoso criarla, incluso para el rico*»<sup>48</sup>.

El comentario de fray Luis al pasaje no es tan demoledor, pues se limita a consignar con cierta ironía:

«Y dice que tuvo *siete hijos y tres hijas*; que para hijos no son pocos siete, y para hijas son hartas tres»<sup>49</sup>.

A veces Cipriano de la Huerga parece mostrar una cierta comprensión hacia las debilidades femeninas, como en su comentario a las palabras de la mujer de Job en 2,9, *Bendice a Dios y muérete*:

«Me parece que tratan con demasiado rigor y crueldad a la esposa del santo varón quienes llevan el texto hasta un deseo sumo de represalia e intención de venganza. Pues los mortales hemos sido creados con tal disposición que somos llevados con gran propensión a la venganza del ultraje. Y aunque este deseo sea innato en el ánimo de todos, sin embargo se apodera mucho más de los ánimos femeninos»<sup>50</sup>.

Veamos, sin embargo, como se refuta de inmediato:

«Pues si en este sentido deben entenderse las palabras de la esposa de Job<sup>51</sup>, ¿cuál ha sido la causa, por la que le increpó tan rigurosa e implacablemente, diciendo: *has hablado como una de esas mujeres necias?* Pero esta argumentación se puede refutar de este modo: no reprende el santo varón a su esposa tan cruelmente que la llame impía, solamente la tacha de estupidez y reprobación su demencia y las fútiles conversaciones, que tienen frecuentemente las mujeres... puesto que el discurso de la mujer siempre está impregnado de alguna malicia»<sup>52</sup>.

Y es que la mujer de Job había dejado bien claro en su parrafada «el carácter y las costumbres femeninas»<sup>53</sup>. Y ¿qué mejor, para reforzar su argumento, que volverse a los clásicos, en esta ocasión nada menos que a Eurípides?:

«Sobre este tema hemos oído que Eurípides había dicho, que son insoportables los ardores de las pasiones y del fuego devorador, que es dura y atroz la pobreza, pero que no hay desgracia más temible que la misma mujer... y si alguno de los dioses (dijo Eurípides) creó a la mujer, sepa que ella es el máximo artífice de los males y perniciosa para los hombres»,

pues, y cita *Andrómaca*:

«[Eurípides] se extraña de que la providencia divina, habiendo reportado muchos remedios contra todo tipo de veneno y contra los ataques y arremetidas de las fieras, no haya pensado fármaco alguno contra el más perjudicial, y que supera a las víboras y a los fuegos, es decir, contra la mujer»<sup>54</sup>.

Fray Luis, en el pasaje, comenta sólo la situación misma, la postura concreta de la mujer de Job, sin generalizar:

«Que como era culpa en la mujer hablar así con su marido afligido, y como era inhumanidad tanto más fea cuanto estaba obligada a ser más piadosa, así se debe creer que le afligió más esto a Job que cuanto mal padecía»<sup>55</sup>.

Que la misoginia de Cipriano de la Hueraga no es simplemente la respuesta a la provocación de la mujer de Job se ve claramente en otros textos suyos, como el *Comentario al Cantar de los cantares*. Y así, puede transformar la conmovedora confesión amorosa de 7,11, *Yo soy de mi amado y hacia mí se vuelve él*, tras relacionarla con Gen 3,16, *Multiplicaré tus sufrimientos y tus embarazos; parirás los hijos con dolor y estarás sujeta a la potestad del varón y él tendrá dominio sobre ti*, en la aceptación femenina del sometimiento al varón. Ésta es su glosa al pasaje:

«desde el principio yo te creé con idéntico rango y dignidad, puesto que a tu varón y a ti os confié la primacía de todas las cosas; pero, como has abusado de la dignidad de tu rango, te someto a tu varón, para que lo reconozcas como tu señor; y, puesto que no supiste mandar, aprende a obedecer. Es preferible que lo tengas a él por señor antes que te veas arrastrada hacia todos los precipicios por vivir de manera libre y despreocupada»<sup>56</sup>.

Muy otro se revela el sentir de fray Luis en su comentario al pasaje. Pues, tras explicar que hay tres clases de amor, el fingido, el no correspondido y aquel en el que se quiere y se es querido «por igual grado y medida», considera este tercer estado como



«la más feliz vida que acá se vive, la de dos que se aman... y el que ama y es amado, ni desea más de lo que ama, ni le falta nada de lo que desea. De ese bienaventurado amor gozaba la Esposa, y por eso dijo: *Yo soy de mi Amado, y el su amor a mí*»<sup>57</sup>.

Y no es que fray Luis pueda escapar a la acusación de misoginia<sup>58</sup>, pero al menos se detecta en él una cierta ambivalencia, bien es verdad que en su acepción psicoanalítica (presencia simultánea, en relación con un mismo objeto, de tendencias, actitudes y sentimientos opuestos, especialmente amor y odio) y que para el psicoanalista suizo Eugen Bleuler la ambivalencia intelectual es «uno de los síntomas cardinales de la esquizofrenia».

La actitud de fray Luis con respecto a las mujeres es fácilmente perceptible si comparamos los dos personajes femeninos más relevantes de sus obras: la esposa del *Cantar de los cantares* y el ideal femenino descrito en *La perfecta casada*. Incluso los puntos de partida textuales de estas dos obras son diferentes: en el *Cantar* traduce el texto hebreo; en *La perfecta casada*, comentario a los versículos 10-31 del capítulo 31 de Proverbios, utiliza la Vulgata. En el comentario castellano del *Cantar*, obra destinada al uso privado de una religiosa -creo que se trata del clásico tropo, pero aceptémoslo, siquiera como elemento de análisis- traduce literalmente, pero con libertad de espíritu; juega con las palabras, disfruta con sus posibilidades semánticas, se recrea en la búsqueda de la opción más oportuna; porque ese carácter privado era lo que le permitió expresarse con toda libertad y le hizo capaz de valorar, comprender, recrear e incluso amar a su personaje femenino<sup>59</sup>. *La perfecta casada* es una obra, digamos, «de encargo», escrita con finalidad didáctica y cuya amplia difusión cabía suponer. En el comentario al *Cantar* es un amante enamorado; en *La perfecta casada*, el consejero paternal que se apresta a enseñar a doña María Varela Osorio -otra obra dedicada a una mujer- «no lo que me enseñó a mí la experiencia pasada, porque es ajena a mi profesión, sino lo que he aprendido en las Sagradas Letras».

Pero la esposa descrita en *La perfecta casada* no es la misma esposa, más aún, no es la misma mujer que aparece en el comentario al *Cantar*. Dos ejemplos, uno referente al aspecto físico y un segundo relativo a las cualidades morales.

En el comentario al *Cantar* 7,2b, *Los cercos de tus muslos como ajorcas, obra de mano de oficial* (según su propia traducción), dice literalmente:

«Desciende aquí a tantas particularidades el Espíritu Santo, que es cosa que espanta»,

pero nuestro ilustre manchego no se queda atrás en su comentario:

«Y esto dice por la espesura y macicez de las piernas, que no eran flacas, sino rollizas y bien hechas y redondas; en tal manera que si se hiciese un artífice una ajorca o collar de muy perfecta redondez, y se lo ciñese a las piernas, vernía muy justo, y se hinchiría todo el redondo de la carne de ellas... que es la redondez de los muslos y el cuerpo de ellos, lleno de una hermosura maciza y rolliza y de una gentil perfección... Bien se descubre sobre los vestidos el grueso y buen talle de los muslos, mayormente cuando se va con priesa y contra el aire»<sup>60</sup>.

Si dejamos este texto tan deliciosamente descriptivo y volvemos a la dura realidad, comprobaremos que no hay una sola alusión a cómo han de ser los muslos de la perfecta casada.

Pasemos a la ética: la esposa no tiene vergüenza y fray Luis lo admite complacido. Que una mujer se atreva a decir *Béseme de besos de su boca* se justifica porque

«el amor grande y verdadero rompe con todo... no mira en puntillos de crianza, ni en pundonores, ni espera a ser convidado primero, antes él convida y se ofrece... ni teme al peligro... se levante de su cama y salga de su casa y discurra por las calles... hasta que hallándole le traiga como preso a su casa y le encierre en su cámara como a malhechor»<sup>61</sup>.

La casada ha de tener «encogimiento, modestia y templanza», porque

«cuanto son más obligadas a tener este freno, tanto, cuando le rompen, se desenfrenan más que los hombres, y pasan la raya mucho más, y no tiene tasa ni fin su apetito»<sup>62</sup>.

En *La perfecta casada* describe un personaje femenino -modélico para el concepto de esposa y madre propio del siglo XVI- pero tal personaje tiene como contrapunto mujeres «cerriles y libres como caballos, y otras resabidas como raposas; otras ladradoras, otras mudables a todos colores, otras pesadas como hechas de tierra»<sup>63</sup>, «de natural flaco y frío... poco saber y menudo ánimo... poco inclinadas a las cosas que son de valor»<sup>64</sup>, capaces de envilecerse «en tanto grado, que una lagartija y una mariposilla que vuela tiene más tomo que ellas, y la pluma que va por el aire, y el aire mismo, es de más cuerpo y substancia»<sup>65</sup>, que de no ocuparse en lo que pertenece a su casa, deviene «ventanera, visitadora, callejera, amiga de fiestas, enemiga de su rincón, de su casa olvidada y de las casas ajenas curiosa; pesquisidora de cuanto pasa, y aun de lo que no pasa, inventora, parlera y chismosa; de pleitos revolvedora, jugadora también y dada del todo a la risa y a la conversación»<sup>66</sup>, porque a la buena y honesta «la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así le limitó el entender, y por consiguiente les tasó las palabras y las razones»<sup>67</sup>.

Curiosamente, su cambio de actitud frente a la mujer en ambos escritos tiene también su traducción en los personajes masculinos. Se nos marcha el amante del *Cantar*, «blanco y rojo... que entre mil hombres se diferencia», de cabeza «de oro acendrado, sin ninguna falta ni tacha», de rostro «tan hermoso y bien asentado y de tan gentil parecer y gracia, cuanto lo son y parecen unas eras de yerbas y plantas aromáticas», de labios «no sólo colorados, sino olorosos también», «dispuesto como un pino doncel»<sup>68</sup>..., para ser substituido en *La perfecta casada* por un desdibujado trasfondo de varones innominados, un burdo Pepe el Romano colectivo y ausente, que no es tanto el hombre cuanto el homúnculo.

Suele decirse al hablar de la misoginia de autores de otras épocas que éstos se limitaban a reflejar en sus escritos las ideas de su tiempo. Pues veamos otros escritos y otras ideas anteriores a los autores que nos ocupan.

No olvidemos que la vida de Cipriano de la Huerca cubre prácticamente la primera mitad del siglo XVI; que es un hombre culto, conocedor de las lenguas bíblicas y poseedor de una buena biblioteca. Por eso resulta difícil comprender que no conociera -o, lo que sería peor, que pasara por alto- una corriente de pensamiento, ya firmemente asentada a principios del siglo XV, que defendía la igualdad entre el hombre y la mujer, los asemejaba en capacidad intelectual y fuerza moral y reclamaba para ella la situación jurídica adecuada.

Estas ideas habían sido brillantemente expuestas por Cristina Pisan en su *Cité des Dames*, compuesta entre 1405 y 1407; por Rodríguez del Padrón en su *Triunfo de las donas*, hacia 1430; por Martin Le Franc en su *Champion des Dames*, hacia 1440, por citar algunos ejemplos. Unos cien años después de que se compusiera la obra de Cristina Pisan, en 1509 -una de las fechas que se dan como probables para el nacimiento de Cipriano de la Huerga- Henri Corneille Agrippa compondrá su *De nobilitate et praecellencia foeminei sexus*, siguiendo, en algunos puntos, el modelo de sus predecesores y, desde luego, imbuido de su filosofía<sup>69</sup>. La obra se publica en 1529, cuando fray Luis contaba sólo dos años y Cipriano unos veinte.

En la dedicatoria a Margarita, princesa de Austria y Borgoña, Agrippa expone su «audaz» propósito de concentrar en un solo discurso «los innumerables méritos de las mujeres, sus virtudes, su absoluta superioridad», porque considera injusto y sacrílego que se niegue a un sexo tan noble las alabanzas que merece.

Éstas son algunas de las afirmaciones de Agrippa:

- «en razón de la esencia del alma, no hay entre hombre y mujer preeminencia alguna de nobleza del uno sobre el otro, tienen uno y otro la misma dignidad y libertad... Pero la mujer fue creada superior al hombre porque el nombre que recibió es superior al suyo. Porque Adán significa tierra, y Eva puede traducirse por vida»<sup>70</sup>.

- «La mujer es superior al hombre por la materia de su creación; porque no fue creada de una materia inanimada o un limo vil, como el hombre, sino de una materia purificada»<sup>71</sup>.

Como la belleza no es sino el resplandor del rostro y la luz divinas y este resplandor habita más en la mujer que en el hombre, de ahí

«la extrema delicadeza del cuerpo femenino tanto a la vista como al tacto, su tierna carne, su tez clara y resplandeciente, su piel brillante, la belleza de su cabeza y de su cabellera seductora..., la majestad de su rostro, su aspecto grato; tiene ojos penetrantes y fulgentes... dientes... bonitos y bien alineados... aunque menos numerosos que los del hombre, porque la mujer no es glotona ni agresiva»,

y así sigue su descripción hasta llegar a los pies, para continuar luego con

«sus gestos graciosos, la proporción y simetría de todo su cuerpo... y no hay criatura que ofrezca un espectáculo tan admirable, una maravilla parecida para contemplar, hasta el punto de que sería preciso estar ciego para no ver que el mismo Dios ha reunido en la mujer toda la belleza que el mundo entero podía contener»<sup>72</sup>.

Agrippa incluso exculpa a la mujer del castigo por el pecado original:

«porque es al hombre a quien se le prohibió el fruto del árbol, y no a la mujer que no había sido creada aún. Dios quiso que ella fuera libre desde el principio, es, pues, el hombre, no la mujer, quien cometió el pecado al comer, el hombre, no la mujer, quien trajo la muerte... Así la antigua ley ordenó circuncidar a todos

los machos, pero dejar a las mujeres sin circuncisión, decidiendo sin duda castigar el pecado original en el sexo que había pecado»<sup>73</sup>.

En cuanto a la igualdad de oportunidades, a la posibilidad de realizar las mismas hazañas que los varones, Agrippa cita personajes femeninos que fueron sacerdotisas, profetisas, magas, filósofas, poetisas, sabias e inventoras como ejemplos de paridad responsable, que se convierte en clara superioridad femenina en la vida diaria, porque:

«No existe orador tan bueno y dotado que no tenga más persuasión que la última de las prostitutas. ¿Qué matemático puede engañar a una mujer si comete un error de cálculo al pagarle una deuda? ¿Qué músico la iguala en el canto y el encanto de la voz? Los filósofos, los matemáticos, los astrólogos ¿no son a menudo peores en sus predicciones y adivinaciones que las campesinas? ¿Y no es frecuente que una vieja cure mejor que un médico?»<sup>74</sup>.

El contraste de pareceres es obvio. Frente al modernismo de Agrippa, Cipriano de la Huerga se nos muestra siempre clásico, académico y tradicional cuando escribe acerca del amor y la mujer.

Este hecho no desmerece el valor de su obra, pero, en cierto modo, la deshumaniza. En fray Luis se detecta, al menos, una cierta ambivalencia; porque mantuvo tesis tradicionales sobre la mujer casada, pero en su comentario castellano al *Cantar*<sup>75</sup> superó incluso al hombre del Renacimiento al hablar de la mujer, y se nos mostró como un hombre auténticamente moderno. Y, concretamente en lo que respecta a los comentarios de ambos autores al *Cantar*, me parece del todo válida la conclusión de V. García de la Concha:

«Cipriano de la Huerga... contempla dicha base alegórica como virtualmente transparente, un mero punto de apoyo para saltar a la trascendencia... Fray Luis, en cambio... explora la égloga pastoril en todas sus dimensiones, afanado en captar todos los matices emocionales y sensoriales propios del amor humano cifrados en la literalidad hebrea»<sup>76</sup>.

Es innegable que existen puntos de contacto entre Cipriano de la Huerga y Luis de León: los temas, el recurso a las fuentes antiguas bíblicas y clásicas, la progresión ideológica en la exposición, que suele iniciarse con el comentario filológico para terminar en el alegórico, incluso el vocabulario. Pero no son sino métodos propios del Renacimiento, heredados de la antigüedad clásica<sup>77</sup> y, en el caso al menos de fray Luis, claramente influidos por comentaristas judíos<sup>78</sup>.

Demos, pues, a cada uno de nuestros autores el lugar y valor que merecen y olvidemos el juicio que haya podido hacerse en alguna ocasión a partir de meras coincidencias poco analizadas sobre la influencia de Cipriano de la Huerga en Luis de León.

Espero haber demostrado en este trabajo las diferencias radicales de ambos humanistas.

## NOTAS

\* Se encontrará una versión abreviada de la primera parte de este trabajo en E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Cantico dei Cantici 1,2 secondo due esegeti spagnoli del sec. XVI», en F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nel Medioevo*, vol. II, Roma 1993, págs. 1297-1308; y de la segunda en E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Women as Reflected in the Biblical Commentaries of Cipriano de la Huerga» [en prensa, para el Homenaje al Prof. S. Morag, de la Universidad de Jerusalén].

1. En *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vol. I, León 1990, se encontrarán algunos datos cronológicos de la vida y obra de Cipriano de la Huerga, testimonios literarios, obras, fuentes y bibliografía. Sobre su relación con Luis de León, cf. especialmente los Testimonios nº 15 (págs. 74-75) y nº 18 (págs. 80-85) y los «Estudios y Monografías» (págs. 203-206).

2. Para los textos y comentarios de Cipriano de la Huerga al *Cantar*, sigo el texto de A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vols. V-VI, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Introducción, edición latina y traducción castellana por —, León 1991; para *Job*, el de C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*, vols. II-III, *Comentarios al libro de Job*, Introducción, edición latina, notas y traducción española de —, León 1992—. Para las obras de fray Luis de León, la edición de F. GARCÍA (ed.), *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid 1959<sup>3</sup>. [Cuando escribí este estudio no se había publicado aún la magnífica edición de J. M. BLECUA, *Fray Luis de León. Cantar de los cantares de Salomón*, Madrid 1994].

3. Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «¿"Esposa" o *Perfecta casada*? Dos personajes femeninos en la exégesis de Fray Luis de León», en J. CARREIRA DAS NEVES, V. COLLADO BERTO-MEU y V. VILAR HUESO (eds.), *III Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)*, Valencia-Lisboa 1991, págs. 719-730.

4. J. M. BLECUA (ed.), *Fray Luis de León. Poesía completa*, Madrid 1990, pág. 234.

5. Manuscrito 2/48 de la Real Academia de la Historia de Madrid, pág. 11.

6. *Ib.*, pág. 12.

7. *Ib.*, pág. 14.

8. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, pág. 31.

9. *Ib.*, vol. V, pág. 207.

10. *Ib.*, vol. V, pag. 45.

11. *Ib.*, vol. V, pág. 25.

12. *Ib.*, *ib.*

13. *Ib.*, *ib.*

14. *Ib.*, vol. V, pág. 255.

15. *Ib.*, vol. VI, pág. 53.

16. *Ib.*, vol. VI, pág. 233.

17. *Ib.*, vol. VI, págs. 127 y 129.

18. *Ib.*, vol. VI, pág. 379.

19. *Ib.*, vol. V, pág. 353.

20. *Ib.*, vol. V, pág. 27.

21. *Ib.*, *ib.*

22. Antes (*ib.*, vol. V, págs. 27, 29) había explicado que, entre los hebreos, el beso en la frente era expresión de amistad, y en la mano indicativo de culto idolátrico.
23. *Ib.*, vol. V, pág. 29.
24. *Ib.*, *ib.*
25. F. GARCÍA, *op. cit.*, págs. 63-64.
26. *Ib.*, pág. 69.
27. *Ib.*, pág. 93.
28. *Ib.*, pág. 184.
29. *Ib.*, pág. 70.
30. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, págs. 29 y 31.
31. F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 69.
32. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, pág. 31.
33. I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Zera'im*, London 1948, pág. 40.
34. Literalmente, en hebreo, por *la boca* del Señor; cf. Num 33,38, Dt 34,5.
35. I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin*, London 1935, pág. 86.
36. *Le guide des égarés... par Moïse ben Maimoun*. Publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. MUNK, Paris 1866, pág. 450.
37. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, págs. 37 y 39.
38. *Ib.*, *ib.*, pág. 39.
39. F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 124.
40. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. VI, pág. 35.
41. Cf., por ejemplo, vol. VI, págs. 323 y 325.
42. *Ib.*, vol. V, pág. 43.
43. *Ib.*, *ib.*
44. F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 71.
45. C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *op. cit.*, vol. II, pág. 111.
46. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. VI, pág. 247.
47. C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *op. cit.*, vol. II, pág. 5.
48. *Ib.*, vol. II, pág. 15.
49. F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 825.
50. C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *op. cit.*, vol. II, pág. 115.
51. Sentido que había comentado antes: la mujer de Job pretende que su marido ruegue una muerte rápida para apartar de Dios cualquier sospecha.
52. C. MIGUÉLEZ BAÑOS, vol. II, págs. 117 y 119.
53. *Ib.*, vol. II, pág. 119.
54. *Ib.*, *ib.*

55. F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 838.
56. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. VI, págs. 331 y 333.
57. F. GARCÍA, *op. cit.*, págs. 179-180.
58. Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «¿"Esposa" o *Perfecta casada*?», varios de cuyos párrafos reproduzco aquí.
59. No se sentirá tan libre en *In Cantica Canticorum Explanatio*, publicada en 1580, reeditada en 1582 y de nuevo en 1589 con la adición de la *tertia explanatio*. Sobre la relación de los textos castellano y latino y las diferencias entre Luis de León y Cipriano de la Huerga cf. V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Fray Luis de León: Exposición del "Cantar de los Cantares"», *Academia Literaria Renacentista* 1 (1981) págs. 171-192.
60. F. GARCÍA, *op. cit.*, págs. 168-169.
61. *Ib.*, págs. 70 y 107.
62. *Ib.*, págs. 254-255.
63. *Ib.*, págs. 245-246.
64. *Ib.*, págs. 252-260.
65. *Ib.*, págs. 278-279.
66. *Ib.*, pág. 280.
67. *Ib.*, pág. 320.
68. *Ib.*, págs. 144-149.
69. H. C. AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*. Edition critique d'après le texte d'Anvers 1529. Préface de R. ANTONIOLI. Etablissement du texte par Ch. BÉNÉ. Traduction de Mme O. SAUVAGE. Notes de R. ANTONIOLI, Ch. BÉNÉ, M. REULOS, O. SAUVAGE. Sous la direction de R. ANTONIOLI, Genève 1990.
70. *Ib.*, pág. 96.
71. *Ib.*, pág. 99.
72. *Ib.*, pág. 100.
73. *Ib.*, pág. 106.
74. *Ib.*, pág. 114.
75. He de insistir en que tal es su comportamiento en el comentario castellano, que difiere bastante del que manifiesta en las *Explanaciones* latinas. Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Fray Luis de León, hebraísta: el *Cantar de los Cantares*», *Sefarad* XLVIII (1988) págs. 271-292, especialmente pág. 280.
76. V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Fray Luis de León», pág. 191.
77. Cf. G. MOROCHO GAYO, «Comentario del texto de Alfonso García Matamoros», en *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vol. I, págs. 26-35.
78. Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Fray Luis de León, hebraísta», en especial págs. 280-291.





## COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES DE CIPRIANO DE LA HUERGA

ALBERICO FELIZ CARBAJAL, OCSO.  
*Abadía de San Isidro de Dueñas.*

La pragmática real del 7 de septiembre de 1558, ordenaba bajo pena de muerte y confiscación, que todo libro debía ser sometido a examen del Consejo Real.

Si el censor regio, no hallaba nada que objetar, se expediría licencia.

Eran tan meticulosos en la observancia de esta ley, que para impedir alteraciones en el texto, cada página del manuscrito debía estar firmada por un secretario de la Cámara Real, el cual tenía que rubricar cada corrección e indicar el número de páginas y correcciones.

Después de impreso el libro, era necesario confrontar el ejemplar de imprenta con el manuscrito, y señalar cuidadosamente las correcciones y erratas.

Así pues, todo libro, -después de 1558-, tenía que llevar impresa la licencia, la "tasa" o precio de venta, el privilegio, - si lo tenía-, y los nombres del autor, del impresor, y del lugar de la publicación.

De esta forma, se ejercía un férreo control de censura sobre todas y cada una de las publicaciones.

A estas exigencias legales fue sometida la obra de Cipriano de la Huerga: "COMENTARIOS AL CANTAR DE LOS CANTARES" o "IN CANTICUM CANTICORUM SALOMONIS EXPLANATIO".

Dom Cipriano de la Huerga, abad del Monasterio de Nogales, está en la plenitud de facultades y capacidad de trabajo.

En su carrera vertiginosa e imparable, se halla en el cénit de su pedagogía en la cátedra universitaria de Alcalá.

Ávaro de su tiempo, en sus intervalos durante el día, y en sus vigiliass a lo largo de la noche, está escribiendo a modo de comentarios, el "Cantar de los Cantares de Salomón".

Según el testimonio de Montalvo, estamos rememorando a un varón de los más célebres y doctos que ha tenido no sólo nuestra nación española, sino también la religión cristiana.

Y entre sus cualidades extraordinarias, -que para Montalvo son todas, ya que usa siempre superlativos encomiásticos e indica prototipos a máxima escala-, Cipriano era:

- teólogo excelentísimo,
- filósofo agudísimo,
- poeta insigne

- astrólogo diligentísimo,
- y muy versado en todas las lenguas necesarias para la interpretación de la Sagrada Escritura

Y siguen las loas:

- en la alocución era Quinto Hortensio
- en la retórica, otro Demóstenes,
- y en la facundia y elegancia del latín, otro Marco Tulio Cicerón.

Con lo cual, de tal manera sabía “hacer plato” y demostración de lo mucho que sabía, que hasta el momento, nadie en las escuelas había recibido más aplauso y aceptación, tanto de Maestros y Doctores, como de los estudiantes de la Universidad.

En sus obras, no hay piedra que no mueva, ni lugar que no toque en toda la sagrada teología, filosofía, matemática, poesía, astronomía. Y en lo referente a las lenguas: la hebrea, caldea, griega y latina.

Todas estas capacidades, dentro de un tipo elegante y completo, ya que su fe, su vida y costumbres, además de la gracia de su conversación, y hasta el buen tono de su voz, no sólo no apartaban de la recomendación de este gran hombre, sino que, como otro “Hércules Gálico”, atraía a todos los estudiosos con una casi increíble concurrencia de toda la Universidad pendiente de “la cadena” de su boca. (Cfr. Testimonio 4).

Como Doctor y Catedrático en Sagrada Escritura, que anhelaba escudriñar en lo profundo, o sea, llegar “ad hebraica veritatem”, su dedicación preferida fue la Palabra de Dios que trató de desentrañar en extensión y profundidad, repasando los libros de la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, pasando por los profetas, los salmos, el Cantar de los Cantares, el evangelio de San Mateo, la Epístola a los Hebreos, y hasta un “tratado sobre música e instrumentos que usaban los hebreos”.

Cipriano de la Huerga fue siempre joven, pues morir a los 49 años, es entregar la vida en la plenitud de su andadura.

Fue en lo mejor de su madurez, cuando se dispuso a comentar el Cantar de los Cantares, uno de los libros más glosados, pero no de los más fáciles en la Sagrada Escritura.

No le gustaba saber a medias, por eso ahonda con originalidad en los problemas teológicos y escriturarios, aportando a la vida universitaria, una visión añebrosa y nueva, así como una excepcional capacidad de estudio.

Como filólogo y exégeta gramatical, anhela:

- penetrar lo más posible y precisar con exactitud el valor de las palabras.
- sorprender sus matices, y fijar su acepción más adecuada y lógica según el contexto y diferentes significados del hebreo.
- con el fin de interpretar lo más acertadamente el sentido profundo de los pasajes intrincados y de difícil interpretación.

Su labor fue la de un auténtico arqueólogo del lenguaje, que quiere penetrar con paso seguro en la explicación mística de aquellos versículos misteriosos. Alzará el velo, para descubrir el secreto, señalando el blanco hacia donde se debe dirigir siempre la intención del que leyere este libro de amor.

El estilo del Hurgensis es rico, armonioso y plástico. Es dueño de la palabra feliz y precisa. El puede seleccionar el verbo adecuado en el laborioso arte de traducir porque es un acaudalado del idioma, y porque además posee el gusto innato de la belleza, perfeccionado por el rigor de la disciplina.

Ayudado de sus amigos cabalistas, desentrañará el sentido más tradicional y escondido de las palabras hebreas. En el "Comentario al Cantar de los Cantares" nos recuerda a los rabinos: Ben Ezra, David Tesbita, David Ben Kimhi, sin dejar de lado a los árabes: Avicena y Averroes.

Por otra parte, como radical humanista, brilla por su enorme erudición, -"divina", la llamaban sus discípulos y testificantes-, tanto respecto a los poetas como a los prosistas griegos, desde Homero, Píndaro, Sófocles y Eurípides como poetas, hasta Demócrito, Epicuro, Hipócrates y Galeno como prosistas; sin olvidar el importante pensamiento de los autores latinos como Plauto, Cicerón, Salustio, Séneca y Varrón, que Cipriano maneja constantemente.

La presencia de todos estos autores, y de otros muchos en sus escritos, es una prueba de la asimilación de las tendencias humanistas y renacentistas en la obra del "Hurgensis".

Por otra parte, el conocimiento de la literatura patristica, va más allá de la mera erudición, recordando no sólo a los Padres griegos, desde Orígenes hasta Teodoreto de Ciro, pasando por Dionisio Aeropagita y Gregorio Nacianceno, sino también a los Padres latinos desde Tertuliano hasta San Bernardo.

Refiriendonos al Abad de Claraval, algo que impresiona fuertemente en la exposición del Cantar de los Cantares, es que Cipriano tan sólo le recuerda una sola vez en sus comentarios (Cant.6,3), y casi como de paso, como furtivamente.

Este es el motivo, por el que quisiera comentar su exposición, haciendo un breve cotejo de los dos Cistercienses, que es mucho más en lo que concuerdan que en lo que se diferencian.

Sabemos muy bien, que a pesar de dedicar San Bernardo quince años a desentrañar y saborear el sentido misterioso de su "obra magna", sin embargo, sólo llegó a exponer a sus monjes los dos primeros capítulos, y un versillo del tercero, dedicando al sagrado epitalamio, nada menos que 86 sermones.

Cipriano de la Hurga por su parte, dedicará a su comentario cinco años escasos, exponiendo su doctrina en ocho extensos capítulos, que antes de explanarlos en sus predicciones en la Universidad Complutense, es muy probable que se los dedicase a los jóvenes estudiantes del Colegio de San Bernardo en Alcalá, del cual era Rector desde 1550.

Aunque en su elogio, nos dice Alfonso García Matamoros (Test. 2) que en sus explicaciones de Sagrada Escritura, Cipriano no perseguía aquella vulgar exposición cuatripartita de los sentidos históricos, proféticos, tropológicos y anagógicos, sino que extraía el aliento de las Sagradas escrituras, desde sus mismos arcanos, hasta el punto de tenerse la fundada sospecha de que penetraba hasta los caldeos, para revelarnos los maravillosos fundamentos de la ley", sin embargo en la exposición del Cantar de los Cantares, optó sin titubear, por el sentido "alegórico", bien por acomodarse a la reciente doctrina del Concilio Tridentino (1545-1563), bien por tratarse de un libro "sagrado", de carácter profundamente teológico, en el que de manera elevadísima, se describe la inefable unión del alma con Dios.

Dentro del campo simbólico, la estructura de sus “Comentarios”, casi siempre hace referencia a aquella “sombra” del Antiguo Testamento de la que nos habla San Pablo en su carta a los Colosenses y en la Epístola a los Hebreos.

- “Todo es sombra de lo venidero” (Col 2, 17).

- “La Ley no era más que la introducción a una esperanza mejor, por la cual nos acercamos a Dios” (Heb 7, 19).

Y por eso, en el “Cantar de los Cantares”, antes de expresar el amor de Cristo a la Iglesia o a las almas, nos pone la comparación de la “umbra” vetero-testamentaria ya desde sus mismos comienzos.

Tan sólo dos ejemplos tomados al azar:

“Tus pechos son mejores que el vino”, o “Tus amores son mejores que el vino” (CC. 1, 3).

Después de desentrañar la diferencia entre “pechos” y “amores”, que todo depende de una insignificante letra hebrea, se dedica a hacer la aplicación simbólica, comenzando por el Antiguo Testamento, y dice así.

*“En la antigüedad la Esposa, es decir la antigua Sinagoga estaba en Egipto, agobiada por un sinnúmero de desgracias y calamidades sin cuento, y obligada por hombres impíos a fabricar sin cesar adobes de barro. Comprobó entonces la Esposa la sublime providencia que el Esposo ejercía sobre ella y su increíble solicitud. Parecía profesarla algo más que amor conyugal; parecía quererla como a una hija suya; más aún, cómo si se tratara de un recién nacido, parecía mirarla, alimentarla, y ofrecerle los pechos de su piedad singular y exquisita”.* (CC. 1, 13)

Y lo comprueba con el texto de Isaías: “¿Se podrá olvidar la mujer del hijo recién nacido? Aunque se olvidara ella, yo no me olvidaré (Is 49, 15).

Luego pasa a la interpretación neotestamentaria, tanto de los Evangelios como de las epístolas:

*“En este sentido hay que entender todos los consejos que el Apóstol San Pablo nos inculca en sus cartas sobre las riquezas de la gracia y la gloria con las que el Esposo= (Cristo), colmó a su única y amada Esposa = (la Iglesia), más de lo que cualquiera pudiera imaginar. Siempre que Pablo habla de tesoros y riquezas, pretende que cada uno de nosotros comprenda, que la Esposa no sólo ha recuperado la salvación, la vida y la libertad, sino que, gracias a la sangre que fluyó copiosamente de la herida de Cristo, la Esposa se ha tornado más rica y opulenta. Hasta tal punto se ha tornado rica, que Cristo redentor a lo largo de toda su vida, durante su pasión y después de resucitar y retornar al cielo, ha desempeñado el papel de esposo, de cónyuge, e incluso de madre, que, con extraordinaria ternura, alimenta al niño recién nacido con la leche de sus pechos”.* (CC, 1, 14-15).

Lo mismo hace al desglosar, -dentro del mismo versillo-, el sustantivo “vino”:  
“Tus amores son mejores que el vino”.

Esta palabra “vino”, en hebreo, significa “toda clase de placeres”, en especial el amor que proporciona el “amor vulgar”, comparándolo con el amor divino.

Y después de poner como testigos del seguimiento del amor divino a Henok, a Noé y a Abraham (17), contrasta la actitud de la “Esposa antigua”, que mientras estuvo en Egipto, se alimentó durante mucho tiempo con este “vino” al que se refiere Salomón: con él se deleitaba, con él sacaba fuerzas asombrosas y riquezas, gracias a él gozaba de reyes y notables, y no faltaba nada que colmara su felicidad. Más al fin comprobó, para desgracia suya, que los amores del antiguo Esposo (de Dios) debían ser antepuestos al “vino” (CC. 1, 17).

Finalmente haciendo una aplicación anagógica nos dice: “*El amor verdadero del Esposo (Cristo), hace que el hombre entero se eleve por encima de su naturaleza, y se convierta de alguna manera en Dios, ilumina la propia facultad racional, lo aparta de la contemplación de la belleza física y orienta su mirada hacia la belleza divina*” (CC. 1, 17).

Un segundo ejemplo podríamos tomarlo del capítulo dos, versículo 14: “Ven paloma mía, que estás en los agujeros de la peña, en los huecos de la roca”. (CC. 2, 14).

Dice Cipriano que: “Cuando Dios empieza a llamar a la Esposa, no se limita a invitarla una sola vez, sino que la exhorta, la anima, y la estimula” (CC. 1, 23).

Y enseguida hace la aplicación: “Pues lo que sucedió a la vieja Sinagoga de modo simbólico, eso mismo sucedió a diario, -creámoslo-, a la Iglesia de Cristo y a cada uno de nosotros” (id).

Y se extiende al hablar del escondrijo de la peña: “Dios al hablar de la peña, de la roca, del hueco, habla de una vigilancia atenta de un lugar seguro. Por otra parte, Moisés no representaba únicamente a su persona, sino a toda la Sinagoga, aquella antigua Esposa, y a la Iglesia, cuyos amores con el Esposo Dios son el tema de este epitalamio. El Esposo, para dar a entender, que en aquel lugar estaría muy seguro Moisés, así como la Sinagoga y la Iglesia primero le puso sobre una roca *lo colocó en el agujero de una peña, y la protegió con su mano: “pondré o ahuecaré mi mano” según se lee en el texto hebreo.*

Esta triple graduación ascendente:

- poner sobre la roca,
- colocar sobre el agujero,
- y proteger con la mano,

significa la tutela precisa y segura de la vieja Sinagoga y de la Iglesia actual, mientras llegase Cristo”. (CC. 1, 24).

“Tras la venida de Cristo, -prosigue Cipriano-, la Esposa puede sentirse mucho más segura, porque aquella piedra sobre la que se apoyaba Moisés, es Cristo, o la fe en Cristo. Así lo dice S. Pablo en su primera carta a los Corintios: Y la piedra es Cristo” (1Cor 10, 4).

Y San Mateo dirá por boca de Jesús: “Y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mat 16, 18).

Sepa pues la paloma, que está segura al lado de Moisés, sobre la roca; y está también segura en los agujeros de esta peña, es decir en las heridas de Cristo, que fue traspasado en numerosas partes de su cuerpo en la Cruz.” (CC. 1, 26).

San Bernardo por su parte dirá a sus monjes:

“Cuando meditéis en estos dos amantes, no debéis pensar en unas relaciones entre hombre y mujer, sino:

- entre el Verbo y el alma,
- entre Cristo y la Iglesia,

pues con esta palabra ‘Iglesia’, no designamos a un alma, sino a la unidad, o mejor, a la unanimidad entre muchas”.

“Los huecos de la peña” son las llagas de Cristo, con toda propiedad, porque la roca es Cristo” (SCant 61, 2).

Después de estos dos ejemplos, y en la imposibilidad de explicar todo el Cantar de los Cantares, vamos a sintetizar toda la doctrina de Cipriano de la Huerga en su comentario en tres actos claves y progresivos, que son como el comienzo, el progreso y la consumación en el amor teniendo a San Bernardo siempre como fondo.

## EL AMOR

El arte de las artes es el amor; ese “pondus” que no pesa, pues según Cipriano de la Huerga, es rauda y veloz, e imantando irresistiblemente: “arrebata tras sí todo sentimiento con una rapidez increíble. Por este motivo los poetas y filósofos antiguos lo pintaban siempre alado” (CC. 2, 2).

En la imposibilidad de definirlo en profundidad, dadas las mil acepciones que puede tener el amor, vamos a ceñirnos al sentido parabólico del Cantar de los Cantares, buscando los símbolos más concretos y didácticos.

En este poema epitalámico, aparecen “El” y “Ella” sin nombre propio, personificando así el milagro del amor.

El hecho de que cada uno de los poemas, o de los actos del drama, lo mismo que el conjunto de la acción, desemboque en la anhelada posesión, revela que toda su intención está orientada hacia este punto misterioso y sagrado de la unión.

Ahora bien, este constante acercamiento amoroso, siempre dinámico y progresivo cuando es verdadero, pudiéramos interpretarlo simbólicamente como senda, vida, agua, fuego, belleza etc.

- El amor es camino del joven hacia la doncella, del hombre hacia la mujer; un afanado anhelo hasta llegar al encuentro en que pueda repetir “esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos”; de modo que lo que al principio era uno solo, ahora son dos en uno.
- El amor es vida. ¿Acaso queda vida cuando el amor se ha ido?
- El amor verdadero “sale fuera de sí”, para centrarse en otra persona: como planeta desprendido, el hijo rompe las cuerdas de dependencia familiar, y en el momento más impensado pasa cerca de él otro planeta y tira tan fuertemente, que lo arranca del sistema paterno y le obliga a crear un nuevo modo de vida: “Por eso, el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne” (Mc 10, 7-8).

- El amor, según el Cantar de los Cantares, es agua de pozo, porque brota de las entrañas ignotas de la Tierra, como reparto de fertilidad.

Si el aljibe hay que llenarlo, para que el agua no se filtre, y su agua dormida y quieta corre el peligro de quedar muerta y mal oliente, el agua del pozo se rehace, brota viva y vivificante:

- sabe hablar borboteando,
- sabe correr fluyendo,
- sabe expandirse empapando,
- y sabe volar evaporándose.

Por eso en el Cantar dice a la Esposa: “Eres fuente sellada..., pozo de agua viva que baja desde el Líbano” (CC 4, 12.15)

Para Cipriano, es aquel “pozo de Jacob, cuya boca estaba tapada con una gran losa, para que el agua se mantuviera siempre limpia y no fuera contaminada por la mala intención de los caminantes que por allí pasaban” (CC. 4, 18).

“Hay quienes traducen la palabra “emisiones” en lugar de “renuevos” por “aguas de curso muy rápido” significando: el pozo de aguas vivas que fluyen violentamente del Líbano” (181)

“En la Esposa hay tal abundancia de agua, que primero la llama “fuente sellada” y luego pozo de aguas vivas”. (CC. 3, 12).

- El amor es fuego, porque según el Fénix español Lópe de Vega, el fuego lo inventó el amor.

El Cantar de los Cantares en una de sus últimas estrofas -y que es la única en la que se hace referencia a Dios en todo el libro- , nos recuerda: “El amor es centella, llamada divina” (CC. 8, 6).

Cipriano de la Huerca comenta:

“La Esposa sigue explicando la naturaleza del amor, y ahora lo compara como un fuego muy poderoso; fuego que

- nadie puede ocultar, como no puede ocultarse la caridad y el amor,
- que actúa con suma facilidad y rapidez y transforma en fuego todas las cosas. Así el amor arrebatada tras sí en cualquier dirección a todos los demás sentimientos con la rapidez increíble del fuego;
- fuego, que resulta muy difícil hacer frente, como es muy difícil hacer frente al amor, una vez que se ha adueñado de la mente y del espíritu. El amor es superior al fuego. (302).
- El amor es belleza.

Esa belleza que se impone sin argumentos:

- que sin demostrarse, se muestra;
- sin armas, desarma,
- sin lazos, sujeta,
- y sin yugo, subyuga (L.A.Schökel).

En el Cantar de los Cantares, para el Esposo, “Ella” es el centro del mundo; y para “Ella” lo es “El”.

El y Ella, centran y concentran mil bellezas del Universo, y así, cualquier ser bello, se parece a “El” o a “Ella”, sean flores de la vega, azucenas del jardín, racimos de Engadí, cabritos, cervatillos, palomas, granados, manojos de mirra.

El amor limpia los ojos del que ama, y hace descubrir semejanzas; y si es cierto que puede cegar, también sabe iluminar.

Cuando el amor se pone a cantar la belleza, no sabe descubrir o ponderar la evidencia, si no es por comparaciones:

- “Mi Amada es como...”, dice Él

- “Mi Amado es como...”, dice Ella.

Y aunque Cipriano da una definición preciosa de la belleza, diciendo que “el encanto de los cuerpos bellos es como la sal, que confiere un sabor muy agradable a los alimentos y a los condimentos” (CC. 4,2), sin embargo, apoyado fuertemente en el sentido metafórico y anagógico, pasa como de puntillas sobre la hermosura “exterior”, - nunca la niega-, para explayarse en la belleza “ab intus”, en la de dentro, en la escondida.

Y así dice a renglón seguido: “Este encanto, - habla de la belleza de los cuerpos -, en mi opinión, emana de la propia alma, que al ser luminosa, irradia sobre el cuerpo material algo de su esplendor”.

Por eso, los antiguos teólogos de la Cábala, sostuvieron la opinión de que el rostro de Moisés, al descender del monte, brillaba de tal manera que los hijos de Israel no podían mirarlo a la cara, pues el trato con la divinidad hacía salir de su rostro un rayo de luz, de encanto y de belleza característico de algunas almas. Por eso escribe Porfirio, que cuando Plotino se sumía en la contemplación de las cosas divinas, su rostro despedía a menudo destellos de luz (CC. 4, 2).

## LOS DOS AMORES

De esta duplicidad en la belleza de la Esposa, Cipriano pasa a una doble interpretación sobre el amor, y así se está refiriendo constantemente:

- al amor vulgar,

- y al amor divino.

El amor del Cantar de los Cantares, no es un amor platónico de dos espíritus puros, o que se purifican desprendiéndose del cuerpo.

El amor del Cantar de Salomón, tiene un intenso realismo corpóreo, porque en el cuerpo se revela el espíritu. Las dos cosas están bien claras en el Cantar.

Quizás una primera lectura depare la sorpresa de su realismo corpóreo, no sólo en el Cantar, sino también en Cipriano de la Huerga, y es que la poesía bíblica se complace en la contemplación y descripción del cuerpo casi desnudo de ella y de él.

Es una descripción gozosa y sin malicia, como cuando Adán y Eva “estaban desnudos y no se avergonzaban” (Gén 2, 25).



Hace bien poco, (8 de abril de 1994) nos ha recordado Juan Pablo II, que Dios es la fuente de la belleza integral del cuerpo, al celebrar la Misa de inauguración de la restauración de la Capilla Sixtina. En su homilía dijo:

*“Al rendir testimonio a la belleza del hombre creado por Dios como varón y hembra, expresa también, en cierto modo, la esperanza de un mundo transfigurado.”*

En el ámbito de la luz que proviene de Dios, también el cuerpo humano, conserva su esplendor y su dignidad.

Si lo separamos de esta dimensión, se convierte en cierto modo en un objeto, que, con mucha facilidad, es envilecido, puesto que solamente ante los ojos de Dios el cuerpo humano puede permanecer desnudo y descubierto, y conservar intacto su esplendor y su belleza”.

Se ha dicho que Cipriano de la Huerga en su “Comentario” entona un canto al hombre, a todo el hombre, pero después de dedicar mucho espacio a describir el cuerpo con sus detalles:

- en sentido descendente en el Amado: cabeza, melena, ojos, mejillas, labios, brazos, vientre y piernas (CC. 5,10-16),
- en el capítulo CC. 7, 1-6, será exactamente al revés en sentido ascendente respecto de la Amada, subiendo desde los pies a las caderas, el ombligo, vientre, pechos, cuello, ojos, nariz y melena.

En realidad esto no será más que una contemplación momentánea y pasajera del amor, pues tendrá que crecer honda y profundamente, hasta llegar a afirmar su realidad en dos nombres personales: “Él” y “Ella”, tú y yo, y concretarla en los personales de mutua pertenencia, ratificada con la frase decisiva: “Yo soy para mi Amado y mi Amado es para mí”.

Antes de llegar a esta meta sublime y excelsa, que es el “summum” del Cantar de los Cantares, Cipriano quiere remarcar los dos amores, que sin ser el “de me ipso, adversus meipsum” de San Agustín (Conf. VIII, 5, 10), sí expresan una jerarquía de valores en el campo de la mutua donación amorosa:

- a uno lo llama “amor vulgar”,
- y a otro lo denomina “amor divino”.

Se entiende por “amor vulgar”, el amor común, corriente, ordinario; aquel que todo el mundo entiende, “porque su lenguaje, -nos dice Cipriano-, es sencillo y simple” (9), y que en sus manifestaciones comprende desde el beso inocente de un niño hasta el abrazo cálido y estrecho del esposo y la esposa.

El “Huergensis” lo enunciará de mil maneras, y así nos dice que el “amor vulgar” es:

- “el que se expresa en el ámbito del cuerpo” (4),
- “el que mira a los bienes finitos”,
- “el que se manifiesta por cualquier relación amorosa” (9),
- “él es “el amor material, el amor humano, el amor carnal,

- “el amor de los besos, de los abrazos, de los regalos y detalles que intercambian los amantes: charlas íntimas, cartas, visitas, gestos, manifestaciones” (9).

“Al llamar “vulgar al amor”, ha de saber todo el mundo, que no me refiero al amor lascivo y deshonesto, sino al amor que se da entre el esposo y la esposa, entre el marido y su mujer” (11).

“Sin embargo, este “amor vulgar”, aunque de suyo es “simple y recatado” (9), no obstante en sus manifestaciones puede ser reprobable y hasta degenerar en “carnal y lascivo”. O sea, que de sencillamente “vulgar” se volvería “vulgarísimo” en el peyorativo sentido de la palabra”.

“A pesar de ello, -sigue diciendo-, el Espíritu Santo, al dirigirse a nosotros, se sirve a menudo de la metáfora del “amor vulgar” para explicarnos el “amor divino”, aunque no para ensalzar o destacar ése “amor vulgar” o cualquier relación amorosa” (9).

Por “amor divino” entiende:

- la facultad del espíritu, orientada plenamente a la contemplación y que permite a los mortales el acceso a la felicidad” (5),
- es la “metafísica” en sentido aristotélico, pero traducida a lo divino;
- *si el “amor vulgar” se refiere a las cosas humanas y finitas, el “amor superior” se refiere a las celestiales, infinitas y divinas”.*

El “amor divino” es siempre superior al “vulgar”, por muchas razones, pero sobre todo por la duración del placer. El amor, en efecto, se asemeja a las cosas que al amar persigue. Ahora bien, como todas las cosas, salvo el Esposo, son caducas, y caminan rápidamente hacia la destrucción, el propio placer y deleite procedentes del “amor vulgar” se diluyen y desvanecen inmediata e inevitablemente, y no pueden durar más que las cosas cuya belleza nos encandila.

Por otra parte, “el que ama”, desea adueñarse del objeto de su amor para que su vida sea completamente feliz. Mas este objetivo solo lo consigue quien desprecia el vino del “amor vulgar” y dirige su “amor a Dios”.

“Porque todos los demás deleites de la vida, lejos de satisfacer el espíritu, excitan con más fuerza el apetito y producen hastío y desazón; en cambio quien ama al Esposo, no siente hastío, ni padece necesidad alguna y aunque de la impresión de estar ávido de amar y poseer al Esposo, esta avidez torna *más dulce su amor*” (17).

Para San Bernardo, acercarse al amor divino significa:

- “Arrancar los vicios, ahuyentar sus hechizos y serenar los deseos. (SCant 20, 6).

Y comenta: “Yo creo que esta fue la causa principal por la que el Dios invisible, se manifestó en la carne y convivió como hombre entre los hombres, que por ser carnales solo podían amar carnalmente, y guiar así sus afectos naturales al amor que salva (id).

## LOS TRES PASOS EN EL AMOR: BESOS, ABRAZOS, UNIÓN

No es fácil pasar del amor vulgar al amor divino; ello supone toda una dedicación de vida.

- Para unos será un ansia inquieta hasta remansarse y descansar en Dios. (S, Agustín).

- Para otros un arranque atlético, hasta conseguir la meta. (S.Pablo).
- Puede ser una “curvatura de semejanza” hasta alcanzar el enderezamiento y rectitud de la semejanza” (S.Bernardo).
- Evangélicamente será una semilla insignificante que ha de crecer y expandirse. (Mat 13, 31).
- o un pellizco insignificante de levadura, con la fuerza suficiente para fermentar toda la masa (Mat 13, 33).

El Cantar de los Cantares, en su panorámica, es todo un gesto progresivo y dinámico, que hace la Esposa en busca del Esposo hasta llegar a la unión de amor, o mejor “transformación de amor”.

Desde sus primeras páginas, Cipriano de la Huerga, ya ha tocado este punto:

“En los libros sagrados, Dios es llamado “fuego”...En virtud de este lenguaje metafórico, el alma puede ser llamada “cuerpo opaco” mientras permanece encerrada en la cárcel negra y oscura del envoltorio carnal”.

“Observamos que los cuerpos claros y transparentes, como el aire y el agua, se llenan súbitamente de luz por dentro y por fuera, mientras que los cuerpos sólidos han de ser calentados intensamente, y mediante el calor han de reducir su espesor, hasta alcanzar cierta transparencia para poder recibir la luz”.

“Las almas unidas al cuerpo, precisan del fuego del amor, que las reduce y transforma, para que liberadas de la opacidad y transformadas según la imagen divina puedan finalmente ser iluminadas por el brillo de una ciencia más divina”(6).

Aunque para Cipriano de la Huerga, todos y cada uno de los versillos del Cantar de los Cantares es un paso de acercamiento en el amor, vamos a tomar en sentido plástico tres gestos escalonados, en los que, -pasando de la sombra veterotestamentaria a la realidad del Nuevo Testamento-, se percibe claramente esta transformación. Y estos tres gestos son: los besos, los abrazos y la fusión unitiva.

## A) BESOS

“La manifestación amorosa del beso, pone de manifiesto la naturaleza y fuerza del amor”(9).

“Un solo beso no basta para colmar un amor tan ardiente, por eso la Esposa pide “muchos besos”.

“No pide un beso en el pie o en la mano, sino en la boca, porque la boca es el vestíbulo del alma en el cuerpo, una ventana a través de la cual suele el alma manifestarse y transmitirse en cierto modo a la cosa amada”; y ese es el motivo por el que rivalizan los besos reiterados entre ellos, para que el espíritu de uno penetre lo más posible dentro del otro y se pierda dentro. Pero como este intercambio anímico resulta imposible, hacen lo que pueden” (11).

Y enseguida hace las aplicaciones:

“Cualquier alma fiel que ama y venera al Esposo Cristo, desea con ardor besar al Esposo, es decir, ansía cambiarse en Él, si ello le fuera posible. Así pues, al hablar del beso en la boca estamos refiriéndonos a esa transformación e intercambio de almas”.

“Los teólogos cabalistas opinan que Abraham, Noé, Jacob e Isaac, saborearon la “muerte del beso”, o sea, el dulce beso de Dios(11).

“Pablo, tras haber sido arrebatado al tercer cielo, experimentó esta clase de muerte.”Vivo yo, más no yo, es Cristo quien vive en mí” (Gál 2, 20). Pablo vivía, pero estaba muerto, porque Cristo le había estampado su beso en el alma con tanta fuerza, que Cristo vivía y hablaba en Pablo” (13).

“Pero nunca, ni nadie, recibió este beso con tanta fuerza como CRISTO-HOMBRE. Él fue besado por Dios con un beso tan poderoso, que su Humanidad entera se convirtió en Dios, así como el propio Dios se convirtió en hombre” (13).

El cotejo con el pensamiento de San Bernardo, es casi idéntico. Nos dice el Abad de Claraval: “Recibe un beso de la boca, el que recibe la plenitud; pero el que recibe una parte, recibe un beso del beso”.

Pablo fue un hombre excepcional, pero aunque arrebatado hasta el tercer cielo, siempre quedó lejos de la boca del Altísimo. Por eso pidió humildemente le enviase un beso de lo alto.

No así Cristo que es uno con el Padre. Unidos en su identidad y abrazados en su igualdad, no mendiga un beso desde su inferioridad, sino que une su boca a la del Padre, y por una prerrogativa singular, recibe un beso de la misma boca”(CC. 8, 6).

## B) ABRAZOS

Si los besos suponen siempre intimidad de espíritu, los abrazos son siempre signos de fuerte atadura y seguridad.

Cipriano del Huerga interpreta las manos de Dios “torneadas y esféricas”, brazos que estrechan siempre, “*es el Todo que rodea y circunda todas las cosas*”.

“La perfección del círculo o de la esfera radica, en que las cosas vuelven al punto de partida inicial”.

“Desde la creación del mundo, el Esposo ha recibido entre sus manos y sus brazos a la Esposa... para que no cayera al suelo y desfalleciera”.

- En el libro del Génesis, vemos cuantas veces hacía volver a la Esposa enferma a la verdadera religión, a la verdadera piedad y culto verdadero, ya con milagros portentosos, ya mediante la predicación de la palabra... abrazándola como Esposo enamorado”.

- Estos mismos favores, y muchos más y más grandes, los recibió de Cristo Jesús su Iglesia, la Esposa verdadera, la cual, hasta el fin de los siglos tendrá puesta bajo su cerviz la mano izquierda y será abrazada con la derecha, porque ha sido puesta por el Esposo fuera del alcance de toda desgracia, de toda enfermedad y de todo contratiempo, para que disfrute de sus abrazos en paz y tranquilidad perpetua.

Para San Bernardo, los brazos de Dios, en los que la Esposa pide inclinarse, son:

- todas las pruebas de amor recibidas en la primera venida, que son su mano izquierda;
- pero que comparadas con la dulzura inefable de los brazos de su derecha, apenas son perceptibles (AmD 3,10).

- “¡Dichosa el alma que se reclina sobre el pecho de Jesús y descansa entre los brazos del Verbo!” (SCant 51, 3.5).

## C) UNIÓN

Y llegamos a la meta, a la ensoñación más alta, la intimísima, en que se intercambian los pronombres posesivos:

- “Mi Amado es para mí,  
y yo para mi Amado” (CC. 2, 16).

“Son apenas cuatro palabras,-comenta Cipriano-, pero las expresiones del amor ardiente no suelen tener mucha lógica.

¿Puede alguien saber lo que quiere decir la Esposa con estas palabras: Mi Amado es mío y yo soy suya?”

- ¿Qué quiere decir que tu Amado es tuyo?
- ¿Qué quiere decir que tú eres suya?

Esta es la forma habitual entre los amantes cuando no les salen las palabras, y cuando la lengua humana no es capaz de explicar los sentimientos y los pensamientos del espíritu.

En este verso, la Esposa cuando dice: “mi Amado es mío”, abrió una enorme ventana para pensar cuantos beneficios y cuán grandes le había otorgado el Esposo.

...Y no sabiendo como explicarse, y para decirlo todo de una vez, sólo pudo explicarse: “Mi Amado es mío”... a causa de su generosidad y caridad conmigo.

Pues bien, sí Él es mío, yo soy suya; sí Él cuida de mí y me ayuda, si le dedica todos sus cuidados y pensamientos, si Él mismo se me entrega totalmente, yo le corresponderé de la misma manera , es decir:

- le ofreceré los pensamientos más íntimos de mi mente,
- mi amor, mi afecto, mis obras externas,
- incluso mis facultades físicas, sin dejar absolutamente nada para mí misma o para otro.

Y quien entrega su amor y su cariño, se entrega totalmente, sin dejar nada para sí. Por lo tanto, “mi Esposo es mío y yo soy suya”.

San Bernardo lo dirá casi exactamente: “No encontramos palabras tan dulces para expresar la ternura mutua del afecto entre el Verbo y el alma, como estas dos:esposo y esposa”.

Porque lo poseen todo en común: “no tienen nada propio ni exclusivo. Ambos gozan de una misma hacienda, de una misma mesa, de un mismo hogar, de un mismo lecho, y hasta de un mismo cuerpo” (CC. 7, 2).

## CONCLUSIÓN.

Sobre si el Cantar de los Cantares tiene valores positivos para el hombre de hoy, hay que decir, que el Cántico de Salomón, y por lo tanto, el comentario que de él ha hecho Cipriano de la Huerga, tiene valor perdurable.

Allí donde haya el gesto más insignificante de amor humano, allí se está revelando la relación amorosa de Dios a los hombres, y así:

- cuando el bebé besa por primera vez a su madre, ha comenzado a vivir el Cantar de los Cantares.

- cuando el novio percibe una intercomunicación de amor con su novia, "ha pasado el invierno, y llega la primavera" del Cantar de los Cantares.

- cuando dos jóvenes se prometen para siempre, están imitando el desposorio de Cristo con la Iglesia, y por lo mismo, viven el Cantar de los Cantares.

- cuando el alma vive en gracia, la fuente de aguas vivas corre por sus venas, Cristo está unido al alma.

- cuando la Iglesia ha proclamado a María "Madre suya", está cantando su fidelidad al Esposo.

- cuando en la consagración de un obispo le colocan el anillo pastoral, es que le han desposado con la Iglesia diocesana.

- y cuando aquella religiosa, el día de su profesión perpetua escribió en su recordatorio: "Mi Amado es para mí, y yo para mi Amado", estaba cantando el desposorio especial de las vírgenes consagradas.

Estas son las claves auténticas de lectura global del Cantar de los Cantares, que dan a este libro santo, valor de perpetuidad.

## COMENTARIOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA A LOS SALMOS XXXVIII Y CXXX

SANTIAGO ORDOÑEZ FERNANDEZ, OCSO.  
*Monasterio de Sobrado de los Monjes.*

### INTRODUCCION

“La lectura de estos *Comentarios* elevará al lector y le situará en una atmósfera de paz silenciosa consigo mismo”, nos predice en la presentación Gaspar Morocho Gayo (Vol. IV de las *OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA*). Elevación cultural por habernos aproximado al gran humanista alcalaíno; elevación espiritual y profundización en uno mismo portadora de paz, por la calidad contemplativa del creyente cisterciense, que mira y se mira en la situación y las palabras del poeta salmista, clamor existencial ante la bondad de Yhavé.

“Dos salmos de una gran belleza y contenido”, nos dice el Prof. Natalio Fernández Marcos en la *Introducción al volumen citado*. Contenido muy profundo, por la densidad humana que encierran; belleza, por lo que tiene de evocador y sugerente para todo lector atento y de sensibilidad despierta. Lector atento fué Cipriano de la Huerga y de finísima sensibilidad humanista. Nuestro biblista de Alcalá los comentó con belleza y con hondo contenido. Al presentarnos el salmo con gran fuerza y vida, nos está revelando también algo de su propia vida vigorosa.

El rigor y la elegancia de la traducción española (Cipriano siempre dice que el habla y escribe “en español”, cuando no lo hace en latín) es patente a lo largo de todo el recorrido de los dos opúsculos. La erudición de que hace gala nuestro Cipriano va llevando de aquí para allá al paciente investigador y trabajador de las notas. Es éste Juan Francisco Domínguez, promesa joven y firme del buen hacer filológico en la Universidad española, según la convicción del director y coordinador de estas *OBRAS COMPLETAS*, el profesor Morocho Gayo. *La lengua hebrea*, dice nuestro biblista Cipriano en 2v de *Comentario al salmo XXXVIII, utiliza el verbo dicere de un modo diverso y el significado de esta voz es demasiado amplio como para que podamos nosotros definirlo con pocas palabras*”. Como era de esperar, nuestro buen guía Domínguez hace un oportuno llamado de atención con la nota 6: “Nótese, como en otros muchos pasajes de estos **Comentarios**, el afán filológico que guía a la exégesis de Cipriano, en su búsqueda del sentido genuino de los textos bíblicos”. Y cuando nuestro querido exégeta alcalaíno se explaye a propósito de lo que se ha dicho “*de cohibenda et moderanda lingua et silentii fructu*” nos dirá: “*Resultaría ciertamente interminable resumir en pocas palabras las cosas que se dicen en las obras de los escritores paganos (...) que aquellos autores celebraron y cantaron tanto en prosa como en verso*”. Y allá van nombres como Menandro, Cares, Atenodoro, Anfis, Filónides, Dión y Homero. Después irá al capítulo 3 de la Carta de Santiago y al destacado poeta Quinto Ennio,

quien reforzará lo de Santiago, al igual que Plinio, quien nos dice “en el capítulo 17 del libro octavo de su obra: “*se amansan los tigres (...). En cambio, la lengua humana jamás se amansa, como quiera que es un mal inquieto, lleno de veneno mortífero*” (10v Comentario al salmo XXXVIII, p.23). Como digo, es una delicia ver cómo el autor de la edición, de la traducción y de las notas ha ido a todos esos lugares y nos trae el fruto de su labor, poniendonos al alcance, con laudable precisión, nombres y citas del erudito *Huerguensis*.

En este momento, sólo es posible indicar sumariamente lo que observan y muestran nuestros guías a lo largo de todo el *Comentario*:

\* El tipo de comentario que hace Cipriano de la Huerga es el que se concentra en las palabras, su etimología, sus equivalentes en hebreo, griego y latín, etc. Coherente, por tanto, con su concepción de la Escritura como *Sacra littera*, al igual que Erasmo y Melancton, y no tanto como *Sacra doctrina* o *Sacra pagina*.

\* El texto que utiliza es el *Psalterium gallicanum*, es decir la primera traducción que hace Jerónimo y que es a partir de la Septuaginta, con textos obelizados que faltan en el texto hebreo.

\* Acude al texto hebreo de modo constante y, en general, atinado.

\* Tiene conciencia del recurso interdisciplinar al servicio del estudio de la Arcanas Letras, como también lo tenía Fr. Luis de León.

\* Hermana la sabiduría bíblica con la sabiduría profana mediante el recurso constante a los autores clásicos, considerados como “*prisci theologi*”. Los cita a través de una antología de Estobeo.

\* La técnica de la *imitatio* es frecuentísima en él, cosa normal, por otro lado, en autores del Renacimiento. Cipriano de la Huerga sigue en el estilo a su admirado Cicerón, y sin citarlo, hace suyas bastantes ideas y frases del orador romano.

\* En lo retórico es discípulo de Dionisio Vázquez. El salmo 130 lo considera una obra retórica, ajustada a las normas clásicas. Sigue a Quintiliano y, sobre todo, la “*Rhetorica ad Herennium*”, que considera de Cicerón. Es curioso que no haya puesto en cuestión, como lo hizo Lorenzo Valla, si Cicerón es el autor o no. Podía tener sus buenas dudas, dado que el estilo de esta obra es muy diverso y Cipriano de la Huerga está muy avezado en el de Cicerón.

Luego de la labor realizada por quienes nos han preparado tan bien estos *Comentarios* de Cipriano, me estoy preguntando en qué va a consistir la mía. Y, de repente, me vino una idea que me gustó: La labor puede consistir en comentar los *Comentarios*, como un cálido homenaje. La idea me vino precisamente de una frase de Domínguez: “Concebimos la traducción como un acto de homenaje”. En efecto, nos dice poco antes, “No hemos querido, en definitiva, que resultase una obra más bien nuestra que del propio Cipriano”, “obra creativa, distinta del original”. “No ignoramos que en todos los casos la traducción representa ya una interpretación”. El homenaje nuestro pues, cariñoso y respetuoso -va a consistir en leer su *Comentario* desde el comentario de la exégesis actual, dado que ése es el “lenguaje” del salmo para el hombre de hoy. Primer punto, pues, *qué nos dice el salmo a nosotros hoy*, desde una autorizada exégesis.

Segundo punto: qué dice del salmo Cipriano de la Huerga. Seguiremos a vuela pluma su comentario del mismo. Tercer punto: Qué nos dice de Cipriano su comentario del salmo. Y, a modo de conclusión, qué nos dice todo ello a nosotros hoy.



## 1. INTERPRETACIÓN EXEGÉTICA ACTUAL DE LOS SALMOS XXXVIII Y CXXX

De la mano de un buen estudio exegético (el de Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti nos parece de gran valor y el más indicado para nuestro caso), vamos a ver, en primer lugar, qué mensaje, y a través de qué lenguaje, nos transmiten los dos salmos que son objeto del comentario del *Huerguensis*.

*\* Los dos salmos ponen de manifiesto un profundo e intenso grito existencial.*

Ambos caen dentro del grupo de los llamados “salmos penitenciales” (6,12,38,51,102,130,143): el tercero y el sexto. Escogidos por nuestro biblista para ser comentados, creemos que, el fondo, es por su clamor existencial. La situación límite de angustia incontenible y de discreción, es en el primero, en sentido horizontal. En el segundo, la situación límite de vida o muerte, es en dimensión vertical: clamor desde las profundidades que quiere llegar hasta el cielo, donde está Dios... El salmo XXXVIII destaca en el salterio por su intensidad, que perfila su individualidad por encima del carácter de súplica y de penitencia. Todo él casi un monólogo, de una introspección cargada de tensiones, que salta fácilmente a una visión universal, sin quedar resuelto. El tono es trágico y no hay esperanza de salida luminosa, sino de resignación minimalista. Su diálogo con Dios levanta muy poco el vuelo: Reconoce que su situación particular se circunscribe en la condición humana: ¡Así somos, así es todo hombre! Como si dijera “Es cierto, *tú eres mi confianza ¿qué esperanza me queda* sino un poco de alivio *antes de que pase y no exista?*”

El tema de fondo es, pues, que todo hombre (“adán”) no es más que un soplo (“abel”). Tal es la condición humana y hay que aceptarla sin heroísmo ni entusiasmo. Algo así como cuando decimos “¡no somos nadie!”.

En el salmo XXX, en cambio, el salmista se encuentra al borde de la aniquilación (“hecho polvo”) en el fondo del abismo. Su clamor existencial tiene una fuerza imperiosa apoyada en la hondad de Dios, que le levanta hasta el cielo. La visión vertical comienza con mucho vigor y domina todo el poema. Su relación con Dios no la quiere como “vigilante que anota las faltas” (¿quién será el que salga airoso?), sino, de expectativas; el Dios de quien es propio perdonar (“el perdón es cosa tuya, te toca a ti”). Expresión original y enérgica, fuerza y luz de salvación.

*\* Por qué ha elegido Cipriano de la Huerga estos dos Salmos*

Del salmo XXX se sabe el motivo, dado que nuestro sabio cisterciense así se lo manifiesta al conde de Luna, el señor don Claudio de Quiñones. Habían tenido una serie de conversaciones sobre el *Convite*, de Platón, y, de corrida, le manifestó el conde que eran los salmos lo que más le impactaba. Entonces Cipriano, basado en su propia experiencia personal, le comenta y le dedica el salmo CXXX “Y si bien cada uno de los salmos (de David) fue inventado y compuesto por el Espíritu Santo para curar las almas, en particular la lectura y meditación del salmo 130 entendí no sólo para la ánima de V. Señoría sabrosa recreación, sino increíble regalo (“*incredibilem animi iucunditatem*”). Como vemos la predilección por este salmo es bien clara. Las dos razones que presenta son: lo bien que está el poeta salmista al acudir a Dios en el salmo y la fuerza

maravillosa de la misericordia divina para levantar al caído (“in excellentem quandam spem, et certissimam bonitatis fiduciam”, 4r).

Los dos salmos, pues, son de una grande experiencia sentida de humanidad... “Humanidad”, en el sentido de situación humana delicada y grave: al borde del no ser, ya a punto de explotar (salmo XXX), ya en el extremo de la desesperación sin fondo y sin salida (salmo CXXX). No se discuten las causas que han llevado a ella; sencillamente, se está ahí. “Humanidad”, en el sentido de calor humano y comprensión: Lo que significamos cuando decimos ser profundamente humano. Pero así... sólo Dios. “De él procede el perdón”. “El hombre no es más que un soplo..., pero tú quien lo ha hecho”. De acuerdo que la situación es des-graciada..., pero “soy como extranjero de mi mismo, soy huésped tuyo”. El acoge en su bondad, en su “humanidad”.

Nuestro humanista de Alcalá ha escogido estos salmos para comentarlos. Veamos ahora la experiencia de humanidad que ha destacado en ellos.

## 2. LO QUE QUIERE EXPRESAR DEL SALMO CIPRIANO DE LA HUERGA

No es nuestra intención, porque no es el caso, recorrer ahora detalladamente los dos salmos por el camino elaborado de la exégesis que ha realizado nuestro profesor de Alcalá. La hemos leído detenidamente y hemos reconocido cuanto de ella han dicho los que han preparado el volumen IV. Digamos, si, cuál es, a nuestro entender, el punto clave decisivo en cada uno de los dos salmos. Como quien dice, la lección magistral que se desprende como lo más procurado en la intención del exégeta y lo más provechoso para la vida de los destinatarios, sus oyentes o lectores.

### 2.1. El acto decisivo: El silencio más profundo y personal

Al comienzo mismo de cada salmo, Cipriano de la Huerga va metiéndonos en la “composición de lugar” del salmista: junto con éste, entramos hasta lo más profundo de su persona, “*in abditissimum pectoris conclave*” (salmo CXXX, 6v). Y, desde lo más íntimo y profundo, podremos captar juntamente con él (con el salmista y con Cipriano, que nos acompaña) la distancia abismal que nos separa de aquel lejanísimo punto alto (“*ex editissimo loco*”), metidos como estamos en un pozo hondo. Allí ha ido a parar el pecador “*a fastigio scilicet gratiae in peccatorum praecipitia atque voragines*”: terrible despeñadero y tragón abismo desde la eminente altura de la Gracia. Pues bien, lo que se impone como importante, necesario y urgente es un silencio profundo y personal para entrar en razón, una vez entrados en nosotros mismos: “*Altissimum mentis silentium*” (CXXX, 6v. 7r.).

En el salmo XXXVIII estamos dentro de nosotros mismos como prisioneros, como tapón de botella a punto de saltar: No podemos más por doble motivo: por lo que nos pasa, situación angustiosa “*ab omnibus iniquitatibus meis*” (“*por las culpas todas*”) y “*ex divino flagelo*” (el “castigo divino” revelador de las faltas más ocultas a la memoria humana). Y estamos que no podemos más por quien tenemos presente: Es el impío que puede complicar más las cosas, ya sea poniéndonos mal a Dios frente a nosotros “con su regocijo” (“*ut eorum animos moles vatis aegritudo extolleret in laetitiam*”), ya sea poniéndonos mal frente a Dios, expuestos a hablar de modo impropio (“*id quod*

*graviorem poterat concitare animi offensionem*”). ¿Santa solución?: “*Incredibilem animi moderationem*”, el silencio contenido que revela en este poema una increíble moderación y mesura de espíritu (1r). Si la presión (“*gravitas*”) que se sentía en el salmo XXXVIII era vertical y de un peso tal que no se podía levantar cabeza ni apenas respirar (130, 7r), la del salmo XXXVIII era horizontal: la presencia insoportable de un enemigo que se regocija del propio mal, burlándose con desvergüenza e insolencia en sus mismas narices (“*impiorum hominum impudentia et petulantia*”, XXXVIII, 1v)

## 2.2. Entre la “*consideratio*” y la “*contemplatio*”

El silencio profundo y personal ha sido fruto de un intenso deseo y de un laborioso esfuerzo (“*vehementer enim cupiebat*”, CXXX, 6v; “*inter tam varia itque peccati incitamenta*”, XXXVIII, iv). Con ello ya se nos está revelando por parte del salmista poeta la intuición de que se juega algo muy importante: el riesgo muy grande de aniquilación o de fallar por completo. por eso, se impone a sí mismo una mesura y un silencio total desde lo más íntimo. Para lo cual “mandó aquietar y callar” por algún tiempo “*cogitationes omnes et viles et degeneres aliquantisper conquiescere et reticere*”: todos los pensamientos viles, bajos y soeces (CXXX, 6v). Logrado ese silencio a fuer de tanto y necesario esfuerzo, su vida está lúcida y firme entre la “*consideratio*” y la “*contemplatio*”:

La “*consideratio*” es una reflexión detenida y concienzuda... En efecto, consideraba, “*qualis fuisset eius vita ante acta, quae ratio morum, quanta scelerum gravitas, quam ingens flagitiorum pondus*”: la trayectoria de su vida ¿cuál había sido?; cuál, el tipo de sus costumbres; cuán grande la magnitud de sus pecados; y cuán pesada la carga de sus maldades. De ahí calibró el gravísimo riesgo de su vida y de su salvación.

La “*contemplatio*”, en cambio, no es un acto de reflexión, sino de acogida plena, de visión gozosa de lo que era capaz de impulsarle hasta salvar la altura excelsa y lejanísima de la misericordia de Dios. En la “*contemplatio*” se inundó de esperanza. Y sobre el realismo de la visión reflexiva de su pasado no dar un pie en falso, sino que mira al futuro -hacia arriba- para dar un grito (“*de profundis clamavi ad te, Domine*”) muy fuerte y muy sentido: muy fuerte, tanto como para llegar hasta el cielo de Dios y que le oiga; muy sentido, como sentido es el peso de su pasado y el riesgo inminente de su vida. La visión se ha hecho voz. La vertical de la caída -del pasado- vista y concienzudamente reflexionada, es recorrida ahora en sentido inverso -vertical de elevación- hecha todo voz y clamor desde las profundidades, desde lo hondo de su vida, desde lo hondo de su ser. Así en el salmo CXXX. En el XXXVIII, el silencio se mantiene tenso conteniendo los dolores acerbos de su pasado y de su enfermedad. Se contiene para que las burlas maliciosas de los aviesos enemigos no le tiren de la lengua. Subyace una reflexión ponderada y una contemplación llena de sensatez de todo lo que le puede pasar si se le va la lengua. Aguanta, es cierto, pero todo tiene un límite y estalla. Estalla, hecho voz, el corazón que le ardía por dentro. Es voz y súplica de la condición humana, experimentada puntualmente en una situación determinada. “Me concediste apenas un palmo de vida”. “Mi vida es nada, es un soplo ante ti. Alívame, dame respiro antes de que pase y no exista”.

## 2.3. Hasta lo alto y lo eterno, con clamor y súplica de caído y de fugaz

Todo el recorrido de estos salmos “penitenciales” se realizará subiendo hasta la altura salvadora y luminosa de la misericordia de Dios y ante la fuerza inamovible y

consistente del que es “nuestra esperanza”, Pero hasta llegar a él (“antes de que pase”; “hasta” ser escuchado), el clamor y el grito están en el tono menor de la tribulación y de la angustia. Que lejos y qué distinto del salmo octavo: “*Qué es el hombre para que te acuerdes de él; el ser humano, para darle poder?*”. Allí la admiración gozosa surge desde la experiencia del poder otorgado al hombre “sobre la obra de sus manos”. Eso, con respecto al salmo XXXVIII. Y qué decir con respecto al salmo XXXVIII. Con respecto al CXXX, podemos apreciar el gozo y la gratitud admirable ante la letanía de gestas de Dios: “porque es eterna su misericordia (salmo 117). Indudablemente es un grito realista, pero robustecido y sostenido por la esperanza. Eso hace que no sea pesimismo, sino madurez y sensatez.

## 2. 4. Abierto y magistral: lección para nosotros

Al maestro de Alcalá le encanta destacar que lo sucedido al salmista (David, Músico real, Poeta, dirá él) no lo encuentra como algo cerrado, sino paradigmático. La historia concreta de pecados y de desgracia será muy personal. No se va a repetir, pero a cualquiera puede sucederle algo similar. Lo que queda abierto, para cada uno de nosotros, viene a decirnos el Profesor exégeta, es el acudir a la misericordia de Dios. Eso es una enseñanza de tan valiosa y de tanto provecho que “provoca y anima a la llagadas almas(...) con una maravillosa esperanza y firme confianza de la divina bondad” (CXXX, 4r). Por eso “compuso este divino Cántico(...) también para amonestar a todos nosotros pecadores (...) a no desesperar inconsideradamente por flojedad y flaqueza de ánimo” (CXXX, 7r).

Por tanto, a su vocación de profesor se añade -en coherencia con la naturaleza de estos salmos- el carácter magistral y parenético. Maestro de vida, maestro de humanidad, humanista.

## 3. QUE NOS DICE DE CIPRIANO DE LA HUERGA SU COMENTARIO

Todo el *Comentario* es una muestra patente de la gran erudición y del bagaje cultural de su autor, así como de su gran nivel espiritual.

Vamos a fijarnos en dos puntos:

### 3.1 La sensatez

La sensatez pone una nota optimista de equilibrio al realismo pesimista de ciertos temas clásicos grecolatinos y bíblicos: La fugacidad de la vida, la inanidad y vaciedad de la misma, la dignidad y miseria del hombre, la ambigüedad a que está expuesta incluso la generación de una prole o la producción de libros, los peligros de la lengua, el tedio de la vida y sus muchas tribulaciones, el paso del tiempo y la permanente mutación de las cosas (unas ciencias pasan, surgen otras...).

Así, cuando nos hable de la fugacidad de la vida dirá que el hombre “está muriendo en la misma vida humana, como quiera que incesantemente le es sustraído algo de ella”. Y, si dice que, “*ea detracta, non est homo in morte, sed post mortem*”, va a concluir que la vida toda es muerte, vaciedad y nada. Esto, indudablemente, pone de

relieve el carácter mortal de la existencia. Pero la nota optimista y de equilibrio viene dada por quien es el Absoluto, el Dios de nuestra vida que la convierte en río hacia la plenitud inconmensurable del océano: “Así pues, para que en la incertidumbre y la inseguridad no penda yo de una vaga esperanza, mi existencia está en Ti. Es decir, mi vida toda (“quidquid sum et vivo”) estribará en Ti solo, en tu amor y en tu afecto” (salmo XXXVIII 71 r).

Y Cuando hable de la dignidad del hombre, tendrá sumo cuidado en prestar atención a su condición de fragilidad y debilidad: “Dios suele en los hombres justos poner ante nuestros ojos la imagen de los hijos de Dios... y la clara representación de la naturaleza humana y de la debilidad del hombre, para que de la una y de la otra recibamos enseñanza” (XXXVIII 37 r).

### 3.2 “*Quando ita res habet*” (“Dado que la situación es tal”)

Queremos preguntarnos si hay algo en estos *Comentario* que nos permita atisbar el impacto biográfico de la situación por la que estaba pasando el *Huerguensis* y, como él, tantos intelectuales renacentistas de la España de Felipe II con el doloroso y defensivo cerrojazo ante la Reforma protestante. Cerrojazo que fué también a la ola intensa de Humanismo.

Alusiones directas no parece que las haya o, al menos, no las he encontrado. Lo que sí nos hace entrever la situación de su ánimo es el aire de actualidad dado a afirmaciones generales o de tipo intemporal. Algo parecido a lo que nos sucede cuando cantamos un texto que puede valer y estar en tantos cantantes y recitadores, pero que cobran vida en nuestra vida. Esa vida que recobran refleja nuestra propia vida.

Así, en su amplio “excusus” sobre el silencio, nos habla de los sicofantas y los infames Coriceos. Luego de recordarnos lo que eran aquéllos, nos revela lo que sabe por experiencia: que “por todas partes se hallan dispersos los sicorantas. “En efecto, con gran empeño y afán (magno enim conatu et studio) están al acecho por si a los hombres justos se les escapa de la boca alguna palabra que no sea conforme con la moral”. Evoca cómo los infames Corifeos se dedicaban a escuchar conversaciones en los puertos para saber el contenido de las navegaciones para asaltarlas después, ocultos entre los peñascos. De nuevo, la acerba experiencia: “Así también, ¡ay, dolor!, vemos que a veces hacen algunos en el corazón de las ciudades y en las entrañas de los templos. En efecto, so capa de amistad y parentesco, o bajo otra noble apariencia, suelen escuchar furtivamente, por si a los varones justos se les escapa alguna palabra por negligencia o descuido y al punto se lanzan contra su integridad y denuncian ante príncipes y magistrados lo que aquéllos ni siquiera piensan”. (XXXVIII 33v). En esta confesión de su experiencia es de notar la cantidad de espías que había, las ganas de encontrar ocasión, al menos aparente, y la rapidez con que se lanzan contra la posible víctima. En el fondo, subyace una gran envidia o un servicio mercenario prestado a algún rival.

Nada de extraño, pues, que cuando esté comentando el final del salmo XXXVIII dé la impresión de que se sienta, de veras, “forastero y peregrino en tierra extraña”. Parece que está hablando de sí mismo cuando dice: “Este versículo cierra el canto” (“*aparta tu mano sobre, a fin de que puede verme aliviado antes de que parta y por más tiempo ya no sea*”). Así, pues, *dada que la situación es tal* (“*quando ita res habet*”) a saber, que vivo como un extraño y un extranjero entre desconocidos, más aún, entre adversarios y enemigos”.

#### 4. SABER Y EXPERIENCIA SAPIENCIAL

A punto de concluir, pienso que lo que nos dice a nosotros la figura magistral de Cipriano de la Huerga es que el monje contemplativo de las orillas apacibles del Eiría; el monje de la “lectio divina” y del “scriptorium” que acrecentaba su saber y experiencia sapiencial; el maestro de la cátedra de Alcalá, entregado a sus alumnos, es la expresión del hombre que sale del claustro para hablar a los hombres de su tiempo (su auditorio no es monacal) y, al mismo tiempo, se siente más monje porque sintoniza y se comunica con su tiempo, con el hombre de su tiempo. Es la mejor manera de comprobar que es auténtica la verdad y la cultura: encontrarnos en ella desde los estados más variados y ocultos.

## EL REFLEJO HUMANISTA EN LOS PREDICADORES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI

PROF. D. JESUS LLANOS GARCIA,  
*Universidad de Zaragoza.*

El Renacimiento español fue durante algún tiempo identificado con hipótesis tales como aquélla que venía a negar la existencia de este fenómeno en nuestro país, una conjetura cuyos defensores atribuían a razones socio-políticas. Si bien actualmente reconocemos como axioma el desarrollo humanista en la península, es también fácilmente observable cómo este movimiento se desarrolló en España con una serie de características autónomas y particulares que muy bien pudieron ser la causa que originara la hipótesis citada, ya que en la España del siglo XVI el Renacimiento europeo estaba impregnado, excepto en el caso de unas pocas figuras, de una serie de tendencias que contribuyeron al imbuimiento de esta nueva corriente europea en el interior del profundo espíritu nacional, pletórico de orgullo cristiano, de la época. De esta manera, la que es tal vez la idea más tradicionalmente identificada con el concepto de Renacimiento, aquélla que presupone la ruptura con el mundo medieval, quedaba en España relajada debido a la existencia de un fuerte componente católico heredado en forma directa de una extensa tradición católica medieval, siendo éste un factor diferenciador que determina la importancia del estudio de los máximos exponentes religiosos populares de esta época, los predicadores, autores y condicionantes de una evangelización católica que suponía una variante definitiva a la vivencia humanística española, en la cual elementos tales como la formación, diferenciación y grado de vivencia renacentista de estos hombres, ayudan a comprender el desarrollo del humanismo en la península. Este estudio pretende básicamente seguir este propósito.

Es evidente que la fractura entre Edad Media y Renacimiento fue en España menos marcada que en regiones tales como la península itálica, si bien no sucedió de igual forma en los Estados catalano-aragoneses, los cuales, al hallarse en un permanente contacto marítimo con la actual Italia, se convirtieron en el primer lugar de la península donde las traducciones de los clásicos y de los primeros autores humanistas fueron distribuidas junto a versiones de autores enteramente medievales. Por otro lado, a finales del 1400 se divulgó con fuerza la trascendente corriente intimista neerlandesa denominada "Devotio moderna", que con la obra *De imitatione Christi* alcanzaría una gran relevancia. Por ambos motivos, y desde fechas muy tempranas, encontramos antecedentes humanistas de la predicación que se desarrollaría en el siglo XVI. Autores como Felip de Malla o fray Antoni Canals (1350-1419?) mostraban ya un patente humanismo en sus obras de temática moralizante que pretendían iluminar las mentes sobre problemas teológicos, tales como el gran misterio de la providencia, no ya basándose en la autoridad eclesiástica, sino en autores antiguos que se habían servido de la razón natural.

Como extensión y superación de estos precedentes y de otros varios surgidos en el siglo XV, los predicadores y escritores ascéticos españoles del XVI destacan entre los más selectos de la Iglesia. Si exceptuamos el espíritu cristiano de los primeros siglos del cristianismo y la Edad Media, no hay nada que pueda compararse en las naciones modernas a lo que se produjo en España en los siglos XVI y XVII. Ninguna nación tuvo figuras que pudieran ser comparadas a un Luis de Granada, Juan de Avila, Santa Teresa de Jesús, fray Juan de los Angeles o a otros mil que pueden citarse. La aseveración que mantenía que la tierra de ascéticos y teólogos sublimes no lo fue de predicadores, quizás una extensión de la leyenda negra de la predicación española propugnada por estudiosos protestantes en el siglo XIX, es actualmente constatable como incierta e incluso disparatada. Las grandes obras de la mayoría de estos escritores ascéticos son en la mayoría de los casos una plasmación de su predicación ligeramente adaptada, como admite fray Diego de Arce<sup>1</sup>:

*“Muchos destes sermones no se imprimen como se predicaron, sino como se escribieron ... y así son más largos en las saluciones y en los cuerpos dellos de lo que conviene para recitarlos.”*

En la España más gloriosa nacieron también los más grandes predicadores, algo lógico ya que España no sólo fue esencialmente cristiana en los siglos XVI y XVII, sino eclesiástica y claramente monástico-religiosa. El Renacimiento tuvo aquí eximios cultivadores y la influencia de su enseñanza se dejó sentir en todas las esferas de cultura.

Esta influencia retomó una serie de valores de la antigüedad clásica, que habían pervivido a través de la literatura patristica, propagándolos con fuerza sin trastornar ni la moral ni los géneros literarios existentes (tratados didácticos recopilatorios en nuestro caso). Los grandes maestros en el estudio de la antigüedad clásica, Santillana, Nebrija, Fernando de Rojas, Juan de Valdés, el Brocense, Vergara, Arias Barbosa, Jiménez Patón, etc, adoctrinaron a sus discípulos en los preceptos de los clásicos latinos y griegos, pero sin apartarlos en ningún caso de unos ideales cristianos que pretendían perfeccionar. De esta forma la fractura con el Medioevo no llegó a ser traumática, al alimentarse un interés por lo popular que se hallaba muy lejano del desprecio. Las universidades españolas, lugar de formación y de desarrollo de la labor docente de muchos de estos predicadores, fueron por lo tanto desde muy temprano un foco de cultura helénica y latina. Obviamente las órdenes religiosas y la Universidad española tuvieron necesariamente grandes relaciones de dependencia, al ser muchos de los miembros de estas órdenes destacados preceptores, un hecho que fue determinante en la formación de algunos de los que posteriormente serían grandes predicadores.

Como sabemos, las órdenes religiosas eran, después del trono y la alta jerarquía eclesiástica, los puntos culminantes de la sociedad, dando subsistencia y bienestar a innumerables familias y otorgando honores que eran más deseados y estimados que los concedidos por otras instancias jerárquicas. Las razones son obvias; la ciencia y la profesión religiosa eran independientes en sus fallos y, hasta cierto punto, democráticas en su organización, estando vinculada la autoridad a la mayoría de tal forma que, en los consejos de aquellas instituciones, ni la nobleza genealógica, ni el influjo del poder, ni el poderío de las clases altas preponderaban sobre los méritos personales, los servicios, y la reputación bien adquirida. De esta realidad es sencillo extrapolar dos ejemplos tan antitéticos como lo son fray Antonio de Guevara y fray Luis de Granada, en cuya formación se aprecian las dos caras más opuestas de la moneda de la predicación en España.



En el primer caso encontramos al mozo cortesano convencido, un hombre renacentista para quien la Corte, opuesta al mundo rural montañés de donde procedía, suponía un paraíso del placer recalcado en su identificación Corte-mundo frente a aldea-salvaje. Ni siquiera su condición de fraile le habría de impedir volver a la Corte, donde disfrutaba del poder y la intriga evidenciando que bajo el hábito seguía viviendo el cortesano, algo que su notorio afán de riqueza, que incluso le creó fama de pedigüño, recalca. La utilización que hizo de su cargo de cronista de Carlos V, amenazando con no incluir en esta crónica, convertida en paso a la posteridad, a quien no le complaciera, así como su patente intromisión en asuntos de estado<sup>2</sup>, nos sitúan ante un representante de una época y de una tendencia histórica, un predicador muy alejado del espíritu medieval franciscano.

Pero como contrapartida a la educación cortesana de este predicador tenemos la figura de fray Luis de Granada, un joven nacido en la pobreza que logró de un congreso de expertos ancianos un galardón que le garantizaría su instrucción. Para lograr tal honor era precisa no una posición social, sino que el discípulo reuniese los mejores dones, disposiciones y costumbres. Pero no era esta situación igualitaria el único argumento que habría de favorecer el desarrollo del humanismo entre los predicadores españoles.

A lo largo del siglo XVI, en ningún momento se desarrolló en la Universidad o en el claustro la idea de que el estudio de los clásicos fuera semilla de perversión (algo que sí había sucedido en ocasiones en siglos anteriores<sup>3</sup>), y nunca como en este siglo XVI, con toda su grandeza y su oscura contrapartida social, se ha vuelto a dar este cultivo clásico. Los religiosos a los que hacemos referencia se desarrollaron en este mundo de artes y retórica, siendo considerados como eminentes y doctos dominadores de las habilidades retóricas de la antigüedad clásica. Destaca como ejemplo de lo dicho el padre Malón de Chaide, discípulo de Guevara y de fray Luis de León que, graduado en Teología y artes, fue un destacado poeta, aparte de afamado teólogo y, por supuesto, predicador. Igualmente el eminente padre Luis de la Puente estudió gramática latina, artes y filosofía, destacando siempre por su claridad y don de enseñanza. He aquí una aclarativa descripción de la predicación y de la retórica de estos predicadores dada por el P. Ventura Ráulica, en *La escuela de los milagros*, tomo I, prólogo:

*“La religión cristiana, como en otro tiempo la religión judaica, de la que fue complemento y perfección, se creó una retórica y una elocuencia propias, que nada tienen de común con la retórica y la elocuencia de los gentiles, que son tan superiores a ellas en la elevación de los conceptos, en la grandeza de las miras, en la magnificencia de la dicción y en la fuerza de la persuasión, cuanto el cristianismo es superior al paganismo, Dios al hombre, el cielo a la tierra y a los intereses pasajeros del tiempo los intereses de las almas en la eternidad”.*

A pesar de su contundencia no es posible aceptar todas las prerrogativas de esta cita, ya que es evidente que la oratoria de estos escritores sigue una serie de modelos clásicos recuperados en el Renacimiento, empleando en primer lugar una retórica similar, amén de compartir un propósito didáctico igualmente pretendido en la antigüedad greco-latina. Es asimismo necesario destacar que este redescubrimiento de la antigüedad clásica no puede significar para los grandes cultivadores de las artes lo mismo que para los miembros de unas órdenes religiosas que habían asumido esa herencia clásica en las abadías a lo largo de la Edad Media, ya en forma directa ya a través de autores fuente tales como los Santos Padres, quienes habían prestado gran atención al legado de los

escritores de la antigüedad clásica. Obviamente existen grandes diferencias entre los clérigos que tratamos y aquellos escritores del período latino anterior mayoritariamente seguidos, diferencias que radican básicamente en la orientación, ya que la evangelización que estos predicadores ejercieron era apostólica y provenía de los primeros discípulos de Cristo, quienes habían dirigido su labor a las iglesias que habían evangelizado.

Esta predicación apostólica había sido continuada por la que dieron a los fieles en los primeros siglos del cristianismo los llamados Padres y Doctores de la Iglesia, quienes aprendieron de los discípulos la práctica de este misterio, como éstos lo habían aprendido de Jesucristo. Testigos de esta elocuencia sacra fueron, entre los griegos, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Nacianceno, etc, y, entre los latinos, San Agustín, San Ambrosio, San León, y muchos otros. En España encontramos múltiples herederos de estos autores de literatura patristica, autores como Osio, San Gregorio Bético, Pedro de Zaragoza, Apricio de Beja, San Isidoro, San Ildefonso, todos en la Edad Antigua, y en a la Media: Juan de Sevilla, Bernardo de Toledo, Santo Domingo de Guzmán, San Ramón de Peñafort, etc, quienes son a su vez precedentes de estos autores del XVI.

España tuvo a través de estos varones una verdadera tradición dentro de la predicación cristiana. Las homilías de los predicadores del siglo XVI suelen estar salpicadas de referencias bíblicas y de literatura patristica, partiendo ésta asimismo de citas bíblicas comentadas y enseñanzas clásicas. De este modo los predicadores del XVI reutilizan estos comentarios doctos mezcla de valores clásicos y medievales en un claro continuismo con una poderosa tradición de exégesis.

Un eximio predicador, el padre Luis de la Puente, confesaba acudir siempre a las fuentes manantiales, la Sagrada Escritura y los Santos Padres, las grandes autoridades de la Teología Católica, en la elaboración de sus sermones. Este criterio de autenticidad y tradicionalismo es lo primero que se debe de tener presente al considerar la predicación cristiana, y es a la luz de este criterio como han de ser juzgados los grandes predicadores del siglo XVI, ya que otra forma de examen sería errónea. Podemos preguntarnos dónde queda el humanismo, y dónde la recuperación directa de valores y enseñanzas clásicas, si bien la respuesta está en las mismas fuentes. Como dice San Agustín:

*“Hemos conocido a muchísimos que sin saber nada de preceptos retóricos fueron más elocuentes que otros que los habían aprendido; pero a nadie hemos conocido verdaderamente elocuente que no hubiese leído u oído las disputas y oraciones de los que en verdad lo eran”.*

El arte de la elocuencia disfrutó entre estos hombres que tratamos, al igual que entre las fuentes en las que se inspiraron, de una alta consideración. Las enseñanzas de Aristóteles, Cicerón o Quintiliano eran aceptadas como instructivas, educadoras del entendimiento y adiestradoras de la expresión del pensamiento. Los predicadores del siglo XVI basaron habitualmente sus sermones en las cinco partes constituyentes de la expresión clásica tradicional presente en los autores citados: exordio, proposición, división, confirmación y peroración, o parte en la que se habían de mover los afectos.

Pero es obviamente a partir de aquí donde tenemos que añadir las virtudes del orador cristiano, probablemente la característica más diferenciadora del humanismo español. Esa virtud está representada por lo que muchos han denominado “fuego divino”, la principal cualidad del orador cristiano. Esta curiosa mezcla de razón clasi-

cista y tradición pasional medieval está representada en las órdenes religiosas por Santo Tomás de Aquino, y por San Buenaventura y Duns Scoto, y es en mi opinión la característica más distintiva de estos grandes predicadores españoles, así como el elemento propio más peculiar y destacado del Renacimiento español.

Las paradojas son lógicamente abundantes y la mescolanza entre los comportamientos y educación medieval y renacentista que caracterizaron el Renacimiento español son habituales. No es posible desglosar en este momento actitudes medievales y renacentistas, ya que los ejemplos de radicalización son escasos, pudiendo tal vez citarse a los padres Baltasar Alvarez, quien estudió ardorosamente a los autores místicos con el fin de entender a Teresa de Jesús, siempre guiado por unas premisas sencillas basadas en la oración, mortificación y resignación o conformidad con la voluntad divina, y Juan de Avila, quien siguió un camino similar, llegando a recomendar poco estudio y mucha oración, al considerar que era en ésta donde se aprendía la verdadera predicación. Incluso hallándose algo más alejado de lo que identificamos con el humanismo de la época, el padre Avila fue un excelente predicador dogmático y moralista, dotado de una gran capacidad de improvisación, que tenía un profundo sentimiento de la muerte espiritual que se daba en España, subiendo al púlpito con una actitud que nos descubre en él a un hombre consciente de la realidad social del país.

Sin embargo hay que recalcar que personalidades tan delimitadas son escasas, siendo lo más habitual una curiosa fusión de actitudes intermedias. Encontraremos múltiples predicadores que son un reflejo de la confusa situación del pensamiento en España, mostrando una amalgama de tendencias ora tradicionales ora avanzadas. Ni tan siquiera las diferentes órdenes religiosas nos son orientativas, puesto que una orden como la franciscana, seguidora de ideales de pobreza absoluta al más puro estilo del Císter, habría de presentar individuos ideológicamente más cercanos a un predominio del corazón sobre la razón, al estilo de aquél propugnado por Duns Scoto o San Buenaventura (y que dará lugar, en una sublimación de este pensamiento, a las acusaciones de iluminismo que se darán en este siglo XVI entre algunos de estos predicadores), en contraposición a aquellas órdenes inspiradas mayormente por Santo Tomás de Aquino, que mantenían una concepción de primacía de la razón sobre el corazón más acorde con el racionalismo propugnado por el orgullo intelectual renacentista. Sin embargo esto no sucede.

Un ejemplo de esta amalgama en el comportamiento lo observamos en la figura del ya comentado fray Luis de Granada, quien fue un gran cultivador de la literatura fuente patristica, preferentemente la de San Jerónimo y San Juan Crisóstomo, imitando asimismo a San Agustín en el hecho de predicar con palabras adaptadas a un registro inferior a su capacidad, que empleaba para ser entendido, equiparando de esta manera el estilo a la capacidad de todos los oyentes. Hay en él una frecuente repetición de ideas, algo habitual en estos escritores, en una práctica que ayudaba a fijar los conceptos en la mente del receptor, a partir de un pensamiento persuasivo que procedía de un convencimiento íntimo. Sin embargo, el P. Granada exhibió igualmente un amplio conocimiento clasicista, constatado en un dominio de la sintaxis, en la cual superó la composición latina, lugar donde otros muchos se enmarañaban, dotando a su fluir discursivo de una artificiosa regularidad, en la que diestramente se interpolan períodos largos y breves.

Es altamente sorprendente que un gran conocedor del mundo que rondaba ambientes cortesanos, como confesor de figuras de la realeza, pudiera ser engañado a través de la falsa devoción, en una actitud de credulidad que evidencia como el escepticismo racionalista renacentista no había penetrado en su carácter en el grado en que lo

había hecho en autores como fray Diego de Estella o Francisco de Vitoria, los cuales, si bien presentan una prosa menos clasicista, exhiben un pensamiento, y en el caso de fray Diego una actitud, más racionalista. Así, Francisco de Vitoria, dominico fundador del Derecho internacional público moderno, es un hombre de su tiempo cercano a los problemas contemporáneos. Aficionado a las literaturas clásicas se planteó cuestiones tan avanzadas en su tiempo como las funciones del Papa y del Concilio ecuménico, el poder del Emperador en los nacientes estados, las relaciones Rey y pueblo, el problema del divorcio de Enrique VIII, el derecho de conquistar nuevas tierras, el derecho a dominar a los indios americanos, etc. Su influencia tuvo necesariamente que dejarse sentir, ya que fue maestro de predicadores y teólogos tales como Domingo de Soto, Melchor Cano, Martín de Ledesma, Andrés Vega, Bartolomé de las Torres, etc. En su estudio el P. Vitoria trabajó a partir de las cuatro causas de la realidad estudiada, según el método teorizado por Aristóteles y aceptado por los escolásticos.

Este tipo de estudio de Aristóteles y de la antigüedad griega y latina era algo habitual; el propio Bartolomé Carranza de Miranda fue un estudiante de estos clásicos, si bien demuestra los rasgos propios del humanismo en España, una mezcla católica en ocasiones intransigente heredada del Medioevo, como queda demostrado en el hecho de que Carranza persiguiera y procurara la quema o muerte de herejes, algo que queda patentizado en su deseo de ejecución del arzobispo Thomas Crammer, el desentierre y quema de los huesos de Martín Bucero, grandes quemas de libros, etc. Hoy en día nos resulta curioso que tras este historial desarrollado en su paso por Inglaterra pudiese después sospecharse, como sucedió, que Carranza podía haberse contagiado de las opiniones heterodoxas surgidas del trato con los protestantes y de la lectura de los libros que había mandado quemar.

Francisco de Vitoria, por el contrario, no muestra en ningún momento este tipo de actitudes, demostrando su talante y espíritu humanista, aplicándolo incluso en cuestiones delicadas, como la que afronta en una de sus *Relectiones Theologicae* en la que trata de la hechicería y artes de brujería, expresando su convencimiento de que las visiones de las brujas eran sueños de delirio, una opinión que, claramente, no estaba generalizada en otros religiosos de su época tan insignes como Martín del Río, un comentador de Séneca, historiador de la tragedia clásica, cronista de los Países Bajos y doctísimo catedrático de teología en Salamanca que habla del mismo tema en sus *Disquisiciones mágicas*, un libro que casi sentó jurisprudencia en la materia y en donde del Río afirma conocer cómo las brujas se transforman de noche en machos cabríos y viajan en escobas o en cañas, afirmando igualmente la existencia de monstruos horribles, conjuros a serpientes, tormentas satánicas, licantropía, trueque de sexos, apariciones de espectros, sátiros o faunos, maleficios de mil clases, creencia en la soixeiomanteia<sup>4</sup>, etc.

Como un ejemplo intermedio entre estos predicadores cabe señalar al P. Fray Alonso de Cabrera, no tan elocuente como Granada, ni tan vehemente y afectuoso como el maestro Juan de Avila, pero sí un hombre que conjugó erudición y práctica, ayudado por una imaginación rica y pintoresca que le habilitaba las explicaciones. Dotado de una gran riqueza de vocabulario, incluía en sus sermones usos populares de la época que no estaban reflejados en los diccionarios. Entre su rica prosa castellana encontramos un abundante empleo de textos latinos, ya de autores sagrados ya profanos. Toma asimismo modelos de los Santos Padres para sus bomilías, las cuales recogen un curioso desorden de citas, ejemplos prácticos, figuras y comparaciones, algo muy similar a lo que acontece en los sermonarios de otros predicadores tales como fray

Diego de Estella. Este rasgo es muy común ya que uno de los puntos en que estos predicadores se asemejan es en el seguimiento de ejemplos o modelos conocidos y compartidos, si bien esta similitud tiende a desaparecer en un análisis estilístico, punto donde todos estos predicadores son originales, expresando cada uno los hechos en su peculiar manera. Un último y claro ejemplo de predicador renacentista fue Pedro de Ribadeneyra, un ingenio inquieto revoltoso e inteligente que llegó a sufrir un proceso por defender a los débiles de los abusos. Su sólida instrucción, que le catalogaba como hijo de su tiempo, dominando el latín, inglés, alemán, griego, italiano, hebreo y francés, le convertía en un hombre escéptico ante los extremismos religiosos, tales como las llagas de la priora de la Assumpta de Lisboa que engañaron a Luis de Granada.

El P. Ribadeneyra sigue los modelos humanistas de pureza latina clásica, elegancia y armonía, ordenando la materia al modo de Suetonio y separándose de la hagiografía medieval. Igualmente, en una muestra de su talante humanista, lamenta las desgracias del mal gobierno, al mismo tiempo que en su obra *El Príncipe Cristiano* (Madrid, 1595) combate las teorías de Maquiavelo, deseando evitar sucesos tan calamitosos como la revolución inglesa.

Actualmente, infinidad de obras de esta época, reflejos de la predicación de estos clérigos, se encuentran sin estudiar. Una empresa ardua y prolija, la *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio, contiene biografías y obras de los predicadores de esa época, aún hoy en día desconocidos en su mayor parte, como fray Juan de los Angeles, un místico actualmente ignorado y olvidado. A través de sus obras contemplamos como algunos de estos predicadores se encontraban temáticamente cercanos a figuras preclaras del Renacimiento, como la de Luis Vives, quien compartía con estos clérigos no tan solo la vivencia de la "Devotio Moderna", sino también una honda preocupación social que quedaba evidenciada en su *De Subventionem Pauperum* (1526). Vives se despegó de la Iglesia oficial, a la que sometió, como todos los humanistas, a duros juicios, al igual que hicieron algunos de estos predicadores, especialmente aquellos pertenecientes a la orden franciscana, siguiendo un espíritu humanista no conformista y acusador de lo injusto, especialmente en lo tratante a la riqueza de los prelados. La gran diferencia radica en que Vives, igualmente un educador y un pedagogo, rechazó plenamente la cultura medieval, considerándola una perversión del pensamiento clásico.

En líneas generales podemos establecer que existe junto al Renacimiento de las letras otro que afecta a los predicadores y escritores de literatura religiosa del siglo XVI, y que constituye un Renacimiento místico y teológico que no abandona la síntesis cristiana medieval, pero que en algunos autores presenta características nuevas tales como la independencia del pensamiento, que sustituye las pruebas de autoridad por las derivadas de la razón y del estudio directo de la naturaleza, sed de alcanzar las fuentes más genuinas, con un trabajo de depuración de textos y de fidelidad de traducciones, e interés por la pedagogía y por la perfección formal, tanto en latín como en castellano. Tal y como hemos visto, después del Medievo y tras la difusión de la "Devotio Moderna", la aparición de unos primeros autores espirituales impregnados de humanismo cristiano establece una referencia a partir de la cual se llegará hasta las grandes escuelas españolas de espiritualidad, escuelas que condicionarán el Renacimiento español.

## BIBLIOGRAFIA

- BATLLORI, Miguel, *Humanismo y Renacimiento*, Barcelona, Editorial Ariel, S. A., 1987.
- BEATO JUAN DE AVILA, *Obras Completas*, Madrid, La Editorial Católica, S.A., 1953.
- CABRERA, Fray Alonso de, *Sermones*, Madrid, Casa Editorial Bailly-Bailliere, 1906-1914.
- DANSEY SMITH, Hilary, *Preaching in the Spanish Golden Age*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- GUEVARA, Fray Antonio de, *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1975.
- JUAN DE LOS ANGELES, Fray, *Obras Místicas*, Madrid, Casa Editorial Bailly, 1912.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco, *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Editorial Gredos, 1983.
- LUIS DE GRANADA, *Obras*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1922.
- LUIS VIVES, *Diálogos sobre la educación*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1987.
- LUIS DE LA PUENTE, *Obras escogidas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, tomo centesimoundécimo.
- MALÓN DE CHAIDE, Pedro, *La Conversión de la Magdalena*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957-1959, 3 vols.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, México, Editorial Porrúa, S. A., 1982.
- RIBADENEYRA, *Vida del Padre Diego Laínez*, Madrid, Ediciones "Atlas", 1944.
- VITORIA, Francisco de, *El Estado y la Iglesia*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1960.

## NOTAS

1. Miscelánea Primera, sig. A5v.
2. Intervino en el problema de las comunidades a favor del poder real que tanto podía ayudarle, contribuyendo de esta forma a agravar el problema comunero, un grave cargo para quien, en concordancia con su hábito, debería de haberlo apaciguado.
3. Esta actitud tenía su explicación en la disputa entre razón y fe. El miedo al diablo existente en la Edad Media era en cierto miedo alentado, puesto que originaba la fe en su antítesis, Dios. El razonamiento era hasta cierto punto lógico; con el conocimiento se obtiene el predominio de lo racional sobre lo pasional. Al explicarse todo con la razón la existencia de Dios puede llegar a ser innecesaria, al menos como defensa ante algo desconocido en lo que ya no se cree. Si con el conocimiento se puede llegar a no creer en Dios, se llega a recomendar no adquirir tal conocimiento.
4. Práctica consistente en abrir al azar los poemas de Homero o de Virgilio y leer la suerte en el primer verso hallado.

**LOS HUMANISTAS  
Y  
SUS QUEHACERES**





## PERFIL HUMANO DE ANTONIO DE LEBRIJA<sup>1</sup>

JUAN GIL

La investigación, que suele deparar más alegrías que berrinches, y, junto con ella, el azar, han querido que en el curso de mis pesquisas por papelotes y archivos varios Antonio de Lebrija fuera una figura fugaz, pero recurrente. La primera vez fue hace muchos, muchos años, cuando de los legajos del Colegio de Bolonia extraje la documentación pertinente al humanista, que publiqué en *Emerita*<sup>2</sup> no sin vencer antes cierta oposición por parte de la dirección de la Revista: la historia del Humanismo no estaba entonces de moda. Después, y gracias a unos documentos del Archivo de Protocolos sevillano, logré rescatar del olvido a uno de los yernos del Antonio, el importante bachiller Romero, un converso conspicuo<sup>3</sup>. Ahora voy a dar a conocer algunos datos más, que ayudarán a perfilar, si no la contribución científica del maestro, ya suficientemente aclarada por los estudiosos, y algunos de la categoría de F. Rico, cuando menos su trayectoria vital.

Empecemos por formular una cuestión previa: ¿cuál era el nivel social de la familia del humanista? La pregunta no es ociosa, pues de ella pende la solución de muchos interrogantes. Por fortuna, el riquísimo Archivo Municipal de Sevilla permite dar cumplida respuesta a esta cuestión. En efecto, en 1483 se impuso a la ciudad y a su tierra el pago de un "cuento", es es, de un millón de maravedíes, en concepto de préstamo a la Hermandad, recién creada por los Reyes Católicos. Las nóminas de mayordomazgo registran los nombres de los vecinos pecheros de Lebrija que, sin duda a regañadientes, se avinieron a satisfacer entonces la nueva derrama<sup>4</sup>. Entre ellos documento una serie de nombres de la familia, de los que destaco tres en primer lugar, los que presumiblemente y en este orden corresponden al abuelo, al padre y al tío de nuestro humanista; obsérvese que los miembros de la generación del abuelo -probablemente dos hermanos, Juan y Alfonso- llevan el sobrenombre de "el Viejo"; el último de la lista es probablemente el tío materno:

-Juan Martínez de Cala el Viejo .....	400 mrs.
-Juan Martínez, su hijo del dicho Juan Martínez de Cala .....	300 mrs.
-Estévan Martínez de Cala .....	200 mrs.
-Alfonso Martínez de Cala el Viejo .....	220 mrs.
-Alfonso Martínez de Cala, y Catalina Gómez, su muger ....	180 mrs.
-Pedro Martínez de Cala .....	180 mrs.
-Juan Martínez de Cala de la Peña. ....	190 mrs.
-Alonso Martínez de Cala el Gordo. ....	260 mrs.
-Diego Martínez Xarana .....	400 mrs.

Como se ve, es una familia extensa, no de las más pudientes (Juan Pérez de Lebrija pagó 4.880 mrs.; Fernando Martínez Ortelano 1.000; otros 1.000 el escribano público Gonzalo Martínez; 1.000 más Juan y María, hijos de Juan Alonso de Ojo, así como Ana García, mujer de Bartolomé García de Ojo; 1000 también Antón Quebrado), pero tampoco de las más pobres: 150 mrs. dio Juan Martínez Ortelano, y con la misma suma contribuyeron Catalina Ramírez de la Cuesta y sus hijos. Ya tenemos definida socialmente a la familia, que, como se ve, estaba formada por unos pueblerinos acomodados.

No pocos miembros del clan vivieron en Sevilla, y los archivos hispalenses permiten exhumar algunos nombres. Por esos años, un tal Pedro de Cala fue alguacil del cardenal, esto es, de D. Pedro González de Mendoza<sup>5</sup>. Y un racionero de Sevilla, llamado precisamente Diego Martínez de Cala, murió en 1494<sup>6</sup>. De los parientes más cercanos al humanista sólo conozco datos esporádicos, que nos dan a conocer su relación con la metrópoli. Concretamente, hay una escritura referente a su hermano Martín que no deja de tener interés.

En efecto, el 29 de enero de 1484 Martín de Cala, hijo de Juan Martínez de Cala y de Catalina de Xarana, difunta, vecino de Lebrija, vendió a Nicolás Cabero, mercader, vecino de Lebrija, “dos casas tiendas que son juntas la una con la otra con sus pertenencias, qu’él ha e tiene en la dicha villa de Lebrija en la plaça de la dicha villa”, casas que poseía por donación de su padre hecha ante Juan García Zancarrón, escribano público de Lebrija, en enero de 1484. La cuantía de la venta fue de 21.000 mrs.<sup>7</sup>. La escritura parece delatar un reajuste económico por motivos de herencia, quizá a raíz de la muerte de la madre; o tal vez la donación se debiera a la aceptación por parte de Martín de la tutoría de los hijos de su hermano Juan, muerto en “lucha con los sarracenos” durante la guerra de Granada<sup>8</sup>.

Este origen no humilde, pero sí probablemente converso, como señaló ya D. Américo Castro, explica muchas cosas de la vida del humanista. De ahí procedió la sublimación latinizante, el afán enfermizo de ocultar sus verdaderos apellidos bajo un *cognomen* imperial con el deseo nada oculto de entroncar con los Elios de la Bética y embozarse bajo el manto de Trajano y Hadriano en el sueño de la Itálica romana. “El nombre de Elio procede de los caballeros Elios que llegaron a España al servicio del imperio y se establecieron en la Bética casándose con damas españolas”. Tal pretensión se nos antoja hoy tan patética como los delirios aristocráticos de Julio César Escalígero y su presunto parentesco con los Escala de Milán. Pero me ronda la sospecha de que el andaluz finísimo que era Lebrija quizá nos esté tomando el pelo: otra vez, según se cuenta, dijo que él provenía de los Elios con el mismo derecho que Aníbal descendía de los huesos de Dido<sup>10</sup>. “Los huesos de los abuelos”: ¿no radicaba ahí precisamente la obsesión del nuevo casticismo que emponzoñaba la sociedad española? ¿y no era la broma onomástica una manera de zafarse elegantemente del oprobio?

La viveza intelectual del muchacho y las influencias de la familia decidieron su destino: Antonio había de estudiar para teólogo, aprovechando sus dotes manifiestas para las letras y los latines. En Sevilla el inquieto adolescente hubo de tener oportunidad de conocer los fondos de la biblioteca de la catedral y husmear en sus tesoros bibliográficos, gracias a los buenos oficios del racionero Diego Martínez de Cala. Aunque la cultura de los reverendos miembros del cabildo era más bien pedestre, poco a poco iban entrando en la Península códices de temas menos divinos y más humanos. En 1387 el obispo D. Pedro Gómez Barroso hizo donación de todos sus libros a la catedral de Sevilla; era una nutrida biblioteca de 120 volúmenes, en los que había obras de Teología, Historia, Astronomía, Medicina, pero ningún poeta pagano. En cambio,

alguna poesía brillaba ya entre los 306 volúmenes que poseyó don Juan de Cervantes, cardenal de Ostia († 1453), espíritu cultivado que fundó en Sevilla el Hospital de San Hermenegildo (el llamado por el pueblo Hospital de Micergilio): tenía don Juan nada menos que tres ejemplares de Petrarca y uno de Boccaccio.

Una feliz casualidad le permitió a Antonio formarse en Italia, la cuna entonces de los saberes humanos. Había quedado vacante la plaza de colegial en Bolonia que le correspondía presentar al obispado cordobés. El deán y cabildo de la catedral de Córdoba, dado que la sede estaba vacante, propuso entonces, ejerciendo su derecho, al sobrino del canónigo hispalense<sup>11</sup>. La mano del tío -de la familia- se había movido bien, pero que muy bien en la sombra. Años después el humanista, en la cúspide de su gloria, se jactó muy serio de que él no había ido a Italia como la mayoría, "para ganar rentas de iglesia o para traer fórmulas del derecho civil e canónico o para trocar mercaderías"<sup>12</sup>. No hay que tomar demasiado en serio sus palabras, que hoy sabemos que falseó más o menos inconscientemente: el objetivo del viaje fueron los estudios teológicos, el trampolín para hacer carrera en la Iglesia.

Un viejo y destartado caserón gótico, de gruesos muros y cansados arcos, fue durante algunos años la morada de Antonio en Bolonia. A dar la bienvenida al recién llegado acudieron los criados italianos, curiosos pero circunspectos, y un puñado de españoles vocingleros que no llegaban a los treinta, el número de colegiales prescrito por el cardenal Albornoz (ocho teólogos, dieciséis canonistas y cuatro médicos). El 2 de marzo de 1465 lo recibió como escolar en Sagrada Teología el rector del colegio, Juan de Baeza, una vez que el flamante colegial hubiera firmado los documentos correspondientes:

Yo el susodicho Antonio de Lebrija, juro que no tengo más de 50 ducados<sup>13</sup>, y que recibí en la habitación que me fue adjudicada, la segunda junto a las letrinas, un lecho de madera con un colchón de borra y un colchón de pluma con una colcha; asimismo dos sábanas viejas con una almohada; asimismo una cajita, una mesa con bancos<sup>14</sup>.

¡Qué descubrimiento, Italia! Bolonia había sido desde el s. XII la capital del derecho: el mundo entero pronunciaba con respeto los nombres de los glosadores y de los civilistas, a los que todos los abogados consideraban como maestros: Irnerio, Baldo, Bártolo. Pero si sus profesores descollaban por su ciencia jurídica, el Estudio no era, evidentemente, un centro humanístico de primera magnitud. Algunos escolares aprendían un latín alambicado mas próximo a la zafiedad medieval que a la galanura renacentista. Un manual manuscrito conservado hoy en la Biblioteca Capitular hispalense, y que hubo de ser propiedad de uno de los colegiales, quizás el canónigo Francisco de Cisneros, nos da algunos ejemplos de retroversión al latín que ponen los pelos de punta. He aquí un caso práctico pensado a mayor gloria de la ciudad:

Jo ssonito Bollognesse commo ci mei compagni, la qualle e citta de gran studio, avondevolle<sup>15</sup> d'onne uituallia quando la non gueriça in le altre cita.

La frase puesta en latín suena:

*Ego sum Bononiensis, quales sunt mei sotij, que es ciuitas magni studij et fertilis omnibus uituallibus quando non gueriatur cum allijs ciuitatibus.*

Ahí es nada: ¡en la Italia de Valla emplear un barbarismo como *guerriare*, 'guerrear'! Tampoco es mejor la ortografía latina: en el texto se escribe *proter* (por *propter*) o *oschullor* (por *osculator*)<sup>16</sup>.

Así y todo, es de suponer que el dichoso manual circulara más bien entre teólogos, ya que Bolonia no era un erial ni mucho menos. El mismo año que Lebrija partió del Colegio comenzó a enseñar Humanidades en la Universidad Filippo Beroaldo (1471-76), hombre original y atrabiliario que hizo bandera de profesar afición extrema a los autores más extraños y marginados del momento: mientras que por todas partes Cicerón había impuesto su tiranía como pauta del humanismo contemporáneo, Apuleyo se convirtió en la lectura favorita de Beroaldo. Pues bien, de Bolonia ha de proceder ese gusto por Apuleyo, importado por algún colegial (¿Santaella? ¿Lebrija?), que pronto vemos prender en Sevilla, y que incitó al arcediano Diego López de Cortegana a traducir el *Asno de Oro* y, con ello, a sentar las bases de nuestra novela. Es probable también que fuera el tenue magisterio de Beroaldo el que llevara a Lebrija a interesarse por un texto tan enrevesado como el del satírico Persio.

Desde Bolonia, como desde una atalaya, se atisbaba algo más, y algo quizá de mayor importancia: el estudio de Florencia, el refinamiento de Venecia, la galantería de Urbino, la ambición de Milán, y tantas y tantas otras maravillas y excelencias. Un mundo nuevo, en suma, cuyo brillo radiante se refractaba en un sinfín de ciudades, todas ellas animadas de arquitectos, pintores, escultores, todas ellas repletas de ideas nuevas y nuevos inventos. Y por si esto fuera poco, por doquier había infinidad de libros y códices miniados para todos los gustos, escritos en italiano, en latín y hasta en griego, eso sí, a precios exorbitantes; y se podía tratar a personas que hablaban la lengua de la Hélade (los Láscaris, Teodoro Gaza, Demetrio Calcóndilas, el Trapezuntio), y hasta se decía que alguien estaba haciendo traducción nueva del divino Platón. Repasemos un momento las edades de los humanistas. En 1465 Cristóbal Landino tenía 41 años, Juan Pontano 39, Marsilio Ficino 32; la gran generación siguiente frisaba en los 11: ésa era la edad que tenían Miguel Marulo, Hermolao Bárbaro y Poliziano.

Las tentaciones que se ofrecían eran muchas y fuertes; demasiado fuertes como para que no sucumbiera ante ellas incluso el español más austero y devoto. Pronto el teólogo en ciernes renunció a emular la carrera de su pariente el racionero, una vez comprobado que sus gustos se inclinaban decididamente por el Humanismo. Los libros, siempre caros, demasiado caros, comenzaron a apilarse sobre su mesa. Una vez tuvo que entregar algunos volúmenes como fianza de una deuda que había contraído con el colegio. Así lo hizo constar el ecónomo:

En el día 25 de octubre recibí del señor Antonio en peños de una deuda de 16 libras, que debe a la casa, cuatro libros, a saber, las cartas de Cicerón, Horacio, Marcial y Claudiano<sup>17</sup>.

Aquí tenemos ya a nuestro presunto teólogo convertido en un humanista hecho y derecho, contraviniendo alegre, decididamente los estatutos del cardenal, que prohibían a los colegiales cambiar de Facultad. Pero el maestro Antonio no fue ni mucho menos una excepción a la regla; las transgresiones hubieron de ser muy frecuentes por aquel tiempo, tanto que los nuevos estatutos de 1488 sancionaron que el estudiante de Teología, para ser admitido en el Colegio, habría de jurar sobre los santos evangelios que no se dedicaría al estudio de otra ciencia<sup>18</sup>: el rector y sus consejeros habían escar-

mentado con tanta deserción a letras mas humanas y amenas. Por otra parte, el orden de los libros de nuestro teólogo fallido no es casual. El príncipe de los autores es Cicerón; pero detrás de él se encuentran ya poetas, y entre ellos uno del que hasta entonces apenas se tenía noticia en España: Horacio, poeta raro y desconocido que ni siquiera figuró en la biblioteca de Isabel la Católica.

Antonio de Lebrija, convertido ya en un reputado maestro, regresó a España en 1471. Había asistido a la gestación de la etapa más gloriosa del humanismo florentino, que iba a hacer eclosión fulgurante pocos años después de su partida. Durante su estancia en Italia había aprendido cosas que nadie -salvo quizás Alonso de Palencia- le hubiera podido enseñar en España. Y así es comprensible que, cuando volvió a la dura realidad de la vida cotidiana en la patria, se jactara, orgulloso, de haber puesto él el primero tienda de Latinidad y de haber expulsado la barbarie de tierras hispanas. No era verdad su afirmación: ni fue un ignorante Alonso de Palencia ni fue el maestro Antonio el debelador definitivo de la barbarie. En este desplante orgulloso más bien se ha de ver la reacción típica de quien llega atónito y deslumbrado de un mundo de superior cultura y quiere de alguna manera seguir sintiéndose vinculado a esa corriente de savia vivificadora. Para colmo, en la Universidad española los teólogos veían con aprensión no disimulada la creciente implantación del Humanismo: los estudios y fatigas del maestro Antonio resultaron poco gratos y aun sospechosos a la mayoría de sus colegas salmantinos<sup>19</sup>.

Por desdicha, las Humanidades en nuestra patria no han dado ni darán dinero, y menos aún para alimentar a la numerosa prole que, de regreso en España, tuvo Lebrija de su matrimonio con Isabel de Solís. La fortuna ha querido que los hombres de letras anden siempre necesitados de mecenazgo y que, para aliviar sus miserias, sueñen y suspiren todos paradójicamente por convertirse en prosaicos funcionarios. Y así vemos al ilustre latinista postergar el culto de las Musas para rondar los palacios de nobles prelados como D. Alonso de Fonseca y D. Juan de Zúñiga, opositar a cátedras y hasta convertirse con el tiempo en cronista áulico (1509), cargo este último que por fin le permitió cobrar de la Hacienda regia un salario más o menos sustancioso.

Bien mirado, muy duro fue el tributo que tuvo que pagar el buen maestro Antonio por ver colmadas sus apetencias de humanista. En su tierra, en Andalucía, no había manera humana de abrirse camino con las letras si no era entrando en religión. Sevilla, la ciudad más importante de la Bética por su puerto, atraía a los mercaderes de todo el mundo, y más aún había de hechizarlos a partir de 1493; pero esta Sevilla, nido transitorio del dinero, carecía de Universidad, y el maestro de las Escuelas de San Miguel -el único que impartía clases de latinidad a los hijos de los buenos- cobraba por todo salario un mísero aguinaldo de 1.000 mrs. anuales.

No, no era éste un puesto deseable para un hombre de las aspiraciones que hervían en la mente de este joven sabio venido de Bolonia que, para poder llegar a la cima de su carrera, se vio forzado a abandonar Sevilla a regañadientes. Salamanca le abrió sus puertas en 1475. Mas suele suceder que tampoco el triunfo académico suponga solución de los problemas, pues la cátedra es "huera y estéril", como dijo una vez el nebrisense, ya convertido en maestro, recordando a Juvenal. En la práctica subsisten los sempiternos agobios monetarios: para morada de la familia es menester comprar una casa decorosa y abrigada en la collación de San Isidro; luego, conforme pasan los años, hay que alimentar a los hijos, vestirlos y darles una educación, todo para que después, encima, se vayan cada uno a un sitio diferente; pero educación y cuidado quiere decir dinero.

No choca en consecuencia que veamos al humanista, famoso en toda España por su sabiduría, dispuesto siempre a perder su tiempo y su paciencia a cambio de un puñado de maravedíes<sup>20</sup>. Casi entero en la enseñanza se le va el monótono quehacer cotidiano. Después de escuchar sus lecciones magistrales (dos horas diarias, hasta tres al principio), los alumnos pudientes acuden a su casa, donde reciben clases particulares del maestro. Y Lebrija, metódico, antes de las explicaciones caseras gusta de escribir sus glosas a los autores correspondientes, haciendo una desleída exegesis del texto a la manera de la época, como era el uso del comentarista de moda Iodocus Badius Ascensius; así emborriona unas cuartillas sobre Virgilio que después publicará su hijo Sancho<sup>21</sup>, aprovechándose en mala hora de la fama paterna. Otras veces, en cambio, es el propio maestro Antonio quien publica sus ediciones escolares, que suelen dar más dinero al editor que al autor; de todas maneras, algún dinerillo le viene por este concepto de los libreros de Salamanca y de Logroño. Claro es que hay que saber elegir al autor, porque a un César, a un Cornelio Nepote lo puede traducir cualquiera; más vale escoger un clásico complicado, del que no haya en España una edición asequible. El maestro, certero como siempre, se decide sin pensárselo mucho por el satírico Persio; por otra parte, en la católica España siempre han de encontrar lectores los himnos cristianos, el poema de Sedulio y las poesías de Prudencio. ¿Qué más necesitan los alumnos? La respuesta es obvia: gramáticas y diccionarios. Pues manos a la obra; a escribir gramáticas y diccionarios se ha dicho, haciendo la competencia a Alonso de Palencia, a Rodrigo de Santaella, a quien sea.

Tiempo, demasiado tiempo desperdiciado por culpa del maldito dinero. En cuanto puede, Lebrija se escabulle de sus cargas docentes y hasta deja la cátedra para refugiarse en el mecenazgo de Zúñiga. El oficio de cronista regio pone tardío fin a los ahogos monetarios, si bien impone la tarea de escribir la historia contemporánea a mayor gloria de los monarcas reinantes: bonito cargo, pero carga pesada para un hombre, como Lebrija, que dista mucho de sentirse historiador, como veremos.

En 1513, rota toda relación con Salamanca tras su fracaso en la escandalosa oposición con Castillo, tentó al humanista, andaluz hasta la medula -no en vano lo había de censurar Juan de Valdés por la impureza de su castellano- la idea de retornar a Sevilla para ocupar la cátedra de las Escuelas de San Miguel, vacante por la muerte del bachiller Trespuentes.

No pudo ser. A Sevilla -no se sabe por culpa de quién- se le escapó de las manos el Estudio General, mientras la voluntad férrea de Cisneros creaba una universidad donde menos cabía esperar: vaivenes de nuestra historia. En ese mismo año de 1513 el maestro Antonio, nombrado catedrático de Retórica en el Estudio complutense con un sueldo anual de 40.000 mrs., fijó su residencia definitiva en Alcalá de Henares, donde había de intervenir en la gran empresa colectiva de la Poliglota. Pero estas últimas aficiones -¡qué placer ése de usar la gramática para interpretar el texto sagrado!- le causaron un disgusto no pequeño al estudioso de latines metido a teólogo, pues le valieron un enfadoso roce con la Inquisición que no fue a más gracias a la protección del cardenal franciscano, el *protomystes* (= primado), como lo llamó halagador el maestro al poner de su puño y letra, para uso de Cisneros, acentos a las palabras extranjeras en un ejemplar impreso en 1506 de su *De peregrinarum dictionum accentu*.

Dada la intenta actividad intelectual de Lebrija y lo variado de su obra resulta sorprendente lo magro de sus logros historiográficos. Los impresionantes acontecimientos coetáneos se prestaban a un verdadero lucimiento: la conquista de Granada, las guerras de Italia o el descubrimiento de América bien merecían un Livio o, cuando menos, un

Marco Antonio Sabélico que los entregara a la memoria de la posteridad. Preciso es reconocer que el cronista regio no supo estar a la altura de las circunstancias y, desde luego, quedó muy por debajo de Alonso de Palencia, cuyas *Décades* constituyen hoy una fuente de información insustituible para la historia de su época. En la *Introducción a la Cosmografía*, un pequeño folleto que carece de datación, pero que hubo de ver la luz en Salamanca en 1499 ó 1500, Lebrija prometió tratar algún día del Nuevo Mundo, promesa que se la llevó el viento. En efecto, voluntaria o involuntariamente, Lebrija hizo dejación de la historia indiana en Pedro Mártir de Angleria, cuyas *Decades* se encargó de editar él mismo en Alcalá de Henares. Tampoco lo ocupó demasiado la Cosmografía, la ciencia que más podía adelantar con los fabulosos descubrimientos contemporáneos. Volvamos por un momento al extraño opúsculo que es el *Introductorium*. Todos sus capítulos rezuman admiración no disimulada por el sistema ptolemaico, a cuyos principios se ajusta sin rechistar la doctrina del nebrisense. Ahora bien, no hay nada en el tratadillo que supusiera novedad, dado que hacía tiempo que se había impuesto la doctrina teórica del alejandrino: así, p.e. partidario decidido de sus teorías había sido un gran obispo, el agustino valenciano Jaime Pérez, el primer español que sentó la posibilidad de descubrir Asia por el poniente sobre los mismos argumentos que Colón, pero antes de Colón. Todo lo más, a Lebrija le cabe la gloria de haber sido el primer autor en mencionar, aunque fuera de refilón, el viaje de Vasco de Gama en una obra impresa.

Estos renuncios chocan. Pero, sobre todo, su silencio sobre el Nuevo Mundo es tanto más extraño cuanto más poderosas eran las razones para que el latinista dirigiera su mirada a Ultramar. En efecto, la vida familiar del gramático estuvo por fuerza muy volcada en el acontecer atlántico. Su hijo Sancho, después de su paso por el Colegio de Bolonia, fue teniente de gobernador del adelantado Alonso de Lugo durante casi un decenio, desde 1516 hasta 1525, como ya observó Juan Bautista Muñoz, a quien interesó grandemente la figura del gramático<sup>22</sup>; por las islas brujuleó también otro hermano, Sebastián; y un yerno, el converso Juan Romero, fue teniente de gobernador de Gran Canaria a partir de 1522, durante la gobernación de Pedro Suárez del Castillo<sup>23</sup>. En este aspecto, el horizonte vital de Lebrija no pudo ser más sevillano, como por otro lado era natural y lógico. Pero el archipiélago canario dejó de ser el objetivo último de la emigración hispalense y se convirtió en una simple escala, en una plataforma de expansión intercontinental, desde que el Nuevo Mundo empezó a atraer con su poderoso imán a los españoles. Y el maestro Antonio, como tantos otros sevillanos, vio partir rumbo a América a parte de su familia. Es ésta una faceta de su vida que nunca se ha investigado como merece y en la que conviene que indagemos cuanto antes. En efecto, el gran filólogo tuvo relación muy estrecha con Juan de Fonseca, que fue algo así como ministro de Ultramar desde los primeros tiempos colombinos, cuando aún ejercía el cargo de deán del cabildo hispalense: con una dedicatoria a Fonseca, llamado *unicus honoris mei amplificator*, salieron a la luz los *Segmenta ex epistolis Pauli, Petri et Iacobi et Ioannis necnon ex prophetis*<sup>24</sup>, y con el mismo encabezamiento se imprimieron los *Vafre dicta philosophorum*<sup>25</sup>. Bien es verdad que Fonseca, consagrado ya obispo, era el censor que decidía con su autoridad las lecturas que convenían al clero; pero si la zalamera cortesía del nebrisense tenía algo y aun mucho de interés personal, apenas me cabe duda de que el patrocinio de Fonseca se buscaba no tanto para la posible difusión de la nueva obra cuanto para el medro de los Lebrijas estantes en el Nuevo Mundo.

Empecemos por la primera generación. Para ello es menester que nos traslademos a América del Sur, a los comienzos de la conquista de Santa Marta. Una conjura de sus hombres estuvo a punto de acabar en 1526 con la vida del adelantado Rodrigo de Bastidas, que salió del atentado cosido a puñaladas. El motín estuvo encabezado por Pedro de Villafuerte y Pedro de Porras, que supieron atraerse a su facción a Montalvo y el capitán Montesino, este último hijo de Lebrija<sup>26</sup>. La traición de Montesino desató la vena retórica de Gonzalo Fernández de Oviedo<sup>27</sup>:

Parésceme cosa mostruosa y digna de admiración y vituperio el hijo de un hombre virtuoso y noble salir malo e hacer cosa fea y no respondiente a las obras e persona del padre. Digo esto, porque uno de los virtuosos e nobles hombres que ha habido en España en nuestros tiempos en la letras de Humanidad e de los más provechosos a la patria fue el maestro Antonio de Lebrija con su doctrina; porque en la verdad, por su causa e breve e provechoso Arte y enseñanza ha florecido la lengua latina en España muy generalmente, cuya vida e honestidad fue no menos digna de loor que su ciencia. Y a tales hijos que no responden a lo que deben y es honesto dicen algunos que no se deben llorar, sino pagarlos con dar con la sogá o el cuchillo para su muerte; mas yo digo al revés, o por el contrario, que éstos se deben llorar que peor renombre dejan de sus obras.

Resulta muy extraña, de hecho, la participación en el atentado de Montesino, a quien Bastidas, como buen sevillano, hubo de acoger con los brazos abiertos dadas las conexiones hispalenses del maestro Antonio. Por más que se mire, la traición no es fácil de explicar, a pesar de que los misterios del alma humana sean insondables<sup>28</sup> y aunque, a decir verdad, tampoco la conducta de Bastidas con sus socios capitalistas hubiese sido un dechado de lealtad y buena fe. De este Montesino no tengo más noticia. Lemus<sup>29</sup> mencionó entre los hijos de Lebrija a un Alonso Montesino, añadiendo que llegó a ser caballero de Santiago; no parece que sea el capitán de Santa Marta.

Pronto pasó a Indias la tercera generación, ya muerto el gran gramático (23 de octubre de 1522). De nuevo el hilo de la narración nos conduce a la ribera del Guadalquivir. El 22 de abril de 1527 tuvo lugar en Sevilla un acto no infrecuente, pero de especial interés para nosotros por la personalidad del protagonista: ante el honrado Juan de Mesa, alcalde ordinario, “pareşció Antonio de Librixa, vezino de la villa de las Broças, término de la villa de Alcántara<sup>30</sup>, fijo que se dixo ser del comendador Marçelo de Librixa, vezino del dicho lugar<sup>31</sup>, de hedad que dixo qu’ es de veinte años poco más o menos, e así lo pareşció por su aspeto, e razonó por palabra e dixo al dicho alcalde que, por quanto él a fecho e otorgado çiertas escrituras con juramento e en ellas a seído leso e engañado, e a su derecho conviene pedir restitución *yn yntriguum* contra las dichas escrituras e asoluçión e relaxaçión de cualquier juramento que en ellas aya fecho”, por tanto, como no podía actuar él en persona por ser menor de 25 años, pidió que se nombrara curador *ad litem* a Juan Fernández, guantero, vecino de Sevilla en el Salvador, de quien a su vez salió fiador el escudero García Loáisá, también vecino del Salvador. Inmediatamente Juan Fernández y Antonio de Lebrija dieron poder a Juan de Moya, vezino de Sevilla, para comparecer ante el Santo Padre y el obispo de Coria y Galisteo y pedir revocación y anulación de todas las escrituras que había hecho el atolondrado mozo<sup>32</sup>.

Bien se ve que el rapaz había dado un mal paso, aunque no sepamos muy a ciencia cierta el busilis del asunto. Pero el tropiezo hubo de tener la suficiente importancia



como para que el mozo, aun bien provisto de influencias, decidiera librarse de los compromisos contraídos poniendo tierra de por medio. Por aquel entonces se aprestaba en Sevilla la armada que había de llevar a Santa Marta a García de Lerma, pariente pobre de una familia de mercaderes ricos y hombre de empuñar más la pluma que la espada. Aquella costa tenía para Antonio el aliciente de que allí se encontraba ya su tío, el capitán Montesino. Y como a la ocasión la pintan calva, el mozo se enroló en la hueste de Lerma y zarpó en aquellas naves a buscar fortuna en Ultramar<sup>33</sup>. En medio del fausto y boato de que se rodeó el gobernador<sup>34</sup>, la suerte sonrió al muchacho, ayudado sin duda por la educación que había recibido. Un cierto barniz de cultura y la familiaridad con los números le permitieron ocupar el puesto de tesorero de la provincia de Santa Marta<sup>35</sup>. Pronto vinieron los escarceos descubridores, con el resultado de que un río perpetuara su apellido en el Nuevo Mundo<sup>36</sup>. Después, en la expedición famosa de Jiménez de Quesada les correspondió a los capitanes Lebrija y Céspedes el honroso empeño de ir de avanzadilla para dar con la subida de la sierra que habría de conducir al dominio de Bogotá<sup>37</sup>. Las deslumbrantes riquezas del Nuevo Reino de Granada hicieron volver a España a los tres capitanes (Quesada, Belalcázar y Féderman) para disputarse la posesión del botín. Con Quesada, y en su calidad de oficial real, regresó también Antonio, que en marzo de 1540 se encontraba en Madrid, donde fue presentado como testigo por los Welser en el pleito que seguían contra Alonso Luis de Lugo y Pedro de Heredia<sup>38</sup>. El flamante capitán obtuvo en la corte el 24 de abril de 1540 el nombramiento de veedor de Santa Marta y consiguió asimismo la ratificación temporal de los indios que le habían sido encomendados<sup>39</sup>. Por esas mismas fechas su tía de Sevilla le compró los censos del conde de Gelves<sup>40</sup>. De bien poco, sin embargo, le valieron sus valimientos, pues en mayo de 1540 lo alcanzó la muerte.

Ahora bien, de la figura aventurera de este nieto homónimo me interesa destacar ahora su recóndita faceta humanista, muy bien guardada en el fondo del alma. El poso clásico queda bien patente en el párrafo de una carta que, juntamente con Juan de San Martín, escribió al rey dándole cuenta de la conquista del Nuevo Reino.

Estando el real en el valle de Bogotá -dicen los capitanes-, tuvimos nueva de una nasción de mujeres que viven por sí, sin vivir indios entre ellas, por lo cual las llamamos amazonas. Estas dicen los que d'ellas nos dieron noticia que de ciertos esclavos que compran se empreñan, y si paren hijo, lo envían a su padre, y si es hija, críanla para aumentación d'esta su república. Dicen que no se sirven de los esclavos más de hasta empreñarse d'ellos; que luego los tornan a enviar; e así, a tiempo los envían e a tiempo los tienen<sup>41</sup>.

No es la primera ni la última vez que aparecen amazonas en las Indias, donde al parecer encontraron morada hospitalaria desde el segundo viaje colombino. El ropaje clásico, sin embargo, y las aclaraciones pertinentes (la tradicional separación de la descendencia por el sexo) parecen deberse a la imaginación de Lebrija, que se muestra aquí fiel discípulo de las enseñanzas de su abuelo.

Tampoco fue Antonio el único nieto del gran latinista que pasó al Nuevo Mundo y a Santa Marta. El 4 de junio de 1548 el licenciado Gasca, escribiendo al licenciado Armendáriz, recomendó muy vivamente

a los dos hijos de Beltrán Ordóñez y nietos del maestro Lebrija..., porque allende de la común obligación que a ellos se tiene por ser nietos de quien son, yo la

tengo muy grande por haber tenido por tan preceptor y señor a su abuelo y por tan gran amigo a su padre<sup>42</sup>.

Es emotiva esta piedad del discípulo para con el gran humanista, bien indicadora de la profunda mella que hubo de causar su magisterio. El orgullo de haber asistido a sus clases -eco del cual perdura, como señalé en otro lugar, en la *Lozana andaluza*- se convirtió con el tiempo en un honor. De ahí que Lebrija tenga para nosotros un valor nuevo, el de haber orientado desde su cátedra los primeros pasos latinos de no pocos de los primeros prelados y oidores que pasaron al Nuevo Mundo. Sólo he de referir un solo caso. Bartolomé de las Casas<sup>43</sup> cuenta una anécdota muy sabrosa de uno de los discípulos de Lebrija, el obispo dominico fray Julián Garcés, hombre “muy latino” y tan dotado -nos dice- que el maestro exclamó al ver su pericia: *me oportet minui hunc aut crescere*. Así transcriben las ediciones al uso las palabras del latinista, sin reparar en que Lebrija parafraseó un versículo del evangelio de San Juan (3, 30) en que San Juan Bautista se compara humildemente con Cristo: *illum oportet crescere, me autem minui*. Esta sencilla metáfora testamentaria se quiso explicar al pie de la letra en tiempos muy antiguos jugando artificiosamente con los natalicios de Jesús y su precursor: el solsticio de invierno (por tanto sol creciente) correspondía a Cristo, mientras que el solsticio de verano (por tanto sol menguante) representaba a San Juan Bautista. Es muy notable la manera en que el latinista, adrede, dio un nuevo sentido a la frase: era el discípulo prometedor, con toda una vida por delante, el destinado a crecer y a dar luz con los rayos de su ciencia, mientras que el maestro, poco a poco, se encaminaba al ocaso. Es una anécdota conmovedora, que nos revela a un Lebrija entrañable dentro de sus exabruptos de mal genio.

Hemos visto cómo la vocación del Lebrija humanista fue torcida de manera a veces dramática por las circunstancias, que lo obligaron con frecuencia a malgastar su tiempo en naderías o a escribir obras de encargo. La verdadera grandeza de nuestro hombre, esforzado luchador contra la penuria, estuvo en saber vencer todas estas dificultades, haciendo de necesidad virtud. En efecto, si no como editor de textos, el maestro Antonio brilló de manera muy especial como estudioso de la lengua, como paradigma del *grammaticus*, teniendo siempre el supremo don de la oportunidad<sup>44</sup> salvo en la composición de la Gramática castellana, adelantada a su tiempo; claro es que, por añadidura, con esta visión certera supo Lebrija conjugar la concisión, la claridad y el talento, expulsando para siempre de las aulas periclitados manuales medievales como el *Doctrinale* de Alejandro de Villedieu “y otros nombres aún más duros”. En estos tiempos estelares de reconquista política Lebrija se sintió llamado a ser el debelador de la barbarie letrada que imperaba en la Universidad: tan “bárbaros” eran los moros de Granada como sus contrincantes académicos<sup>45</sup>. La victoria en este punto fue total: su gramática latina siguió teniendo tal aceptación a lo largo del siglo XVI, a pesar de algunas críticas acerbas -entre ellas la censura solapada del Brocense-, que fue la elegida por otro gran humanista, el jesuita Juan Luis de la Cerda, como texto base de la enseñanza de la lengua y ello no sólo en España, sino, lo que es quizá más grave y trascendente por su carácter monopolístico, en Indias. Importantísimos fueron asimismo sus trabajos lexicográficos hispano-latinos, que pusieron los cimientos sobre los que se habían de asentar todos los diccionarios de una y otra lengua hasta Valbuena. Tampoco descuidó Lebrija el léxico jurídico ni el estudio de la onomástica o la toponimia bíblica, obra esta última que quedó manuscrita, pues su interés, enciclopédico, se sentía a sus anchas forjando in mente grandiosos diccionarios que era imposible realizar en la España de entonces -y en la de ahora. También permanecieron inéditos dos

Vocabularios de Cosmografía, registrados entre los papeles dejados por el humanista a su muerte<sup>6</sup>. Y esto no fue todo: a este andaluz bajito y de malas pulgas, tan preocupado por las cuestiones del idioma, lo interesaron también -cómo no- las lenguas habladas en las tierras recién descubiertas. A la segunda edición de las *Décades* de Pedro Mártir, publicada en 1516, cuando el problema de la evangelización y gobierno del Nuevo Mundo atormentaba hondamente a Cisneros, el buen maestro Antonio le puso como colofón un índice alfabético de las palabras indígenas usadas en la obra, lo que vale a decir que hizo un primer ensayo de diccionario de las lenguas americanas, todo lo rudimentario que se quiera, pero diccionario al fin y al cabo. No es poco para el humanista que, burla burlando, entre apuros y estrecheces, sosteniendo una especie de cruzada particular contra los bárbaros, había hecho posible el renacer en España de los estudios latinos al erigirse, gracias a sus manuales universitarios, en maestro de incontables generaciones presentes y futuras.

## NOTAS

1 Aprovecho aquí en parte, completándolo y enriqueciéndolo con nuevos documentos, el breve prólogo que puse al libro de F. García de la Concha y J. F. Sáez Guillén, *Catálogo colectivo de la obra de Elio Antonio en la capital hispalense*, Sevilla, 1991.

2 “Nebrija en el Colegio de los españoles en Bolonia”, *Emérita*, XXXIII (1965) 347ss.

3 “La enseñanza del latín en Sevilla en la época del Descubrimiento”, *Excerpta philologica Antonio Holgado Redondo sacra*, I.1, Cádiz, 1991, p. 267ss.

4 Archivo Municipal de Sevilla, Papeles del mayordomazgo, año 1483.

5 El 20 de junio de 1480 arrendó de Juan de la Garza dos palacios y una cocina con la servidumbre del establo en una casa que Garza tenía en la colación de San Nicolás (APS IV [= 2154] f. 312r).

6 Cf. J. Hazañas y la Rúa, *Maese Rodrigo (1444-1509)*, Sevilla, 1909, pp. 283-84.

7 APS, XV (= 9100), f. 22r bis.

8 A este hermano, muerto prematuramente, aludió en su *salutatio ad patriam* (F. G. Olmedo, *Nebrija (1441-1522)*, Madrid, 1942, p. 225).

9 Lemus, “Elio Antonio”, *Revue hispanique*, XXII (1910) 462-63.

10 “Eadem quoque ratione possum ego dicere me unum ex posteritate Romanorum esse, ex quorum cineribus non minus ego sum ortus quam Hannibal fuit ex ossibus Elisse” (*Aelii Antonii Nebrissensis introductiones in Latinam grammaticem*, Prólogo, Sevilla, en la imprenta de Juan Varela de Salamanca, 1532, f. 2v).

11 En efecto, el tercero de los estatutos del cardenal permitían a la sede de Córdoba la presentación de un colegial en Teología (cf. B.M. Marti, *The Spanish College at Bologna in the Fourteenth Century*, Filadelfia, 1966, p. 134). Cf. asimismo la distinción primera, estatuto segundo de los estatutos de 1488, que conozco gracias a la generosidad del ilustre colegial Dámaso de Lario.

12 Lemus, “Elio Antonio”, p. 466; Olmedo, *Nebrija*, p. 13.

13 En efecto, según el cuarto estatuto del Colegio (B.B.Marti, *The Spanish College at Bologna*, p. 140; distinción segunda, estatuto tercero de los estatutos de 1488) el colegial tenía que ser pobre: si no, no sería una verdadera limosna. La suma no debía exceder de los 50 florines, en este

caso ducados (*ibidem*, p. 152; distinción segunda, estatuto sexto [número repetido] de los estatutos de 1488).

14 “Nebrija en el Colegio de los españoles”, pp. 347-48. El mobiliario de la habitación que se consignaba al estudiante era, según los estatutos de 1522, el siguiente: una cama (*lectiera*), un colchón de borra (*matalatium*), un colchón de pluma (*plumatium*), una almohada (*ceruicale*), cuatro sábanas (*lintheamina*: un brazo de tela no podía superar el valor de cuatro sueldos boloñeses), una colcha (*culcitra*: tampoco podía valer más de cuatro sueldos), una mesa con sus pies y otra sábana para guardar los vestidos (*tabula cum suis pedibus cum alio lintheamine pro uestium conseruatione*), un trípode (*tripus*), las mesas necesarias para el estudio y una caja (*cassa*) con su llave junto con los estatutos del Colegio. En los estatutos de 1558, más latinos, por cama se dice *lectum*, por colchón *culcitra* (*una stupea, altera plumea*) y por colcha *lodex*.

15 Escrito -uelle.

16 *Notabilia grammatica*, códice conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, ms. 81-7-15.

17 “Nebrija en el Colegio de los españoles”, p. 349.

18 Era el segundo de los estatutos del cardenal Albornoz (cf. B. M. Marti, *The Spanish College at Bologna*, p. 128). Así quedó establecido asimismo en la distinción segunda, estatuto primero de los estatutos de 1488.

19 Así lo confiesa Lebrija en su prologo a la *Hymnorum recognitio* (Granada, 1549), dedicada precisamente al claustro salmantino, al excusarse de no haberle consagrado antes ninguna obra, “partim quia nihil adhuc uidebar elaborasse quod esset dignum ornatissimo isto ordine, partim quod intelligebam studia mea plerisque uestrum fore ingrata, nonnullis etiam suspecta et inuisa”.

20 La pobreza fue también asidua compañera de Cataldo Sículo, que se quejó al medico real Rodrigo de tener que pasar hambre y frío. La gente creía que ganaba mucho dinero de la interpretación de las leyes y otras cosas. Pero mucho se engañaban: para decirlo con un verso de Juvenal [VII 157], “todos quieren aprender, pero nadie pagar al maestro” (*Cataldi epistolae*, Coimbra, 1988, edición facsímil de la de Lisboa, 1500, c).

21 Granada, 1546. El propio Sancho en la *Praefatio* recordó que la obra la había compuesto su padre “in domesticorum scholasticorum usum et commodum”.

22 Academia de la Historia, Colección Muñoz, LXXI (*Catálogo*, no 1553, 8-9).

23 Cf. Alejandro Cioranescu, “Los hijos de Antonio de Nebrija en Canarias”, *Revista de Historia canaria*, XXXIV (1971-1972) 83-100.

24 He utilizado la edición de Granada, 1545.

25 Fue Fonseca, en efecto, antiguo discípulo suyo (cf. Olmedo, *Nebrija*, p. 22).

26 Me parece ha de ser el Fernando Montesino que fue testigo en una probanza presentada por Bastidas en 1521 (M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, Sevilla, 1960, II, p. 1017, por error, dice Francisco; éste último vivía en 1514, cuando se hizo el repartimiento de Alhuerque, en Azua [CODOIN América, I, p. 158]; entonces estaba casado con una india).

27 *Historia general y natural de las Indias*, XXVI 5 (BAE 119, p. 71).

28 Quizá por ello Castellanos, que conocía la existencia de Montesino, lo tachó de la lista de facciosos (*Varones ilustres*, parte II, Historia de Santa Marta, I [BAE, p. 259]).

29 “Elio Antonio”, p. 492.

30 P. Boyd-Bowman (*Indice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*, México, 1968, p. 264 no 8532) lo hace natural de Lebrija. A este Antonio de Lebrija se lo suele considerar hijo -y no nieto- del gramático (así p.e., Alejandro Cioranescu, “Los hijos

de Antonio de Nebrija”, p. 97); pero el documento que aduzco es irrefutable. Según Lemus (“Elio Antonio”, p. 492), Marcelo “tuvo un hijo natural llamado Antonio de Lebrija, que siendo capitán perdió la vida en lucha con los moriscos de Granada”.

31 El 26 de febrero de 1525 Carlos I nombró a Marcelo de Lebrija juez de residencia del gobernador de Alcántara (M. de Foronda, *Estancias y viajes del emperador Carlos V*, Madrid, 1914, p. 250).

32 APS, XV 1527 (= 9135), f. 228v ss.

33 No figura, sin embargo, en los hombres que llevó Lerma que registra el *Catálogo de pasajeros a Indias*, Sevilla, 1940, no 3864ss. (I, p. 269ss.), a no ser que se lo identifique con Maldonado.

34 Según G. Fernández de Oviedo, mientras se limpiaba despacio los dientes Lerma daba audiencias, imitando a Fernando el Católico ( *Historia general y natural de las Indias*, XXVI 8 [BAE 119, p. 77]).

35 Antes no disponemos de muchas noticias sobre sus andanzas: en 1529 recibió ocho pesos de oro después de participar en la “pacificación” de Pocigueica, como certificó el escribano Juan Pérez (J. Friede, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, Bogotá, 1955, no 188 (II, p. 81).

36 Cf. Juan de Castellanos, *Elegías*, Parte II, Historia de Santa Marta, IV (BAE p. 284 a); “Y entonces descubrieron aquel río Que de su nombre llaman hoy Lebrija”. Castellanos lo llamó “el capitán Lebrija, tesorero” (*ibidem*, p. 500 a) o bien “capitán Lebrija Maldonado” (*ibidem*, p. 501 a) y “Antonio de Lebrija Maldonado” (*ibidem*, p. 305 a).

37 J. Friede, *Documentos inéditos*, no 967 (IV, p. 195), 997 (IV, pp. 232-33); cf. G. Fernández de Oviedo, *Historia general*, XXVI 11 (BAE 119 p. 84 a) y asimismo Academia de la Historia, Colección Muñoz, LXII, f. 291ss., 319ss. (no 948 y 960 del *Catálogo*). Se encontraba Lebrija indispuerto en junio de 1538 (*ibidem*, IV, p. 90-91).

38 J. Friede, *Documentos inéditos*, no 1343 (V, pp. 302-04).

39 Resume los textos de las cédulas J. Friede, *Documentos inéditos*, no 1397 y 1398 (V, p. 326). Las edito ahora sobre el original (A.G.I., SFe 1174, II, f. 180v):

“En Madrid, a XXIII<sup>o</sup> de abril de MDXL años, se despachó el título y provisión de la veedoría de la provincia de Santa Marta para Antonio de Librixa en lugar y por fin y muerte de Luis de Mayorga, con las cláusulas hordinarias. Firmada del cardenal de Sevilla. Refrendada de Samano. Firmada del doctor Bernal, Caravajal, Bernal y Gutierre Velázquez.

Este día se despachó una provisión para el gobernador de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada para que los indios que toviere encomendados y poseyere Antonio de Librixa al tiempo que con esta carta fueren requeridos no se los quite ni remueva sin que primero sea oído en forma. (*Firmada y refrendada por los mismos*)”.

Al margen se apuntó: “Esta provisión no tuvo effeto, porque dende a XX días murió el dicho Librija”.

40 Lemus, “Elio Antonio”, pp. 493-94, 507.

41 Incluyó la carta G. Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias*, XXVI 11 (BAE 119, p. 87 b). En A.G.I., Patron. 27, 15, se conserva sólo un extracto de la misma (publicado por J. Friede, *Documentos inéditos*, no 1340 [V, p. 263])

42 J. Friede, *Documentos inéditos*, no 1986 (IX, p. 217).

43 *Historia de las Indias*, III 118 (BAE 96, p. 457 a).

44 Me permito señalar una curiosa analogía, sin duda fortuita, entre la terminología de Lebrija y la de Lachmann: en las *Introducciones* (Sevilla, 1532, f. 4v) habló Lebrija del *prototypon* (“cum

prototypo meo, unde omnes codices emanarunt, contuli”), Lachmann del *archetypon* (*In T. Lucretii Cari commentarius*, Berlín, 1850, p. 3: “id exemplar ceterorum archetypon (ita appellare soleo)”).

45 Entre ellos, como es sabido, figuró a partir de 1488 Lucio Marineo Sículo (Olmedo, *Nebrija*, p. 116ss.). Pero es significativo que el propio Cataldo desde Portugal aconsejara moderación a su compatriota: “Preterea peruenit nescio quid ad aures meas de inimiciis tibi cum Antonio Nebrixensi initis. Parce mihi: tibi consulto non bene consulitur. Non solum grande erratum est illum non amicum, uero multo maius inimicum retinere. Hominem nunquam, scripta tantummodo uidi. Iudico prudentem et (si quid in me iudicii est) eruditum. Euasisti furiosos compatriotas, et uis extra patriam solus et peregrinus sicarios in te parare?” (*Epistole Cataldi*, c ii vuelto).

46 Lemus, “Elio Antonio”, pp. 482-83.

# TRADICIÓN CLÁSICA Y CICERONIANISMO EN CIPRIANO DE LA HUERGA (1509/10-1560). PRIMER ACERCAMIENTO

DR. JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ,  
Universidad de León.

A Gaspar Morocho

## 1. PREÁMBULO

La labor del cisterciense Cipriano de la Huerga (Laguna de Negrillos, León, ca. 1509/1510- Alcalá 4-2-1560) ha permanecido durante varios siglos en un inmerecido olvido del que ha sido rescatada por un equipo de investigadores dirigido por el profesor Gaspar Morocho Gayo. El estudioso del humanismo español dispone ya de una edición crítica y anotada de todas las obras conservadas del Maestro Cipriano<sup>1</sup>. Desgraciadamente la mayor parte de sus obras se han perdido o se hallan en paradero desconocido. En todo caso, las pocas que se han conservado bastan para calibrar la talla intelectual del biblista de Alcalá y no dudamos que arrojarán cierta luz sobre algunos aspectos de nuestro humanismo en el siglo XVI y que contribuirán a confirmar o revisar algunas de las ideas existentes acerca del mismo.

En este trabajo (y sin perjuicio de ulteriores estudios más detenidos) quisiéramos sistematizar, en breve compendio, el resultado de nuestras indagaciones sobre la presencia de los autores clásicos en los *Comentarios a los salmos 38 y 130* de Cipriano de la Huerga. El lector interesado hallará una información complementaria en el aparato de fuentes y en las notas que acompañan a nuestra edición de estos opúsculos. Sin duda futuros estudios sacarán a la luz otras fuentes que a nosotros se nos han pasado por alto en este primer acercamiento.

Recordamos que estas obritas fueron editadas conjuntamente (con foliación independiente) en Alcalá de Henares por Juan de Brocar en 1555<sup>2</sup>, si bien el *Comentario al salmo 130* había conocido ya una primera edición, plagada de erratas, en Lovaina en 1550 (revisada, corregida y ampliada parcialmente por el autor en la recensión de 1555).

Con este pequeño trabajo esperamos contribuir modestamente a la tarea colectiva que, respecto al humanismo latino español, señalaba hace 20 años el profesor M. Bravo:

“Es necesario a la par que la edición, el estudio bien de autores concretos, bien de corrientes, bien de actitudes, bien de la pervivencia o manifestación de los viejos esquemas o categorías clásicos de todo orden”<sup>3</sup>.

## 2. CIPRIANO Y LA EXÉGESIS FILOLÓGICA Y POLIGRÁFICA

Cipriano de la Huerga se inscribe dentro de la corriente de la filología poligráfica del siglo XVI<sup>4</sup>. En la segunda mitad de siglo predomina en España un humanismo

orientado a la interpretación del texto bíblico según los nuevos métodos filológicos. Se aplica a la exégesis de la Sagrada Escritura la crítica textual y la hermenéutica de la Antigüedad y del Humanismo. Los *studia humanitatis* se incorporan a la práctica de la exégesis bíblica. Se trata, en definitiva de la *docta pietas* (Ficino), de la *eruditio cum pietate* (Erasmus). En España, siguiendo la pauta marcada por los humanistas italianos (desde L. Valla)<sup>5</sup> y por Erasmo<sup>6</sup>, el Maestro Cipriano, en sus clases y en sus escritos, incorpora esta corriente en Alcalá hacia 1550<sup>7</sup>, labor que proseguirán brillantes discípulos suyos como Benito Arias Montano (1527-1598)<sup>8</sup> o Fray Luis de León (1527-1591)<sup>9</sup>.

Ciertamente, dirá Cipriano, las artes y ciencias que con increíble fatiga aprendemos son futilidad y vanidad, mas no por ello hay que rechazarlas, “habida cuenta sobre todo de que hay muchas cosas en las Arcanas Letras que requieren en gran manera un conocimiento preciso de todas las disciplinas”<sup>10</sup>. Cipriano era un hombre apasionado por el saber y en sus escritos manifiesta la amplitud de sus lecturas, que se complace en citar<sup>11</sup>. Su discípulo Pedro de Fuentidueña, en su prefacio al *Comentario al salmo 38* (“doctissima commentaria”), señala, entre otras cosas:

“... cuando en una obra tan corta hayas examinado con atención y deleite una lección tan variada y de toda índole, y por así decir un caudal rico en erudición recopilado de entre todas las artes..., comprenderás claramente que todo esto en modo alguno habría podido ofrecerse sin el conocimiento de todas las nobles artes y sin el concurso de todo el pasado y de otras muchas materias”<sup>12</sup>.

Y Fermín Ibero, en su carta proemial a los *Comentarios a Job* de Cipriano, dirá sobre los escritos del cisterciense:

“... en todos sus escritos se puede ver comúnmente que el estilo es extremadamente fecundo y que está sobremanera lleno de toda índole de ciencias, artes y lenguas”<sup>13</sup>.

No satisfecho con la versión de S. Jerónimo<sup>14</sup>, en sus explicaciones Cipriano acude a menudo a los textos bíblicos en su lengua original<sup>15</sup>, así como a la traducción griega de los Setenta<sup>16</sup>. Pero además los autores de la Antigüedad clásica son para él fuente de autoridad<sup>17</sup> a la hora de propugnar una determinada interpretación de un término o un pasaje o en el momento de apoyar una exhortación. Prescinde de la Escolástica<sup>18</sup>, para recurrir a los antiguos escritores griegos y latinos, junto a los Padres de la Iglesia<sup>19</sup> y los rabinos medievales<sup>20</sup>.

En el caso de Cipriano, como luego señalaremos, la presencia de los clásicos se percibe no sólo en las citas concretas, sino también en la orientación y estructuración general de la propia exégesis. En concreto, en sus *Comentarios a los salmos* (sobre todo, en el consagrado al salmo 130) es bien palpable el peso de la antigua retórica, de la que Cipriano tenía profundo conocimiento, como lo había tenido su maestro el agustino Dionisio Vázquez (1479-1539), quien a su vez había estudiado en Roma bajo la dirección del elocuente Egidio de Viterbo, General de la Orden agustiniana<sup>21</sup>. En este sentido, conviene señalar que la antigua retórica, junto con su formación literaria ciceroniana, constituyen, a nuestro juicio, dos de las deudas fundamentales de Cipriano con la Antigüedad grecolatina.

En nuestra reciente edición de estos *Comentarios* hemos mostrado que la presencia de los clásicos no se circunscribe a las citas explícitas de aquéllos, sino que en numero-



En los lugares existe una clara inspiración en obras de autores latinos no citados explícitamente, sobre todo de Cicerón y de Séneca.

### 3. CIPRIANO, LECTOR DE LOS CLÁSICOS

Cipriano siente una profunda admiración por la cultura grecolatina, que trata de conciliar con el cristianismo. En todo momento otorga la prioridad a las Escrituras, pero nos atrevemos a sospechar que habría suscrito aquellas palabras de Petrarca:

“No hay que desdeñar ningún guía que nos muestre el camino de la salvación. ¿En qué pueden dañar al estudio de la verdad Platón o Cicerón, si la escuela del primero no sólo no contradice, sino enseña y predica la fe verdadera, mientras los libros del segundo conducen derechamente a ella?... Con la verdad divina por faro, no se corre el menor peligro”<sup>22</sup>

o aquellas otras del *Convivium religiosum* de Erasmo:

“La Escritura sagrada en todo ha de llevar la ventaja, pero entre las otras yo a menudo hallo cosas que los antiguos dijeron o escribieron los gentiles, incluidos los poetas, tan puras, tan santas, tan divinas, que no puedo creer sino que algún numen bueno les movía el corazón. [...] Quiero abriros el pecho, pues estoy entre amigos: nunca leo las obras que Cicerón hizo *De senectute*, *De amicitia*, *De officiis*, o las *Tusculanas*, sin que muchas veces bese el libro y tenga en grande acatamiento aquel ánimo guiado por una gracia celestial. [...] Yo, por lo que a mí toca, más lamentaría faltarme un libro de Cicerón o Plutarco que todo cuanto escribieron Escoto y sus pares”<sup>23</sup>.

Leyendo los escritos de Cipriano, uno no puede dejar de recordar aquellas palabras de Petrarca sobre los autores clásicos:

Nobiscum vivunt, cohabitant, colloquantur<sup>24</sup>.

Queda para el investigador paciente la tarea, trabajosa y no siempre grata, de poner de manifiesto si el conocimiento de los clásicos por parte de Cipriano de la Huerga es en no pocas ocasiones fruto de fuentes de segunda o tercera mano. Pues sabido es que los humanistas muy a menudo echaron mano de una copiosa literatura secundaria, que arranca de la propia Antigüedad, constituida por florilegios, polianteas y colecciones de sentencias o de anécdotas. En este sentido, eran de gran utilidad obras antiguas como las de Valerio Máximo, Aulo Gelio, Solino o Estobeo. De la tardía Edad Media baste recordar obras como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *Speculum quadruplex* de Vincent de Beauvais, o el *De vita et moribus philosophorum* de Gualterio Burleo.

Muy abundante fue este género de obras compilatorias en el Renacimiento<sup>25</sup> y no nos cabe ninguna duda de que tales obras se utilizaban, por lo general sin confesar la deuda<sup>26</sup>. Cipriano de la Huerga, en el momento de redactar sus *Comentarios a los salmos* podía disponer, por ejemplo, de la célebre y útil *Polyanthea* de Domenico Nani Mirabelli<sup>27</sup>, de la no menos difundida *Officina* de Ravisio Textor (Jean Tixier, Seigneur de Varisy)<sup>28</sup>, de los *Dicta factaque memorabilia* de Battista Fregoso<sup>29</sup>, de los *Adagios* y *Apotegmas* de Erasmo<sup>30</sup>, de los *Adagia* y del *De inventoribus rerum* de Polidoro

Virgilio<sup>31</sup>, por citar sólo algunos escritos de muy amplia difusión<sup>32</sup>, aparte de otras obras significativas que mencionamos más adelante al hablar del ciceronianismo. Como sabiamente observa el profesor Lázaro Carreter, “algunas compilaciones, como las muy conocidas de Ravisio Textor, no tenían otra finalidad que sistematizar un repertorio útil para la imitación”<sup>33</sup>.

Por lo que respecta al caso concreto de Cipriano de la Huerga, como se verá en las páginas que siguen, algo aportamos aquí a esa búsqueda de fuentes secundarias, aunque como reza el título de nuestro estudio, éste constituye sólo un primer acercamiento.

### 3. 1. Autores griegos

Creemos que en estos *Comentarios* la presencia de los autores de la Antigüedad griega es menos importante que la de los escritores latinos. Aunque las citas de autores griegos son más abundantes que las de los latinos, Cipriano parece tener, por lo general, un conocimiento menos directo y profundo de los primeros<sup>34</sup>. Tal vez haya que destacar fundamentalmente la presencia del pensamiento platónico o neoplatónico (además de Platón, citado en 6 ocasiones, se menciona a Proclo y a Jámblico, aparte de Filón, el *Corpus Hermeticum* y el Pseudo Dionisio Areopagita), y, sólo en un segundo lugar, la de Aristóteles (citado 5 veces en estos *Comentarios*). El Huergensis declara<sup>35</sup> haber dedicado gran parte de su vida a desentrañar el pensamiento aristotélico, ardua tarea de la que, viene a decirnos, se obtiene escaso provecho<sup>36</sup>. En varios casos se observa que no ha habido una consulta directa del Estagirita, lo que también puede haber ocurrido en algunas citas de Platón<sup>37</sup>.

#### a) *Comentario al salmo 38*

A raíz de nuestra labor de *Quellenforschung* descubrimos que Cipriano citaba a los autores griegos utilizando generalmente la *Antología* que en el siglo V d. C. elaboró Juan Estobeo<sup>38</sup>. Así se comprueba claramente en cuatro ocasiones a propósito de sendos tópicos:

1) Cuando acerca de la moderación de la lengua y de las ventajas del silencio<sup>39</sup> invoca la autoridad de Menandro, Cares, Atenodoro (en realidad Simónides), Anfis, Filónides y Dión (estos tres últimos autores son citados de forma indeterminada). Sólo en el caso de Menandro se cita la *sententia* en griego<sup>40</sup>, precedida de la versión latina (en forma de subordinación a un *verbum sentiendi*). A todos ellos añade Cipriano una cita de Homero sobre la locuacidad de Tersites (*Il.* 2, 246 ss.)<sup>41</sup>.

2) Cuando sobre la miseria de la condición humana aduce<sup>42</sup> la supuesta opinión de Aristóteles (palabras falsamente atribuidas a éste por Estobeo) y la de Antifonte (el sofista).

Estas citas aparecen opuestas a las opiniones (f. 53v) de Protágoras (el hombre es la medida de todas las cosas), Hermes Trismégisto (el hombre es un segundo Dios), Platón (el hombre es el mayor milagro y oráculo divino)<sup>43</sup> y a la creencia generalizada de pitagóricos y platónicos de que el ser humano es un alma divina ligada a ataduras terrenales. Estas *sententiae* tienen todo el aspecto de proceder también de algún florilegio, pero no hemos podido determinarlo. Cipriano parece entrar aquí en velada polémica con los humanistas que exaltaban la grandeza de la dignidad humana, haciéndose eco de una corriente de pensamiento que pasa por Cicerón y el escrito hermético *Asclepio* y que había tenido un brillante exponente en la conocida *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)<sup>44</sup>.

3) Cuando sobre la brevedad de la vida humana<sup>45</sup> se apoya en la autoridad de Sófocles y Esquilo, recordando el tópico de la vida como soplo o sombra o como sombra del humo. Por cierto, acaso se trata aquí de citas de memoria, pues una parte de las palabras atribuidas a Sófocles pertenecen a Esquilo.

Esta hipótesis tal vez se vea reforzada por la cita de Homero que se aduce a continuación, una *sententia* famosa de la *Iliada* (6, 146: “cual la generación es de las hojas, asimismo es también la de varones”<sup>46</sup>) algo modificada por Cipriano.

4) Por último, Cipriano parece haber acudido de nuevo a Estobeo al citar<sup>47</sup> la *sententia* hoy atribuida a Posidipo de Pela (Anth. Gr. 9, 359) de que “son tan grandes las amarguras, cuitas e inquietudes de esta vida que para el hombre sabio sería preciso elegir - si le fuera dada posibilidad de elección - una de estas cosas, a saber, o no nacer o morir inmediatamente después de haber nacido”. En efecto, Cipriano cita la *sententia* como perteneciente a Posidipo o Crates el Cínico, y en el lema de la Antología de Estobeo se atribuye a estos dos autores o a Platón el Cómico.

También es probable que procedan de alguna antología las citas aducidas sobre la naturaleza divina (ff. 47r-48r): Cipriano se apoya allí en el *Hermes*, en el Pseudo Dionisio Areopagita, en la filosofía platónica y en la antigua teología de los egipcios, en Platón, Proclo y Jámblico. El profesor E. Asensio ha analizado acertadamente<sup>48</sup> la presencia del *Corpus Hermeticum* en los escritos de Cipriano (particularmente en el *Comentario al libro de Job*) y su relación con el neoplatonismo de la Academia florentina (Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola)<sup>49</sup>. En sus *Comentarios a los salmos* Cipriano cita a *Mercurius ter maximus* (aludiendo, a lo que parece, al tratado *Poimandres* en las dos veces que aquí lo cita) con la misma reverencia que lo habían hecho Ficino y tantos otros, presentándolo como imitador de la Biblia y como fuente autorizada a su vez por el “divino Dionisio” (*divus Dionysius*). Es muy significativa también esta mención del Pseudo Dionisio Areopagita (aludiendo, parece ser, a su obra *Sobre los nombres divinos*), cuyos escritos, muy influidos por la filosofía neoplatónica, aún atribuye Cipriano al discípulo de San Pablo, siguiendo quizás aquí también a los humanistas florentinos, que habían profesado la más alta estima a este autor<sup>50</sup>, sin poner en cuestión la autoría de aquellas obras (cosa que había hecho L. Valla y tras él Erasmo, que en su *Enchiridion* se refiere a dicho autor como *Dionysius quidam*). Por otro lado, aducir la autoridad de “San Dionisio” era también una forma de evitar problemas con el Santo Oficio.

Nos parece igualmente significativa la mención del hebreo Filón de Alejandría (f. 48r-v), un autor sobre el que pesa la influencia del pensamiento platónico y cuya exégesis influye posteriormente en algunos Padres de la Iglesia<sup>51</sup>.

Aparte de las citas señaladas, Cipriano cita en otras dos ocasiones a Platón (ff. 64r, 88r-v) y otras tantas a Aristóteles (ff. 34v, 44v), pensadores por los que siente gran respeto, singularmente por el fundador de la Academia<sup>52</sup>. Las obras del Estagirita que aparecen citadas son los *Problemas*<sup>53</sup> y la *Historia de los animales*; en este segundo caso no se identifica la obra y no parece haber existido una consulta directa de la misma, sino que la noticia tal vez procede de las *Tusculanas* de Cicerón o de la *Historia natural* de Plinio, completadas con alguna otra fuente<sup>54</sup>.

También encontramos (f. 12r) una cita de Homero (perteneciente a la *Odisea*), la única, junto con la de Menandro, que aparece íntegramente en el original griego.

Cabe señalar, por último, una referencia a la doctrina de los humores (f. 73r), sin especificar su paternidad hipocrática<sup>55</sup>.

En su afán filológico, Cipriano gusta de hacer referencia a los términos griegos equivalentes a los latinos: así cuando habla de los afectos<sup>56</sup>, de la *humilitas* (ταπηνοφροσύνη f. 21r), del *timor* (εὐσέβεια, f. 51r) o de la naturaleza divina (mención de la vieja discusión en torno a la ὑπόστασις y la οὐσία, f. 46v).

#### b) Comentario al salmo 130

Predominan las referencias a los filósofos. Dejando aparte la carta dedicatoria al Conde de Luna (f. 2r, donde se hace referencia al diálogo *El banquete*)<sup>57</sup>, Platón es citado en dos ocasiones, una aludiendo al *Timeo* (f. 61v) y la otra de forma genérica (f. 65r). En estos mismos pasajes se alude a Aristóteles, en el primer caso a su *Física* (f. 61r-v) y en el segundo de forma imprecisa. De igual modo se cita en este último lugar a Pitágoras. En otro pasaje (f. 23v) se hace una alusión a las paradojas de los estoicos. Fuera de los filósofos, se cita tan sólo, de una manera general, a Hipócrates (f. 51r).

También aquí encontramos algunos términos griegos, latinizados en este caso, como *paradoxon* (f. 23v); se trata generalmente de términos técnicos de la retórica (*auxesis*, *schema*, *anthropopathia*, *enthymema*, *synecdoche*, *elipsis*, *epiphonema*, *apostrophe*). A ellos habría que sumar otros muchos préstamos griegos que aparecen en ambos *Comentarios*.

### 3.2. Autores latinos

Las citas explícitas de antiguos autores latinos no son muchas: Plinio (3 veces), Quintiliano (2), Ennio, Cicerón (en realidad, *Rhetorica ad Herennium*) y Plauto (estos tres últimos, una vez cada uno). De manera que en una lectura superficial no se percibe la notable presencia de algunos autores y ello puede dar ocasión a aseveraciones incorrectas, como las de K. A. Blüher sobre la presencia de Séneca en los humanistas españoles del siglo XVI (v. *infra*). Por otro lado, constituye, a nuestro entender, un hecho llamativo que, por una parte, Cipriano se ufane de citar a los autores antiguos, mayoritariamente profanos<sup>58</sup>, y que, por otra, no nombre a veces a determinados autores, como S. Agustín, Séneca y sobre todo Cicerón<sup>59</sup>, a los que imita claramente en múltiples ocasiones. A la presencia de Cicerón en estos escritos dedicaremos al final un apartado especial.

#### a) Comentario al salmo 38

Sólo se cita explícitamente, y por este orden, a Ennio, Plinio (el Viejo) y Quintiliano.

Los versos de Ennio (f. 9v) están tomados del *De oratore* de Cicerón, tratado que Cipriano conocía bien; podría tratarse de una cita de memoria, a juzgar por la lectura *qui* en lugar de *quam*, lo que también puede explicarse, como en otros casos, por la edición manejada por Cipriano. Éste se complace en citar a un poeta muy estimado por el Arpinate y no tiene inconveniente en aducirlo para ilustrar un pasaje de la epístola de Santiago.

Plinio el Viejo<sup>60</sup> es un autor muy apreciado por Cipriano, que lo cita muchas veces en sus escritos. En el *Comentario al salmo 38* aduce su autoridad en tres ocasiones (ff. 11r; 13r), sobre los tigres y los delfines y sobre el bozal (*fuscilla*) al que alude el profeta David. De acuerdo con nuestras indagaciones, Cipriano ha podido utilizar la *Historia natural* en otros lugares sin citarla: así en la digresión erudita sobre las medidas<sup>61</sup> y tal

vez también, como ya hemos señalado, en la noticia que transmite Aristóteles sobre ciertos insectos que sólo viven un día (f. 44v).

Cipriano también cita expresamente a Quintiliano (f. 90r) sobre la figura que denomina *congeries* (a propósito de la cual volverá a citarlo en el *Comentario al salmo 130*). La *Institutio oratoria* de Quintiliano tuvo una gran influencia en el Renacimiento<sup>62</sup>. Cipriano demuestra conocerla bien, aunque creemos que su presencia es mayor en el *Comentario al salmo 130*.

Aparte de estos autores citados expresamente, hemos creído ver (y así lo indicamos en nuestra edición) ecos esporádicos, más o menos seguros, de algunos otros escritores, como Salustio (ff. 34r, 77r)<sup>63</sup> o Virgilio (ff. 24r, 67r). En una ocasión (f. 65v) se citan dos versos de las *Geórgicas* de forma indeterminada, diciendo tan sólo *clamabat nobiliss poeta*. En realidad, están tomados del *De brevitae vitae* de Séneca, quien los cita diciendo simplemente *clamabat ecce maximus vates*<sup>64</sup>. Cipriano emplea *poeta* en lugar de *vates* (que es el que está inspirado por los dioses), término que él reserva para los santos profetas. A lo largo de todo este pasaje (f. 65r-v) Cipriano se dedica a imitar claramente dos capítulos del citado tratado de Séneca<sup>65</sup> a propósito del tópico de la fugacidad de la vida. Se trataba, en efecto, de una obra muy apropiada para ilustrar algunos versículos de este salmo. Ya en alguna ocasión anterior cabe señalar algún eco de este tratado, como en la siguiente cita: *Abeunt dies nostri paene antequam veniant, neque consistere ullo pacto possunt cum venerint, quemadmodum quidam eleganter dixit* (f. 44v). El *quidam* de quien está tomada la frase es S. Agustín en su comentario a este salmo, pero el obispo de Hipona se inspira a su vez en Séneca<sup>66</sup>. Las cartas de Séneca parecen haber sido también lectura predilecta de Fray Cipriano. En al menos dos pasajes de este *Comentario* se inspira en ellas directamente. Se trata del tópico *cotidie morimur*, abordado por el filósofo en diversas epístolas. Dice Cipriano:

Nam si ex eo iam tempore miser homo incipit mori, hoc est in morte esse, ex quo mors in illum imperium obtinet, toto autem vitae decursu mors agit in illum, per totam ergo vitam moritur. Singulis enim momentis vitae aliqua pars homini detrahitur (f. 58v).

Y un poco más adelante señala:

Ad eundem modum et humana vita, quae ab infantia ad pueritiam, a pueritia ad adolescentiam indeque ad iuventutem et tandem senectutem ipsam festinat, quo magis crescit et in spatia vivendi proficit, eo magis ad interitum et finem accedit (f. 62r-v).

Séneca había escrito:

Cotidie morimur: cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit. Infantiam amisimus, deinde pueritiam, deinde adolescentiam. Vsque ad hesternum, quicquid transit temporis, perit; hunc ipsum, quem agimus, diem cum morte dividimus (*epist.* 24, 20)<sup>67</sup>.

Estos mismos tópicos aparecen recogidos en el diálogo *De morte et immortalitate* (escrito en 1604 y publicado en Colonia en 1609) del jesuita Juan de Mariana (1536-1624)<sup>68</sup>, del que sabemos que pudo ser discípulo u oyente de Cipriano de la Huerga en Alcalá<sup>69</sup>. Según K. A. Blüher, en esta obra de Mariana aparecen concentra-

dos “como nunca antes se había hecho en España” estas y otras notas pesimistas de la filosofía de Séneca<sup>70</sup>.

En su meritorio estudio sobre la presencia de Séneca en España desde el siglo XIII al XVII sostiene Blüher (siguiendo a M. Bataillon y otros estudiosos) que el pensador estoico es prácticamente desconocido en la España del s. XVI y que el “neoestoicismo” humanístico español se inicia a finales de siglo con el Brocense (1523-1600), que se basa, por lo demás, no en Séneca sino en Epicteto<sup>71</sup>. La lectura atenta de las obras de Cipriano de la Huerga (al que Blüher, como era de suponer, ignora por completo) pondrá de manifiesto que, casi medio siglo antes, el escriturista de Alcalá demuestra conocer bien las cartas y los tratados morales de Séneca y que lo tiene en alta estima. Ciertamente en estos *Comentarios* el filósofo cordobés no aparece nunca citado y habrá que preguntarse por los motivos. En los demás escritos, por lo que hemos podido ver, sólo es citado en muy escasas ocasiones<sup>72</sup>. También en el *Comentario al salmo 130* hay, como luego veremos, claras reminiscencias de Séneca.

#### b) *Comentario al salmo 130*

Sólo se cita explícitamente a Quintiliano, Plauto y Cicerón.

A Quintiliano se le cita (f. 28v, con un simple *Fabius*) de nuevo a propósito de la *congeries* retórica (se trata de un término acuñado por el rétor latino en su *Institutio oratoria*). Cicerón es citado (f. 78r) sobre otro término retórico, la *commoratio*, pero la definición está tomada en realidad de la *Rhetorica ad Herennium*. Menos esperada es quizá la mención de la *Aulularia* de Plauto (f. 70v), que Cipriano aduce en apoyo de su interpretación del término *custodia* como “*militaris vigilia*”. Plauto es incluido aquí entre los “*probi auctores*” por Cipriano, quien se complace en citarlo (como también cita en algún otro lugar a Terencio)<sup>73</sup>. La cita que aquí se aduce es infundada, por cuanto en la *Aulularia* el sustantivo *vigilia* no tiene el doble significado que él le asigna y *custodia* ni siquiera se registra. Las obras plautinas no parecen haber sido muy conocidas en la España de la época<sup>74</sup>.

En varias ocasiones se alude de forma indeterminada a los *ethnici auctores* (ff. 42r, 53r, 74r), los *externae philosophiae cultores* (f. 68v), la *externa philosophia* (f. 32v). Por otro lado, en un pasaje se citan dos versos de la *Ars poetica* de Horacio, sin mencionar la obra ni al autor: *Segnius enim, ut poeta inquit, irritant animos demissa per aurem Quam quae sunt oculis subiecta fidelibus* (f. 42r; en la edición de Lovaina sólo se citaba el primer verso). La famosa *Epístola a los Pisones* ejerció un notable influjo en la literatura renacentista (y más aún en época posterior)<sup>75</sup>. En todo caso, no deja de ser significativa la aducción de esta *sententia* como argumento de autoridad (poco antes se apoya también en los *ethnici auctores*).

Dejando aparte estas escasas menciones explícitas, la presencia de los autores latinos es constante a lo largo de todo el *Comentario*, especialmente, como luego precisaremos, en el aspecto de la retórica (sobre todo, la *Rhetorica ad Herennium* y, en menor medida, Quintiliano). Las reminiscencias de Cicerón son también abundantes, como veremos más adelante. También hemos creído ver algún eco de Salustio (f. 63r) y Virgilio (f. 85v).

Significativas son las reminiscencias de Séneca también en este *Comentario*, bien patentes en al menos dos pasajes del mismo. Así por ejemplo, a lo largo de los folios 71r-72r Cipriano adapta los tres primeros capítulos de la primera carta de Séneca, una carta que debía de ser bien conocida, en donde el filósofo, a partir del tópico del *cotidie morimur*, nos habla de la conveniencia de aprovechar bien el tiempo de nuestra vida.

No vamos a confrontar aquí ambos textos dada su larga extensión, pero el lector podrá comprobar, si los examina, que existe una clara adaptación de diversas frases de dicha epístola a la exégesis del versículo en cuestión; Cipriano pone en boca del profeta algunas palabras que en realidad pertenecen al pensador estoico y las mezcla con una cita bíblica: ésta de forma explícita, aquéllas sin revelar la procedencia constituyen igualmente argumentos de autoridad. No se habla de Séneca, pero el aprecio en que es tenido resulta claro de una de las frases:

Nam quemadmodum optimis etiam auctoribus placuit, reliqua omnia cum aliena sint, tempus tamen nostrum est (71v)<sup>76</sup>.

Un poco más adelante Cipriano, hablando de la misericordia divina, adapta de nuevo varios pasajes de Séneca, pertenecientes en este caso al primer libro de su tratado *De clementia*. Resumimos un poco el texto de Cipriano (que modifica y amplía el de Séneca):

Quamvis enim interdum scelerum ultor appelletur (*sc. Deus*) in Scripturis, latius tamen eius severitas terret quam noceat, instar fulminum, quae omnibus metum, paucissimis nocumentum inferre solent. Pertinet etiam non nunquam ad paternam benevolentiam liberos obiurgare, nunc quidem blande, nunc vero minaciter, quo facilius indolem duhiam peiori loco positam revocet. [...] Illi (*sc. parentes*) enim quamvis a prima offensa filium non exheredent, nisi et magnae et multae iniuriae accesserint, saepe tamen eorum patientia vincitur. Deus autem adeo est munificentia... opulentus, ut... salutis viam nunquam hominibus praecludat, nec ad exigenda supplicia descendat, nisi cum iam remedia omnia consumpsit. Semper enim ultima experitur... (ff. 80v-81r)<sup>77</sup>.

Términos como el tardío *nocumentum* (formación del latín cristiano tardío y medieval) ponen de relieve, sin embargo, un distanciamiento no ya sólo en relación con el latín clásico, sino respecto al del propio Séneca. Recordemos, por otra parte, que al tratado *De clementia* había dedicado el reformador Calvino un comentario, publicado en 1532.

Por lo que respecta a la presencia de Séneca en estas obritas, no olvidemos lo que Tertuliano había escrito del filósofo cordobés: *Seneca saepe noster*<sup>78</sup>; y recordemos que Lactancio, en un libro que Cipriano sin duda conocía, las *Divinae institutiones*, lo había llamado, entre otros elogios, *omnium Stoicorum acutissimus*<sup>79</sup>, y que había dicho de él, entre otras cosas: *Potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset*.<sup>80</sup> Para Petrarca, Séneca había sido el segundo autor clásico favorito, después de Cicerón. Tal como ya hemos señalado, en las obras de Cipriano rara vez se cita *nominatim* a Séneca, lo mismo que sucede en las de S. Agustín<sup>81</sup>. En el caso de Cipriano tal vez en esta omisión haya que tener muy presente, junto a otras posibles motivaciones (vestigio de usos medievales)<sup>82</sup>, esa corriente conocida como ciceronianismo<sup>83</sup>.

Por otro lado, conviene tener siempre presente el método de estudio del latín seguido habitualmente por los humanistas, que podrá explicar no pocas veces expresiones que constituyen reminiscencias de los autores de la Antigüedad y que en una lectura superficial pueden pasar desapercibidas. Lo hemos comprobado a menudo en el caso de Cicerón, pero también sucede con otros autores. Por ejemplo, el *raptim ac tumultuarie* que vemos al comienzo de la carta dedicatoria al Conde de Luna:

Cum... non nullaque ex sacris litteris loca familiari colloquio raptim et tumultuarie utcumque exponeremus... (130, f. 2r).

podría remontarse en último término a Amiano Marcelino<sup>84</sup>:

His raptim ac tumultuarie agitatis... (24, 2, 18).

Ravasio Textor parece que también se había aprendido la misma *iunctura*, como vemos en la carta dedicatoria -escrita en un cuidado latín- que precede al epítome de su *Cornucopia*<sup>85</sup>:

Coactus sum enim scribere raptim et tumultuarie propter alia negocia, quae me perprimebant (p. 7).

Señalemos, finalmente, que en ambos *Comentarios* de Cipriano nos ha llamado también la atención el empleo frecuente de expresiones del latín “pagano”, usuales entre algunos humanistas, tales como el uso de *divus* por *sanctus*, el juramento coloquial *hercle* o los apelativos *Optimus Maximus* aplicados a la divinidad<sup>86</sup>. Aquí, como en el uso de *vates* por *propheta*, Cipriano sigue la costumbre “paganizante” de los ciceronianos vituperada por Erasmo en su *Ciceronianus*. A la hora de examinar el latín de estos *Comentarios* será interesante confrontar el texto de la edición de Lovaina con el de Alcalá; veremos, por ejemplo, que en esta última edición (f. 86v) sustituye el término cristiano *salvator (Deus)*<sup>87</sup> de la primera redacción por el más “pagano” o clásico *servator* (que también usaron los Padres de la Iglesia y otros autores cristianos, como el poeta Juvenco o Boecio). Pero la confrontación de ambas recensiones exige estudios específicos más detenidos.

#### 4. PRESENCIA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA Y OTROS ESCRITORES CRISTIANOS

Al lado del conjunto de autores del paganismo antiguo, las citas de los Santos Padres son poco numerosas en estos dos *Comentarios*. Aparte de S. Jerónimo (citado sólo en el *Comentario al salmo 130*, f. 70v y en las *Annotationes* que aparecen al final de este *Comentario* en la edición de Lovaina), en estos *Comentarios* Cipriano cita en sendos lugares a S. Basilio (38, f. 21v, a propósito de la *humilitas*)<sup>88</sup> y los *Moralia* de S. Gregorio Magno (38, f. 15r, sobre la actitud de Job ante el castigo divino)<sup>89</sup>. También cita en dos ocasiones a S. Agustín<sup>90</sup> y, en un mismo lugar, a S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo y a Teofilacto (130, f. 87v: al primero no lo había citado en la edición de Lovaina). Estas son todas las referencias explícitas a autores cristianos.

Fuera de eso, hemos hallado diversos ecos no explícitos de S. Agustín, particularmente, de su comentario a estos mismos salmos<sup>91</sup> y también de algún tratado<sup>92</sup>. Asimismo nos parece muy claro (38, f. 63r) el eco de las *Divinae institutiones* de Lactancio, quien a su vez parafrasea un pasaje del *Pro Marcello* ciceroniano. En el *Comentario al salmo 38* (f. 11r) existe, como indicamos más adelante, otra reminiscencia de dicha obra lactanciana (3, 7, 4) que nos pasó desapercibida al hacer nuestra edición.<sup>93</sup> El apologista Lactancio, gran admirador del Arpinate, es conocido, desde Pico de la Mirándola, como “el Cicerón cristiano” y gozó de amplio favor entre los humanistas. Esto explica bien que haya podido ser un autor apreciado por el Maestro Cipriano,



a quien sus coetáneos aplicaron el mismo título que a Lactancio<sup>94</sup>, el mismo que los italianos habían dado al famoso Egidio de Viterbo (maestro, como queda dicho, de Fray Dionisio Vázquez en Roma). Cipriano cita expresamente las *Instituciones* de Lactancio en el *Comentario a Job* (f. 184).

En algún pasaje hemos creído ver una clara inspiración en S. Jerónimo, como en la interpretación del término hebreo que traduce por *pugillus* (38, f. 43r). También hemos encontrado alguna posible reminiscencia del *Hexameron* de S. Ambrosio<sup>95</sup>. Asimismo hemos observado (38, ff. 11r, 63v, 90r; 130, f. 22r) algunas coincidencias con la *Expositio in psalmos* de Casiodoro. También pudiera haber algún eco (38, f. 81v) del *De consolatione philosophiae* de Boecio (tratado que sí cita en otros escritos), aunque es menos seguro<sup>96</sup>.

Por otra parte, no olvidemos que, en especial, los grandes Padres (como Basilio Magno<sup>97</sup>, Jerónimo o Agustín), se habían caracterizado por el cultivo de la literatura y la filosofía grecolatinas con un espíritu cristiano<sup>98</sup>, y en este aspecto la teología de los humanistas enlaza con lo que había sido una corriente tradicional en la Iglesia<sup>99</sup>. Naturalmente, existen diferencias, pues, como bien ha señalado J. Rico Verdú, mientras los Padres trataron de injertar la religión cristiana en un ambiente sociocultural pagano, los humanistas, en cambio, “procuran traer la cultura pagana a un ambiente socio-religioso cristiano, para lo cual tuvieron que resaltar la obra de los Santos Padres y los aspectos cristianizables”<sup>100</sup>.

Por lo que atañe de manera específica a anteriores comentaristas de los Salmos 38 y 130, ya nos hemos referido a las *Enarrationes* de S. Agustín y a la *Expositio* de Casiodoro. Ya Eusebio de Cesarea (ca. 263-330/340) había consagrado a los Salmos un extenso y erudito comentario (salmo 38 = PG de Migne, t. 23, cols. 345-352; muy breve el referido al salmo 130 = PG, t. 24, cols. 129-130). Notable fue también el *Tractatus super Psalmos* que Hilario de Poitiers (m. 367) dedicó a diversos Salmos (no comentó el Salmo 38, pero sí el 130 = PL de Migne, t. 9, cols. 718-725). Ninguna deuda clara hemos visto en Cipriano respecto a la *Enarratio* dedicada por S. Ambrosio al Salmo 38 (PL de Migne, t. 14, cols. 1039-1058), quien alude en un par de ocasiones a la versión griega de Símaco. De forma ostensible Cipriano se aparta a menudo de la exégesis del obispo milanés<sup>101</sup>. El comentario de Cipriano tampoco parece deber nada a la *Expositio* consagrada por S. Juan Crisóstomo al Salmo 130 (PG de Migne, t. 55, cols. 373-377). Tampoco hemos visto reminiscencias de la *Expositio Psalmorum* (concretamente del referido al Salmo 130) de S. Próspero de Aquitania (c. 390-455), seguidor de S. Agustín, en cuyas *Enarrationes* se inspiró al escribir (después del año 435) sus comentarios a los salmos 100 a 150 (*ed. princeps* de Sebastianus Gryphius, Lyon, 1539). Los *Comentarios a los salmos* de Cipriano se alejan igualmente del comentario perdido del antioqueno Teodoro de Mopsuestia (c. 350-428) sobre los salmos, a juzgar por lo que puede verse en la versión latina de aquél realizada por su coetáneo Julián Eclanense (*ed. moderna* de L. de Coninck, Turnhout, 1977). Quizás merezca una mención especial, por la relevancia del personaje, el *Commentarium in Psalmos* de Pedro Lombardo, el célebre Maestro de las Sentencias (c. 1100-1160). A nuestro juicio, las coincidencias con Cipriano, si existen, son esporádicas y se remontan, en último término, a los Padres<sup>102</sup>. En sus explicaciones, el maestro parisino se inspira directamente en S. Agustín, S. Jerónimo, Casiodoro, Alcuino. Los comentarios de Cipriano (mucho más extensos), sin prescindir del recurso a los Padres, son clara muestra de tiempos nuevos. Nada parece deber tampoco el trabajo de Cipriano al comentario al Salmo 38

de S. Tomás de Aquino (quien cita en varias ocasiones a Orígenes); antes bien, en algunos casos ofrece una interpretación claramente divergente<sup>103</sup>.

No nos cabe ninguna duda de que la exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga iba por derroteros bien distintos, que no eran otros que los de los grandes biblistas que seguían las huellas del eximio Lorenzo Valla, una exégesis impregnada de humanismo. Pero sobre este extremo (así como sobre otros posibles antecedentes aquí no abordados) deberán pronunciarse voces más autorizadas que la nuestra.

## 5. LA RETÓRICA

La importancia de la retórica dentro del humanismo es innegable. Pero se trata de una cuestión bastante compleja, a la que aquí no podemos dedicar todo el espacio que su tratamiento exige. Recordemos simplemente que en el humanismo, sobre todo del siglo XVI, la retórica invade todos los géneros literarios en prosa y en verso<sup>104</sup>. Por otra parte, la oratoria sagrada o predicación recibe atención particular en las retóricas humanistas. En España, Alfonso García Matamoros, colega de Fray Cipriano en Alcalá (donde fue catedrático de retórica desde 1542 hasta su muerte en 1572), pretendía ciceronizar la oratoria sagrada (y toda la oratoria en general): según él, el predicador que no siga los preceptos de la retórica clásica, lo único que conseguirá será “destruir y arruinar toda la fuerza oratoria”<sup>105</sup>. Por su parte, autores como Arias Montano y Fray Luis de Granada tratarán de armonizar cristianismo y clasicismo. Ésta había sido la actitud seguida por los más destacados Padres de la Iglesia, como S. Jerónimo y S. Agustín<sup>106</sup>, quien en el libro IV de su tratado *De doctrina christiana* (libro considerado como el primer manual de retórica cristiana) había establecido la doctrina del aprovechamiento de las reglas de la retórica clásica por parte de los predicadores cristianos<sup>107</sup>.

Así pues, en la aplicación de la retórica a los estudios sagrados, Cipriano (como otros autores) no hacía sino seguir la pauta marcada por S. Agustín, de cuyo tratado *De doctrina christiana* ya hemos señalado las reminiscencias en estos opúsculos<sup>108</sup>. En este apartado de la retórica, nos limitaremos aquí a señalar algunas cuestiones concretas en estos *Comentarios* que nos han parecido significativas.

Ya en el *Comentario al salmo 38* se puede percibir alguna presencia de la retórica. En el comienzo mismo, al resumir su contenido, nos dice Cipriano que en este salmo el profeta implora la misericordia divina valiéndose de una elocuencia adiestrada con la *ars rhetorica* (*artificiosa oratione*):

artificiosa satis oratione divinam implorat misericordiam (ff. 1v-2r)<sup>109</sup>.

El profeta expone sus quejas ante Dios Juez (ff. 1v, 24r, 36v, 90r, 94v), al que trata de ganar para su causa. Señalemos también la referencia a la *confirmatio* (f. 42r), la citada alusión a la *congeries* de Quintiliano (f. 90r), junto con la mención de las lágrimas como medio eficaz para commover a los jueces:

Nihil itaque, ut est ab Augustino annotatum, propheta reliquit, quod iudicem Deum posset in suam causam flectere. Orat enim, precatur, collacrimatur. Sunt autem lacrimae violentissimae in orationibus ad permovendos iudices. [...] (*lacrimae*) veniam non postulant et merentur, causam non dicunt et iudicem Deum ad miserationem et clementiam flectunt (ff. 90r-91r).

Pero es sobre todo en el *Comentario al salmo 130* donde, a nuestro juicio, la retórica desempeña un destacado papel, hasta el punto de que cabe afirmar que la exégesis de este salmo se realiza como si se tratase de una pieza de oratoria que se ajusta estrictamente a las normas establecidas por los antiguos rétores. Y así se puede ver cómo se nos habla de las diferentes partes del salmo-discurso:

- *exordio (exordium)*: naturaleza de la causa (*genus turpe*, ff. 29v-30r) y, en consecuencia, tipo de exordio (*insinuatio*, f. 29v); actitud de modestia (f. 14v, 16v-17v); medios para obtener la benevolencia de Dios Juez: *a nostra persona / ab adversariorum persona* (f. 14v; relato de nuestras desdichas, f. 19r-v; mostrar nuestras cicatrices, f. 42r), *a iudicis persona* (f. 11v-12v; 24v; 56r); recursos para ganar su atención (*repetitio*, ff. 28r-v, etc.).

- *argumentación*: *propositio* o parte inicial (ff. 37v, 65r); *propositionis ratio* (f. 45r, 65v) y *rationis confirmatio* (f. 65r-v); *complexio* o parte final y resumen de la argumentación (f. 84r).

Se menciona también la *constitutio iuridicialis* (f. 40v), la *translatio (remotio)* y la *concessio criminis* (f. 39r-v). También se habla de las partes del derecho (*lex et consuetudo*, f. 56v), de la necesidad de que el orador posea una gran cultura (f. 10v.), del género de elocuencia característico de las Escrituras y del que conviene al orador cristiano (f. 10r-v), siguiendo en este último punto a S. Agustín.

En cuanto a las diversas partes del discurso, Cipriano ha seguido la *Rhetorica ad Herennium* (uno de los libros de texto usuales en las clases de retórica en esta época)<sup>10</sup>, cuyas definiciones adapta en diversos pasajes. Por ejemplo, al hablar de la *propositio*:

Erat enim propositio, per quam summatim ostendebat, quid voluisset probare (f. 65r)<sup>11</sup>

o de la *complexio*:

Est hic postremus versiculus, veluti complexio quaedam totius argumentationis propheticae partes breviter et succinte colligens (f. 84r)<sup>12</sup>.

También sigue muy de cerca la *Rhetorica ad Herennium* cuando nos habla, por ejemplo, de la *translatio* y la *concessio* (ésta se divide en *purgatio* y *deprecatio*):

Ad concessionem vero quamvis confugiat (*sc. propheta*) purgatione, tamen consulto non utitur, negando se peccasse. Non necessitatem aliquam, non fortunam, non imprudentiam praetexit [...] Fatetur se peccasse et quidem improbe et inique, non imprudenter, non fortuito, non violentia aliqua aut coactione, et tamen hoc nomine sibi postulat ignosci (f. 39r-v).

Ea propter sua crimina non transfert, purgatione non extenuat, sed peccatorem se fatetur [...] Cum igitur se peccasse et peccasse consulto fateatur petatque sui misereatur... (f. 40v)<sup>13</sup>.

Del libro IV de la *Rhetorica ad Herennium* toma la definición de una figura (*exornatio*), la *commoratio* (insistencia en un punto clave de la causa):

Est autem exornatio quaedam, quam Cicero *commorationem* appellat, cum in loco firmissimo, quo tota causa continetur, et manetur diutius et eodem saepius reditur (f.78r).

y después prosigue la adaptación:

... noveris prophetam regium omnes ingenii nervos huc contulisse, ut peccatori hunc Psalmum legenti facultatem veluti adimeret dimovendi a re firmissima... (f. 78v)<sup>114</sup>.

Aparte de ésta menciona otras figuras cuyo origen hay que buscar más bien en Cicerón y en Quintiliano: *repetitio* (ff. 28r-v, 30v, 34v, 66v, 68r, 69v, 78r), *congeries* (f. 28v, 34v), *interrogatio* (f. 45r), *enthymema* (f. 62r), *synecdoche* (f. 71r), *elipsis* (f. 77r), *epiphonema* (f. 84v), *apostrophe* (f. 84v) y el propio término *schema* (ff. 28v, 31r, 77v). La *auxesis* (f. 19v)<sup>115</sup> corresponde a la *amplificatio* de Quintiliano. Mención especial merece la *anthropopathia* (f. 31r), por cuanto puede ser indicio del manual de retórica usado por Cipriano<sup>116</sup>. En efecto, dicha figura no fue tratada ni por Cicerón ni por Quintiliano y la tradición griega parece que nos conduce en última instancia a Hermógenes de Tarso<sup>117</sup>, rétor del siglo II, cuya trascendencia en la retórica posterior es bien conocida<sup>118</sup>. Tal vez el término retórico en cuestión llega a los humanistas a través de Jorge de Trebisonda (1395-1472)<sup>119</sup>, aunque no lo hemos localizado en su *Retórica*, que, como es sabido, se basa en gran medida en Hermógenes y que, junto con la mencionada *Rhetorica ad Herennium* y la retórica de Rodolfo Agrícola, eran los libros de texto usuales en las clases teóricas de Retórica<sup>120</sup>. Según J. Rico Verdú (*op. cit.*, 276), la *anthropopathia* sólo se registra, entre las retóricas por él examinadas, en el *Rhetoricae compendium* del jesuita Juan Bautista Poza (m. 1595), publicado en 1615<sup>121</sup>.

## 6. CIPRIANO Y CICERÓN: NUEVOS APUNTES SOBRE EL CICERONIANISMO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

### 6.1. Algunas breves notas sobre el ciceronianismo

Sabido es que la imitación de Cicerón tuvo amplia repercusión en el humanismo fuera de nuestras fronteras<sup>122</sup>. Frente a una actitud de eclecticismo que arranca de Petrarca (1304-1374) y continúa en A. Poliziano (1454-1494), Erasmo (1466-1536)<sup>123</sup> o P. de la Ramée (1515-1572), entre otros, los estudiosos han señalado el ciceronianismo más o menos radical de G. Barzizza (m. 1431), Guarino de Verona (m. 1460), B. Scala (1430-1497), P. Cortesi (1465-1510), P. Bembo (1470-1547), G. Sadoletto (1477-1547), C. Longueil (1488-1522), J. C. Escalígero (1484-1558), E. Dolet (1509-1546), J. Sturm (1507-1589). No vamos a insistir aquí en aquellas famosas, y a veces agrias, polémicas, en que se vieron envueltos los más destacados humanistas de la época. Recordemos únicamente la trascendencia que tuvo en toda Europa la publicación en 1528 del *Ciceronianus* de Erasmo<sup>124</sup>. También conviene subrayar la trascendencia, práctica en este caso (en cuanto que afectó a la enseñanza y aprendizaje del latín ciceroniano), de los diversos prontuarios de ciceronianismo, entre los que ocuparon un lugar señalado las *Observationes in M. Tullium Ciceronem* (Brescia, 1535) del ciceroniano Mario Nizzoli (1498-1566), luego reimpresas (desde la edición de Venecia de 1538) con el título más conocido (y más acorde con el contenido) de *Thesaurus Ciceronianus*; esta celebrada y voluminosa obra conoció numerosas ediciones aumentadas. Recordemos también el léxico ciceroniano de Bartolomé Ricci (*Apparatus Latinae locutionis*, Colonia, 1535) y obras como las *Sententiae Ciceronis* de Stephano Bellengardo, que mencionamos más adelante.

A España el llamado ciceronianismo, un movimiento de origen italiano<sup>125</sup>, llegó con notable retraso, si hacemos caso de los estudiosos que se han ocupado con mayor rigor de tal cuestión, esencial por lo demás, en el humanismo renacentista<sup>126</sup>. Frente a la actitud moderada de Nebrija (1444-1522) al respecto<sup>127</sup> o la de Vives (1492-1540)<sup>128</sup>, aparece como primer gran ciceroniano Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), según M. Menéndez Pelayo (1856-1912)<sup>129</sup>. Tras él vienen otros ciceronianos más o menos moderados, como Juan Maldonado (c. 1485-1554)<sup>130</sup>, los profesores de retórica complutenses Juan Pérez, *Petreius* (1512-1545)<sup>131</sup> y García Matamoros (?-1572)<sup>132</sup>, mientras que en Valencia destacan Honorato Juan (1507-1566)<sup>133</sup>, Andrés Sempere (m. 1572)<sup>134</sup>, Pedro Juan Núñez (1522-1602)<sup>135</sup>, el alcañizano Palmireno (1524-1579)<sup>136</sup>, que publica en 1560 su *De vera et facili imitatione Ciceronis*<sup>137</sup>, y su discípulo Vicente Blas García (1551-1616)<sup>138</sup>.

Añaden los estudiosos también los nombres de Fox Morcillo (1526-1560)<sup>139</sup> y Pedro Simón Abril (c. 1530-1594)<sup>140</sup>, entre otros<sup>141</sup>, asignando un lugar destacado al ilustre Antonio Agustín (1517-1586)<sup>142</sup>, al que podría sumarse su paisano el historiador Jerónimo Zurita (1512-1580)<sup>143</sup>, a pesar de la amistosa polémica epistolar que con él mantuvo entre finales de 1578 y comienzos de 1579<sup>144</sup>. Igualmente Fray Luis de Granada (1504-1588), que, siguiendo el modelo agustiniano, se propuso cristianizar la retórica pagana, tomó como modelo de estilo a Cicerón y como tal lo propuso en su *Retórica eclesiástica* (1575)<sup>145</sup>. También a la Universidad salmantina llegó este movimiento, pues incluso en un autor como el arrogante Sánchez de las Brozas (1523-1600) existen indicios de una profunda influencia del ciceronianismo<sup>146</sup>.

Realmente, de una manera u otra, el movimiento ciceronianista parece haber afectado a todos los escritores más importantes de aquella época. En España, es muy probable que haya tenido un alcance mucho mayor de lo que generalmente se cree<sup>147</sup>, al menos desde el punto de vista de la teoría de la *imitatio*, pues cosa muy distinta es, como luego señalamos, la aplicación práctica de los principios.

Mucho se ha escrito sobre el ciceronianismo de la época, pero mucho nos tememos que las conclusiones a las que hasta el presente se ha llegado distan mucho de ser definitivas.

1) En primer lugar, por estrictas razones de rigor metodológico, convendría definir previamente qué se entiende por ciceronianismo o por autor 'ciceroniano'. Don Marcelino Menéndez Pelayo (quien, por cierto, no ocultaba su antipatía por los 'paganzantes' ciceronianos) consideraba que por prosistas ciceronianos hay que entender

“a los que deliberadamente calcaban su latinidad sobre el modelo de Marco Tulio, no a los que incidentalmente o en alguna de las virtudes de su estilo procuraban asemejarse, porque en este caso habría que incluir a todos los que escribieron en prosa latina con algún aliño, sobre todo en materias didácticas y en oraciones reales o fingidas. El verdadero ciceronianismo fue una secta literaria nacida en Italia a fines del siglo XIV... Esta secta tuvo sus cánones escritos, batalló fieramente, contó sectarios fanáticos y formidables enemigos”<sup>148</sup>.

Otros estudiosos modernos opinan así al respecto:

“El ciceronianismo no es sino el programa de aprendizaje del latín renacentista, en el sentido más estricto del término”<sup>149</sup>.

“El rasgo más propio del latín renacentista, aparte de su evidente carácter escolar, es el que, radicalizado, recibe el nombre de ciceronianismo”<sup>150</sup>.

“Para poder definir a un autor como ‘ciceroniano’, no es suficiente con considerar sus, seguramente, numerosos testimonios sobre la admiración que profesaba hacia Cicerón, sentimiento prácticamente común a todos los humanistas. La característica que define este movimiento es la elección de Cicerón como modelo *único* de imitación, imitación que se convierte pronto en *emulación*, como queda patente en las formulaciones bembianas”<sup>151</sup>.

Estamos plenamente de acuerdo en que el concepto *subjetivo* del ciceronianismo (basado en los juicios emitidos por los propios humanistas en sus escritos) es insuficiente. Ahora bien, si nos atenemos a la concepción estricta de la imitación exclusivista del Arpinate pocos serían propiamente los humanistas dignos de tal nombre ni en el terreno programático, ni, por supuesto, aún menos, en su uso concreto de la lengua latina.

De ahí que suscribamos enteramente las siguientes palabras de L. Rivero:

“... si ciceroniana es aquella obra que limita sus elementos léxicos y sintácticos a aquellos utilizados por Cicerón o aquellos autores de su misma época o estilo, habría que replantearse quiénes son aquellos autores renacentistas que pueden, globalmente, llamarse ciceronianos. A falta de realizarse estudios monográficos sobre el latín de los humanistas como el que ahora concluimos, mucho me temo que el ciceronianismo en estado puro no se dio en toda una saga de escritores; que no existió como tal escuela doctrinaria, sino que fue más bien una intención, un sueño de recuperación de lo imposible”<sup>152</sup>.

Y añade Rivero:

“Ciceronianos fueron aquellos escritores que lograron emular el latín de Cicerón en algún pasaje de sus obras o incluso en la totalidad de alguno de sus trabajos” (*ibid.*).

2) Hasta ahora la generalidad de los estudiosos (por convicción, o simplemente por comodidad o por un conocimiento insuficiente del latín) se han limitado a seguir el método de estudio que Sabbadini (*op. cit.*, p. 4 s.) denominó “subjetivo”, al que poco más arriba nos hemos referido. Por lo que respecta al estudio de los humanistas españoles, éste es el método aplicado por Menéndez Pelayo, y a él han seguido la mayor parte de los estudiosos que se han ocupado del tema.

La excepción más destacable, a nuestro juicio, es el reciente estudio sobre la latinidad de Ginés de Sepúlveda realizado por L. Rivero, al que acabamos de referirnos, cuyas conclusiones nos parecen muy interesantes. A pesar de que Sepúlveda, guiado por un afán de purismo, se consideraba a sí mismo un seguidor de Cicerón, Rivero concluye que el latín del humanista de Pozoblanco en su *De orbe novo* es de carácter ecléctico, pues “compagina una prosa de alto nivel de clasicismo con términos y estructuras tomados de un latín de las más dispares épocas y registros”<sup>153</sup>.

Por la misma época en que Rivero estudiaba el latín de Sepúlveda, nosotros hacíamos lo propio (aunque de forma mucho más modesta y menos sistemática) con el latín de Cipriano de la Huerga y de ello dejamos constancia en las notas que acompañan a nuestra edición de los *Comentarios a los salmos*. Posteriormente, al conocer el estudio de Rivero y los de algún otro investigador, nos hemos convencido de que íbamos por el buen camino.

Creemos, con Rivero (*op. cit.*, p. 398), que es hora de que se produzca un giro en la orientación de las investigaciones relativas al llamado ciceronianismo, sustituyendo la intuición por el análisis de los textos. Quizás sea conveniente dejar de repetir lo que ya se dijo hace más de cien años. El método “subjetivo” de Sabbadini no conduce a conocer realmente el latín de los humanistas<sup>154</sup>. Una cosa son las declaraciones de principios y otra la realización concreta de tales programas en sus escritos. Sería conveniente, pues, realizar estudios específicos y exhaustivos dedicados a analizar el latín de cada uno de los humanistas. Descendamos (con todas las prevenciones que hagan falta) a las obras concretas, al léxico, a la morfología, a la sintaxis, al *numerus*, si es que existe (en la escritura, naturalmente, pues en el recitado oral ya sabemos que no se percibía). Se trata, en definitiva, de aplicar el método que Sabbadini (*op. cit.*, p. 4) llamó “objetivo” (que él empleó sólo en escasa medida), como complemento indispensable del “subjetivo”.

Los filólogos tenemos aquí un vasto campo para la investigación, sin duda menos cómodo, pero mucho más riguroso. Muy probablemente, dentro de no muchos años, numerosos aspectos de nuestro humanismo sufrirán una notable revisión. En lo que toca al ciceronianismo, por ejemplo, estamos plenamente de acuerdo con Rivero cuando escribe:

“Así pues, o mucho me equivoco o ninguno de los escritores que la tradición filológica nos ha transmitido como ciceronianos resistiría un análisis exhaustivo del total de sus obras” (*op. cit.*, 398).

Tal vez tras el análisis detenido de los textos, se comprobará que

“el mantenimiento de tan estrechos límites de actuación no convino o no fue posible a ninguno de los escritores de la época” (Rivero, *ibid.*).

El propio Sabbadini advirtió ya claramente que ningún humanista resistiría el método “objetivo” de estudio, “perchè nessuno si troverebbe essere oggettivamente ciceroniano”<sup>155</sup>.

Posiblemente en un futuro no muy lejano se comprobará que el ciceronianismo fue inevitablemente una cuestión de grado, pero que afectó a la generalidad de los humanistas, a unos más y a otros menos, independientemente de que en sus escritos se declarasen o no imitadores del Arpinate.

En todo caso, hasta tanto no se dispongan de las correspondientes monografías sobre el latín de nuestros humanistas, no creemos que en tal sentido pueda avanzarse mucho más allá de la situación en que nos encontramos<sup>156</sup>.

3) Una cuestión fundamental y bastante problemática, la del *numerus*, ha sido subrayada por el profesor J. M. Núñez, quien se ha ocupado de la misma en diversos trabajos<sup>157</sup>. También en el caso de Cipriano de la Huerga habría que realizar el correspondiente estudio sobre la eventual existencia de cláusulas métricas (a ello parece apuntar el testimonio de Alvar Gómez de Castro)<sup>158</sup>.

4) Por otra parte, en el caso de España, donde las disputas sobre estos temas nunca alcanzaron la virulencia que en Italia o en Francia, al parecer vinieron a sumarse motivaciones o pretextos religiosos. Por lo general, se admite que existe en España (especialmente a partir de la publicación del polémico *Ciceronianus* de Erasmo) cierta conexión entre el erasmismo y un ciceronianismo moderado, propugnado por el humanista

de Rotterdam (o bien entre un alejamiento del erasmismo y un ciceronianismo más decidido)<sup>159</sup>. Se considera que al principio nada se oponía a que fuesen compatibles la admiración hacia el Arpinate y hacia el Roterodamense. Más las aguas vendrían a turbarse con la publicación del *Ciceronianus* en Basilea en el año 1528, evento reputado como hito fundamental por los cronistas del ciceronianismo renacentista. Sólo un año más tarde, el susodicho diálogo fue publicado en Alcalá, principal foco de erasmistas de la península.

Según M. Bataillon, a partir de 1530 se produce la caída en desgracia del erasmismo y “los erasmistas que no cantan la palinodia como Maldonado tienen que sufrir crueles consecuencias”<sup>160</sup>. Se ha querido ver, en efecto, en el caso de Maldonado un ejemplo de esa evolución. La condena formal del erasmismo (en los *Indices* de 1551 y 1559) vino a suponer “la puerta franca para el ciceronianismo procedente de Italia”<sup>161</sup>, y así lo ponen de manifiesto la profusión de tratados de imitación, comentarios, léxicos o repertorios ciceronianos, de todo lo cual son buen ejemplo los *Apposita M. T. Ciceronis* de P. J. Núñez (1556, reeditados con algunas adiciones dos años más tarde bajo el título de *Epitheta*) o el ya citado *De vera et facili imitatione* de Palmireno (1560). La fiebre del ciceronianismo (siempre moderado) se introduce por entonces en las universidades de Alcalá, Valencia y Salamanca<sup>162</sup>.

A. Carrera de la Red (*op. cit.*, p. 88) considera que la equiparación entre “no ciceronianos” y “erasmistas” carece de objetividad histórica. Por nuestra parte, no acabamos de ver clara la supuesta relación del ciceronianismo con la cuestión religiosa. Tal vez convendría separar las cuestiones lingüísticas o estilísticas de las religiosas. En principio, es perfectamente verosímil que un humanista admirase el talento y el pensamiento de Erasmo, sin compartir necesariamente sus criterios relativos a la lengua y el estilo. Por otra parte, creemos que a menudo se olvida un hecho tan evidente como que la imitación ciceroniana no se improvisa de un día para otro (por más prontuarios que existieran a disposición) por el mero hecho de la publicación de un libro (*Ciceronianus*) o de unos índices condenatorios. Sí es cierto que puede aflorar algo que antes se hallaba subyacente. Pero la citada imitación requiere un largo proceso de aprendizaje y adiestramiento hasta alcanzar las cotas que vemos, por ejemplo, en Cipriano de la Huerga. No tiene mucho sentido pensar, por ejemplo, que a partir de un cierto momento Maldonado (ya de antaño gran admirador de Longueil, como es bien sabido) se pone a escribir a la manera ciceroniana por un cierto alejamiento de las tesis erasmistas. Sucederá, todo lo más, que, por conveniencia, públicamente callará o mostrará determinadas preferencias.

En suma, creemos que la influencia del erasmismo afectó a lo sumo al ciceronianismo “subjetivo”, esto es, a las opiniones de algunos humanistas acerca de la imitación de Cicerón. El ciceronianismo “objetivo” o práctico es un fenómeno más profundo que afecta a la esencia misma del latín humanístico.

En cualquier caso, nos limitamos aquí a consignar la opinión común entre los estudiosos de dicho movimiento, a saber: que la influencia de Erasmo y la de sus discípulos o amigos, como Vives, fueron decisivas para que en España apenas se diese un ciceronianismo radical, y que en nuestro país generalmente se adopta en esta importante cuestión una actitud de eclecticismo e interesada por los aspectos retórico-pedagógicos de la imitación<sup>163</sup>.

También importa destacar en nuestro caso que Erasmo en su *Ciceronianus* había criticado la aplicación paganizante de la lengua y el estilo ciceronianos para asuntos teológicos<sup>164</sup>, opinión, que, como veremos, no comparte en absoluto Cipriano de la Huerga.



## 6.2. El ciceronianismo de Cipriano de la Huerga

Por lo que respecta al entorno más cercano de Cipriano, es significativo, como queda dicho, que su mecenas Honorato Juan (modelo de orador ideal para su amigo Arias Montano)<sup>165</sup> se destacase por ser un ciceroniano convencido (amigo de Sadoleto, admirador de Bembo y de Longueil), alejándose así de su maestro y amigo Vives. Por otro lado, Pedro de Fuentidueña (1513-1571), discípulo de Cipriano, también se proponía imitar el género de elocuencia ciceroniana (cf. *PTL*, p. 160). Otro discípulo de Cipriano, Fray Luis de León, tuvo bien presente en su prosa latina los escritos del orador latino, según señaló hace ya algunos años A. Carrera de la Red<sup>166</sup>.

Pues bien, dentro de esa corriente de ciceronianismo creemos que debe situarse a Cipriano de la Huerga, dentro de los límites que la investigación fundada determine. No estará de más recordar asimismo un importante precedente dentro de la propia orden cisterciense, el abad Elredo de Rieval o Rievalense (1109-1166), autor de un tratado *De spirituali amicitia*<sup>167</sup>, plagado de citas y reminiscencias ciceronianas, que un poco más tarde copió Pierre de Blois (1130-1200) en su tratadito *De amicitia Christiana*<sup>168</sup>.

Un hecho fundamental que deberá tenerse en cuenta siempre es el posible uso de florilegios o de tratados de otros humanistas, tal como Palmireno seguía directamente a J. L. Strebée (m. 1550)<sup>169</sup>. En lo que respecta a estos *Comentarios a los salmos* de Cipriano, hemos hecho alguna indagación en obras coetáneas bien conocidas, como el ya citado *Thesaurus* de Nizzoli<sup>170</sup> o los *Epitheta* de J. Ravasio Textor<sup>171</sup>. No parecen ser éstas las fuentes a las que aquí se acude. Menor era la utilidad del epítome de Basilio Zanchi (1501-1558), mero *index verborum* con indicación de pasajes sin texto alguno, lo que también se puede aplicar a su apéndice a las *Observationes* de Nizzoli<sup>172</sup>. A partir de 1556 (por tanto, ya no en los *Comentarios* que aquí nos ocupan) Cipriano pudo disponer también de los *Apposita* de Pedro Juan Núñez<sup>173</sup> y de las *Elegancias* de Manuzio<sup>174</sup>. Aún más útil para el humanista era el librito de Pedro Lagnerio (1557)<sup>175</sup> y, sobre todo, el extenso diccionario de citas de Stephano Bellengardo (1559)<sup>176</sup>. Aparte de todos estos instrumentos de estudio y de trabajo, tenemos noticia de otros que se publican por la misma época, aunque no hemos podido verlos a la hora de redactar este trabajo<sup>177</sup>.

Pues bien, en sus *Comentarios a los salmos* Cipriano de la Huerga cita a Cicerón tan sólo una vez, a propósito de la *commoratio* retórica (130, f. 78r). En realidad, como queda dicho, la cita pertenece a la *Rhetorica ad Herennium*, obra que el Huergensis conoce muy bien y que, como muchos de sus contemporáneos, aún atribuye al Arpinate (otros, en cambio, la atribuían a Cornificio)<sup>178</sup>. De manera que, en una lectura superficial de estos opúsculos, sin duda pasaría desapercibida la profunda huella del orador latino.

En nuestra indagación hemos comprobado la existencia de numerosas reminiscencias ciceronianas que constituyen un constante homenaje al escritor latino. Remitimos al lector a nuestro aparato de fuentes en la citada edición de estas obras. En todos los casos Cipriano adapta el pasaje ciceroniano al tema que le ocupa<sup>179</sup>. Por la forma en que se presentan estas reminiscencias, se percibe hasta qué punto los escritos de Cicerón formaban parte de su bagaje intelectual y constituían sus lecturas predilectas, asumidas y memorizadas<sup>180</sup>. Todo ello nos recuerda también una vez más el método seguido por los humanistas en el estudio de la lengua latina<sup>181</sup>, que fue, no lo olvidemos, una lengua puramente escolar, una lengua artificial, y artística a un tiempo, de un círculo de privilegiados<sup>182</sup>.

En el *Comentario al salmo 38* existen claros ecos de diversos discursos y tratados ciceronianos. A título de ejemplo, mencionaremos aquí algunos particularmente significativos. Ya en el mismo comienzo del *Comentario* hallamos una alusión casi literal a la famosa segunda *Filípica*:

... si ulla in scelere potest esse felicitas (f. 1r)<sup>183</sup>

y más adelante imita claramente este mismo discurso:

Neque enim sancti, quemadmodum ceteri mortales, animo franguntur propter vitae cupiditatem: quae si manet, angoribus illos conficit, dimissa vero omnibus molestiis liberat (f. 39r)<sup>184</sup>

También imita en otro lugar un pasaje del último discurso contra Verres (conocido como *De suppliciis*):

Nam reiecto timore praefractisque verecundiae repagulis, post dissoluta et perditata consilia, intrepide atque licenter peccant (f. 6v-7r)<sup>185</sup>

y un poco más adelante aparece un claro recuerdo del celebrado *Pro Milone*:

Sed (quando liberae sunt cogitationes nostrae) finge, lingua labaris aliquando (f. 7v-8r)<sup>186</sup>

El Huergensis conocía bien el famoso *Pro Archia poeta*, cuyo comienzo adapta en este otro pasaje:

Nam spatia praeteriti temporis mens prophetica non respiciebat, neque pueritiae memoriam ultimam recordabatur, inde quasi repetens totam vitae rationem in hunc modum: Ego primum aetatis tempus primasque vitae actiones et vivendi tirocinium innocenter transegi. Cum autem ex pueris excessi, ... (f. 23r)<sup>187</sup>

Tal vez más sorprendente es esta clara imitación del segundo discurso de Cicerón *Sobre la ley agraria*, en principio menos conocido que los anteriormente citados:

Ne igitur suspensus et incertus obscura spe et caeca expectatione a rebus caducis pendeam... (f. 71r)<sup>188</sup>

como también es menos conocido el *Pro Rabirio perduellionis reo*, del que ofrece este recuerdo:

Breve enim vitae curriculum mihi praescripsisti, cum tu interim omnem excedas aeternitatem (f. 43r)<sup>189</sup>

Como ejemplo de reminiscencia de los tratados filosóficos, podemos citar la siguiente adaptación del *De finibus*:

Est enim (*sc. natura hominis*) ad peccandum valida et fortis, ad ferendum autem dolores humili animo et imbecillo. Vnde inter cruciatus ipsos, propter istam animi debilitatem, post egregia pietatis opera multi se penitus perdidere (f.82r)<sup>190</sup>

o la siguiente definición, que nos parece tomada también de Cicerón:

Sic enim a sapientibus definitur mors, quasi sit omnium extremum et naturae finis et dissolutio (f. 58r)<sup>191</sup>

También en el *Comentario al salmo 130* son muy abundantes las reminiscencias ciceronianas, de las que aquí no vamos a señalar más que algunas particularmente significativas. Son menos numerosos los ecos de los discursos, pero entre ellos podemos citar éste de la primera *Filípica*:

... huic fortasse omnes saepiuntur viae et clauduntur aditus... (9v)<sup>192</sup>

o éste otro de las *Verrinas* (de nuevo el *De suppliciis*):

Nulli enim unquam apud tuam celsitudinem petendi aditus praeclusus fuit (14r)<sup>193</sup>

Y en cuanto a los tratados filosóficos y retóricos, podemos mencionar esta imitación del *De officiis*:

Composuit autem divinum hoc carmen... ut nos omnes vehementius hortaretur... temere desperandum non esse propter ignaviam (7v)<sup>194</sup>;

este eco del *De divinatione* (mezclado con el hispanismo *in album*):

... non aliter quam oculum iaculantis in album, ut colliniet (69r)<sup>195</sup>

o el siguiente del *De oratore*:

Habent haec crebrae geminationes divinae misericordiae... magnam ad excitandos animos vim (78r)<sup>196</sup>.

También son significativas las siguientes adaptaciones que se registran en la dedicatoria a Claudio de Quiñones a partir de un pasaje del *Lucullus*:

reliquum deinde vitae tempus non sermonibus ludicris neque rerum colloquiis leviorum, sed divinae legis meditatione, assiduitate et studio transigatur (4v-5r)<sup>197</sup>

y de otro del *De natura deorum*:

... quemadmodum ratio ipsa doctrinaque caelestis praescribunt... (5r)<sup>198</sup>

En muchos casos, la imitación de Cicerón resulta casi imperceptible y radica en frases o expresiones memorizadas por nuestro autor. Un ejemplo puede ser el siguiente:

cuius (sc. morbi) vis... satis per se illius animum torquere poterat et quocumque cepisset flectere (38, f. 13r)

Cicerón había escrito en el primer libro de las *Leyes*:

... si opinionum varietas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret, quocumque cepisset<sup>199</sup> (*Ieg.* 1, 29)

Todo ello está en relación con el método de estudio del latín seguido por los humanistas, al que ya nos hemos referido más arriba. Constituye un fenómeno bien comprobable en estos escritos el uso reiterado de giros o de oraciones muy parecidas. Ilustraremos esto con algunos de los muchos ejemplos que podrían aducirse, tomados en nuestro caso de los *Comentarios a los salmos* y del *Comentario a Job*.

Nótese, por ejemplo, que Cipriano alude a la finalidad de estos escritos bíblicos en términos muy parecidos:

(*regius propheta David*) de... variis rebus et ad pietatem et religionem pertinentibus christianum hominem erudit et instruit (38, 2r).

Totius operis ac libri huius scopus est, mortales instruere et erudire de rebus ad divinam providentiam pertinentibus... (*in Iob*, 1).

En el *Comentario al salmo 38* Cipriano usa repetidamente la expresión *res fluxae et periturae* (ff. 48v, 65v, 68r, 87r). Pues bien, en su *Comentario a Job* (224, 230) reaparece idéntica *iunctura* o similar.

A Cipriano le gustaba mucho la expresión *malorum (aerumnarum, tentationum) ponderibus (pondere) pressus (examinatus)*, que usa varias veces en los *Comentarios a los salmos* (38, ff. 13v, 21v; 130, ff. 41v, 84v), en el *Comentario a Job* (ff. 23, 209, 216, 230, 235), etc.

A propósito de los *operarii iniquitatis*, de los que nos habla en el *Comentario al salmo 38* (f. 26v), Cipriano se expresa en términos parecidos en el *Comentario a Job* (f. 22).

En el *Comentario al salmo 38* escribe Cipriano, recordando a Lactancio (*inst.* 3, 7, 4):

id quod rerum usus experimentumque docet (f. 11r)

Más tarde, en su *Comentario a Job* escribirá:

quemadmodum et rerum usus et experimentum docet (f. 225 cf. f. 170).

Compárense asimismo los siguientes textos:

quín multa obrepant scelera homini caecutienti et suis rebus non satis attento (130, f. 18r)

per quae caecutienti homini et divinis rebus non satis attento... (*in Iob*, 239)

quorum fuit spectata virtus et diu cognita (38, f. 16v)

quorum fuit perspecta sapientia et diu cognita (*in Iob*, 221)

Cum ergo duplici sit homo natura coagmentatus (38, f. 63v)

Quoniam mortalis homo gemina est natura coagmentatus (*in Iob*, 169)

adeo eorum corda instar saxi obduruerunt (130, f. 41r)

cuius animus... instar saxi obduruit (*in Iob*, 241)

En algunos casos se produce un cierto margen de *variatio*, como en los textos siguientes:

Nam quod veteres externae sapientiae cultores dixere, nullam nos occupare et possidere temporis partem, praeter illud *nunc*... (38, f. 44r)

Et sapientes viri dixerunt, nullam nos possidere partem temporis praeter unum *nunc* (*in Iob*, 216)

Aún podríamos añadir muchos más ejemplos, como éstos:

Nihil... reliquit, quod iudicem Deum posset in suam causam flectere (38, f. 90r)  
... quo Deum iudicem in suam causam flectere possit (130, f. 24r)

o éstos otros:

... ut auditorum animos in suam sententiam flectere possit (130, f. 61r)  
Vnus est Deus, qui solo verbo nostros possit in suam sententiam flectere animos (130, f. 64r)

Cipriano emplea frases muy parecidas en otros escritos (p. ej., *Comentario a Job*, 208, 209). Si acudimos a las obras retóricas de Cicerón, encontraremos expresiones similares a las precedentes:

... cum contentione orationis flectere animos iudicum vix posset... (*Brut.* 202; cf. *ibid.* 279; etc.)

Ciertamente es posible que en algunos casos no sea el Arpinate la fuente directa. Así, por ejemplo, Cipriano escribe:

Inseruit nempe nobis *omnium parens natura*... (38, 15r)

En las *Tusculanas* de Cicerón (obra que sin duda conocía bien el Maestro Cipriano) leemos:

...quod sit vel a dis immortalibus vel a *natura parente omnium* constitutum (1, 118)<sup>200</sup>

pero dicha expresión la encontramos también en autores posteriores, como Columela o Plinio, al que, por cierto, parece que le gustaba bastante<sup>201</sup>.

A veces, con el latín de Cicerón, perfectamente asumido por Cipriano, parecen mezclarse ecos de otros autores. Así, por ejemplo, en dos pasajes une Cipriano los verbos *excogitare e invenire*:

Quamvis autem singula Davidis carmina ab spiritu sancto curandis animis *et excogitata fuerint et inventa*... (130, ff. 3r-v)

Verum inter haec omnia quae ad hominum utilitates *et excogitata fuerunt a Deo et inventa*... (130, f. 50r)

tal como había hecho Cicerón:

Nihil novi vobis adferam, neque quod a me *sit excogitatum aut inventum* (*rep.* 1, 22; cf. *Id. Verr.* 2, 3, 43);

pero en el primer caso Cipriano quizás tenía también en su mente este verso de la *Ars poetica* de Horacio:

*animis natum inventumque poema iuvandis (ars 377);*

en el segundo nos atrevemos a sugerir además la influencia de este pasaje del ciceroniano *De natura deorum*:

Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata *ad fructum hominum et inventa sunt (nat. deor. 2, 154)*<sup>202</sup>

Como se puede ver, una vez más pasamos del método de estudio del latín por parte de los humanistas a la imitación ciceroniana, lo que vale tanto como decir que también en nuestro autor ambas cosas se identifican en buena medida.

Podemos decir, en suma, para no alargar en exceso esta relación de ejemplos, que Cicerón está presente por doquier y bastará con una lectura detenida para percatarse de ello. Aparte de las señaladas reminiscencias y de otras, el pensamiento expuesto por Cicerón en diversos tratados (*Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De officiis*, *De finibus*, *De legibus*, entre otros) está muy presente en diversos pasajes de estas obras de Cipriano de la Huerga, como puede verse por nuestro aparato de fuentes en la edición citada y como sin duda pondrán de manifiesto ulteriores estudios. Cicerón fue el gran transmisor de la filosofía antigua y a través de él suelen acercarse los humanistas al pensamiento de la Antigüedad<sup>203</sup>.

Las futuras investigaciones pondrán de manifiesto si esta presencia de Cicerón se verifica también en los restantes escritos del Hurgensis. Nuestra impresión personal es que vendrán a corroborar lo que aquí decimos. Ya nos hemos ocupado de ponerlo de relieve en la carta dedicatoria a Honorato Juan que precede a los *Comentarios a Nahúm*<sup>204</sup>. Por simple curiosidad hemos hecho una cala en las primeras líneas del *Comentario al Cantar de los Cantares* y hemos encontrado una clara reminiscencia de las *Tusculanas*.<sup>205</sup>

No obstante, Cipriano de la Huerga no es de aquéllos que proponían ceñirse exclusivamente a la lectura de Cicerón y desdeñar todo lo demás. Fray Cipriano era un hombre de mentalidad abierta en sus lecturas y no tiene inconveniente en dar cabida en sus escritos (como habían hecho Erasmo o Vives) a pensamientos tomados del anticiceroniano Séneca, mucho antes de que en España se introduzca el llamado “neostoicismo” humanístico.

En todo caso, es evidente que no es Séneca, sino Cicerón su modelo estilístico. En este sentido, aparte de las numerosas reminiscencias más o menos literales, habría que señalar como influencia fundamental la que afecta al estilo de Cipriano de la Huerga, cuyos gustos literarios se inclinan abiertamente por la abundancia de expresión ciceroniana. Pero este aspecto, como el que se refiere a la lengua, deben ser objeto de un estudio mucho más exhaustivo. Naturalmente Cipriano no escribe (aunque lo haya pretendido) en el latín de su admirado orador: son otros los tiempos y muy distintos los afanes (algo de lo que eran bien conscientes grandes humanistas, como Valla, Poliziano, Pontano). En el latín de Cipriano se mezcla el más puro latín clásico con elementos perfectamente definidos - en la sintaxis, en el léxico - característicos del latín postclásico y tardío, sobre todo del latín cristiano (véanse al respecto las notas que acompañan a nuestra edición de los *Comentarios a los salmos*)<sup>206</sup>. Y en ese sentido, Cipriano de la

Huerga, como la generalidad de los humanistas, no puede ser catalogado como un ciceroniano *de facto*. Probablemente los estudios monográficos sobre el latín de los respectivos humanistas confirmarán la hipótesis general de Blatt respecto al latín renacentista, en el sentido de una pervivencia de elementos puramente clásicos junto a otros tomados de los Padres de la Iglesia y de los filósofos escolásticos<sup>207</sup>.

Pero lo que sí nos parece claro es que el Huergensis era un hombre de amplia formación retórica y profundamente preocupado por el aspecto estilístico o literario de sus escritos<sup>208</sup>. Y su ideal en este sentido era Cicerón, como lo había sido del sabio maestro de retórica Quintiliano, como lo fue en el Renacimiento europeo de tantos escritores. Como es bien sabido, en su admiración por el orador de Arpino, Cipriano había tenido otro ilustre antecesor, S. Jerónimo<sup>209</sup>, y como a él<sup>210</sup> también al Huergensis (en el estilo y en algo más que el estilo) se le podría decir: "Ciceronianus es". Y él, como escritor, como humanista, se habría sentido muy ufano al recibir dicho título.

## NOTAS

1. MOROCHO GAYO, G., (dir.), *Cipriano de la Huerga. Obras completas, I: Prolegómenos y testimonios literarios. El sermón de los pendones*, León 1990 (en adelante citado PTL); *Id. II-III: Comentarios al libro de Job*, edic. de MIGUÉLEZ BAÑOS, C., León 1992 & 1994; *Id. IV: Comentario al salmo 38. Comentario al salmo 130*, edic. de DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, J. F., León 1993; *Id. V & VI: Comentario al Cantar de los Cantares*, edic. de DOMÍNGUEZ GARCÍA, A., León, 1991; *Id., VII: Comentarios al profeta Nahúm*, edic. de A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, León 1994.

2. Un ejemplar de esta edición formaba parte de la nutrida y muy interesante biblioteca (1541 volúmenes) del humanista coetáneo Juan de Arce (1510-1564), canónigo de la catedral de Palencia, educado en Alcalá y luego teólogo en Trento. También tenía en su biblioteca el *Nahúm* de Cipriano (publicado en Lyon en 1561). Véase el notable estudio de MAICAS, P., *Juan de Arce, humanista español*, Madrid 1986 (sobre Cipriano, pp. 122 & 124).

3. BRAVO LOZANO, M., *Perspectivas del humanismo latino español*, en *Durius* II (1974) 124.

4. Cf. MOROCHO GAYO, G., PTL... particularmente, p. 31 ss.; *Id. Humanismo y Filología poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con Fray Luis de León*, en *La ciudad de Dios* CCIV (1991) 894 ss. Cf. asimismo BATAILLON, M., *Erasmus y España*, trad. de A. Alatorre, México 1966, p. 18 ss.; ASENSIO, E., *Exégesis bíblica en España. Encuentro de Fray Cipriano de Huerga (sic) con Juan de Valdés en Alcalá*, en RAMOS ORTEGA, F. (coord.), *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*, Roma 1979, p. 248 ss. (con algún error cronológico que luego ha subsanado).

5. Cf. TRINKAUS, Ch., *Italian humanism and the Scriptures*, en *In our image and likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought*, Chicago-Londres 1970, vol. II, cap. XII; BENTLEY, J. H., *Humanists and Holy Writ. New Testament scholarship in the Renaissance*, Princeton, N. J. 1983, p. 32 ss. Sobre la importante figura de Lorenzo Valla (Roma 1407-1457) existe abundante bibliografía. Véase, entre los estudios más recientes, FOIS, M., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma 1966; CAMPOREALE, S. I., *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florencia 1972; GIANNANTONIO, P., *Lorenzo Valla, filologo e storiografo dell'umanesimo*, Nápoles 1972; NAPOLI, G. di, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Roma 1973; GERL, H.-B., *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla*, Munich 1974; MORÓN ARROYO, C., *A historical revolution: L. Valla's attack on scholasticism*, en *The Late Middle Ages Acta VII* (1981) 23-45; BESOMI, O., & REGOLIOSI, M., (eds.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*, Padua 1986.

6. Cf. BATAILLON, M., *op. cit.*; Id., *Erasmus y el erasmismo*, trad. de C. Pujol, Barcelona 1977, p. 163 ss.; ASENSIO, E., *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en *RFE XXXVI* (1952) 45 ss.; ANDRÉS MARTÍN, M., *Corrientes culturales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, en REVUELTA SAÑUDO, M. & MORÓN ARROYO, C. (eds.), *El erasmismo en España*, Santander 1986, pp. 73-95.

7. Cf. el juicio de su colega Matamoros en 1553: “Vnum... testari numquam pudebit, tantum virum datum fuisse divinitus Academiae Complutensi, ut hoc insigni praeceptore discant posthac nostri Hispani vere et eleganter sacras litteras interpretari” (*PTL*, nº2, 130; sobre este humanista y la obra citada, véase la edición y estudio de LÓPEZ DE TORO, J., *Alfonso García Matamoros, Apología Pro adserenda hispanorum eruditione*, Madrid 1943).

8. Cf. REKERS, B., *Arias Montano*, versión esp. de A. Alcalá, Madrid 1973, p. 8.

9. Cf. MOROCHO, G., *Humanismo y Filología poligráfica...*, p. 910 s.; CARRERA DE LA RED, A., *Lengua y cultura humanísticas en el Cantar de los Cantares de Fray Luis de León*, en *AEF XI* (1988) p. 84; SAN JOSÉ LERA, J., *Fray Luis de León. Exposición del libro de Job, I*, Univ. Salamanca 1992, pp. 14 ss.

10. *In psalm. 38*, f. 56v. En aras de la brevedad, en lo sucesivo al referirnos a estos *Comentarios* de Cipriano prescindimos de la abreviatura *in psalm.* (38 = *Commentarius in psalmum 38*; 130 = *Commentarius in psalmum 130*).

11. Tal como ha escrito ASENSIO, E., (*Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León*, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, III: Estudios históricos*, Madrid 1986, p. 63), Cipriano “era un hijo cabal del Renacimiento, un *uomo universale* con gustos estéticos y pasión por el saber”.

Por confesión del propio Cipriano, sabemos que tenía una nutrida biblioteca, que deseaba acrecentar: “Dizen que tengo un estudio más curioso y mejor proveído de libros, y más bien aderezado de lo que sería menester para un hombre religioso” [...] “Pero viniendo a la multitud de los libros, si para mí no fuera necesario tanto número de autores, aunque ningún libro sobre a quien entiende en el oficio que yo entiendo, he deseado mucho y deseo dexar a este Collegio una librería insigne con algunas buenas tablas” (*Carta a Don Antonio de Rojas*, fechada en Alcalá, 20 de junio de 1554; extractos tomados de E. Asensio *Cipriano de la Huerga...* p. 61 & 63; cf. *PTL*, p. 192 s.). Se trata, por otra parte, de un hecho significativo habida cuenta de la penuria de libros de las bibliotecas de las universidades españolas (cf. GIL, L., *El humanismo español del siglo XVI, Actas III Congreso Español de Estudios Clásicos, I*, Madrid 1968, p. 289 s.; Id. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid 1981, p. 664 ss.).

12. *PTL*, nº 4, 9 (trad. nuestra).

13. *PTL*, nº 26, 9 (trad. nuestra); cf. *ibid.* nº 26, 2.

14. Cf. FERNÁNDEZ MARCOS, N., & FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Biblisto y erasmismo en la España del siglo XVI*, en *El erasmismo en España* [v. nota 6], pp. 97-108.

15. En estos *Comentarios*: 38, ff. 2r-v, 12v-13r, 26v, 34v, 43r, 45r, 51r-v, 59v-60r, 74r; 130, ff. 31v, 35r-v, 41r-v, 59v, 60r, 66v, 67r-v, 68r-v, 70v, 77r-v. Aparte del original hebreo, cita en una ocasión la traducción aramea o Targum, llamado en el siglo XVI Parafraسته Caldeo (38, f. 83v), confronta la exégesis de los autores hebreos y latinos (38, ff. 35r-36r; 130, f. 70v), expone diversas versiones latinas del original hebreo (38, ff. 50r- 51v, 86v; 130, ff. 75r, 77v).

16. 38, f. 51r. Sobre el recurso de Cipriano al original hebreo, al Targum y a la versión de la *Septuaginta*, véase FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción general* que precede a la edición de estos *Comentarios* (León 1993), p. XV-XIX; también del mismo autor en colaboración con FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Desentrañando el comentario al salmo 130 de Cipriano de la Huerga*, en *Sefarad* 52, 2 (1992) 407-419.



17. Cf. MOROCHO GAYO, G., *El recurso a las fuentes clásicas*, en *PTL*, pp. 109-111. "En el *Huergensis* los autores clásicos son fuente de autoridad no sólo porque su mensaje constituye una *praeparatio evangelica*, doctrina común a los Padres de la Iglesia, sino que, además, contienen una *veritas* en sentido erasmista, como lo demuestra el hecho de que en muchos pasajes de sus comentarios aparezcan citados dichos autores en apoyo de verdades de revelación" (G. Morocho, *ibid.* 110).

18. Cf. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI, II*, Madrid 1977, p. 42 ss.; PÉREZ, J., *Humanismo y Escolástica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1978) 28-39; MUÑOZ DELGADO, V., *Nominalismo, lógica y humanismo*, en *El erasmismo en España* [v. nota 6], pp. 109-174; HIGUERAS MALDONADO, J., *Producción neolatina teológica en España durante el primer Renacimiento*, en SÁNCHEZ MARÍN, J.A., & LÓPEZ MUÑOZ, M., (eds.), *Humanismo renacentista y mundo clásico*, Madrid 1991, p. 178 ss. En estos *Comentarios* Cipriano no cita explícitamente a ningún escolástico; una alusión a ellos parece existir en los *philosophi* del folio 33v del segundo *Comentario*: "illa (vita) quam philosophi vegetativam appellavere".

19. Véase más adelante, apartado 4.

20. Como Maimónides, cuya obra *Moré Nebukim* cita en el *Comentario al salmo 38*, f. 59v, a propósito del término bíblico hebreo correspondiente a *sculptile*. Cf. Maimónides, *Guía de perplejos*, edic. de D. Gonzalo Maeso, Madrid 1983.

21. Cf. OLMEDO, F. G., *Fray Dionisio Vázquez. Sermones*, Madrid 1956, p. XXI ss.; FERNÁNDEZ, Q., *Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro*, en *Archivo Agustiniense* LX (1976) 105-197; MOROCHO, G., *Humanismo y filología poligráfica...* [v. nota 4], pp. 875-886.

22. Tomamos la cita de RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid 1993, p. 138 (versión de Rico).

23. *Ibid.* p. 135 (versión de Rico). En otro lugar escribe Erasmo: "permulta reperire licet in ethnicorum libris quae cum [Christi] doctrina consentiant" (Rico, *ibid.*, p. 142 s.).

24. *De remediis utriusque fortune* I, praef., en: F. Petrarca, *Opera*, Basilea 1581. Cf. BUCK, A., *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance*, Berlín 1976, p. 22; Id., *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlín-Zurich 1968, p. 133.

25. Véanse al respecto dos trabajos recientes de gran interés: INFANTES, V., *De officinas y polyantheas: los diccionarios secretos del Siglo de Oro*, en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid 1988, pp. 243-257, donde el autor ha rastreado las numerosas ediciones de algunos de esos 'diccionarios' que alcanzaron mayor difusión; y LÓPEZ POZA, S., *Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica*, en *Criticón* 49 (1990) 61-76, que incluye un extenso catálogo de unas 170 obras de dicho género. En las notas del presente estudio se hallarán citados algunos tratados o repertorios no mencionados por estos dos estudiosos. Véanse también las consideraciones del profesor A. BLECUA, sobre tales florilegios en su estudio *La littérature apothegmatique en Espagne*, en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles* (ed. A. Redondo), París 1979, pp. 119-132, esp. p. 122. Para épocas anteriores véase, por ejemplo, ROUSE, R.H., *Florilegia and Latin classical authors in twelfth -and thirteenth-century Orléans*, en *Viator* 10 (1979) 131-160.

26. Nos parece muy significativo el juicio desdeñoso que Lope de Vega (él mismo usuario de tales 'librotos') manifiesta al respecto en su *Dorotea*: "Assí son muchos, que quanto hallan en Estobeo, la Poliantea y Conrado Gisnerio y otros librotos de lugares comunes, todo lo echan abaxo, venga o no venga a propósito" (tomamos la cita del artículo de V. INFANTES citado en la nota anterior, p. 249).

27. Publicada por primera vez en Saona, en 1503, luego en Venecia (1507), con numerosas ediciones a lo largo de todo el siglo XVI. Cf. INFANTES, V., *art. cit.*, p. 250.

28. La primera edición apareció en París, en 1520. Para las muchas ediciones posteriores de esta obra (publicada a menudo junto con la *Cornucopia* y las *Epistolae* del mismo autor), véase INFANTES, V., *art. cit.*, p. 247.

29. *De dictis factisque memorabilibus collectanea*, Milán 1508, con múltiples ediciones y añadidos posteriores.

30. *Adagiorum collectanea*, París 1500 (818 adagios; el número de éstos aumenta en sucesivas ediciones; la aldina de 1508 presentaba 3260; la última edición en vida de Erasmo fue la de Basilea 1536 con 4151 adagios); *Apophtegmatum sive scite dictorum libri sex*, Basilea 1531 (con numerosas reediciones). Por lo que toca a la difusión de los *Adagia* erasmianos en España, véase, por ejemplo, el estudio de HINOJO, G., *Los Adagia en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, en *Stephanion. Homenaje a María C. Giner* (ed. C. Codoñer & al.), Salamanca 1988, pp. 217-223. Señala el profesor Hinojo que “falta todavía un estudio exhaustivo y completo de la influencia y repercusión de los *Adagia* en nuestra literatura renacentista y barroca” (p. 218).

31. *Proverbiorum libellus*, Venecia 1503; *Adagiorum liber. Eiusdem de inventoribus rerum libri octo*, Basilea 1521. El *De inventoribus rerum* se publicó por primera vez en Venecia, en 1499. INFANTES, V., *art. cit.*, p. 254, recoge las muchas ediciones posteriores de dicha obra.

32. Añádanse también obras como la de Próspero de Aquitania, *Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini ac aliorum libris... selectae* (Colonia 1531), la de Leusthene Coluandro, *Sententiae prophanae ex diversis scriptoribus in communem puerorum usum collectae* (París 1537), o los *Loci communes sententiarum, quae S. Pater Maximus ex sacris et prophanis libris Graecis congressit, Ioanne Ribito interprete* (Zurich 1546). También circulaban unas *Sententiae aliquot memoratu non indigne, ex optimo quoque authore petitae ac velut in communem locos relatae* (París 1536), y una antología intitulada *Flores illustrium poetarum per Octavianum Mirandulam collecti, et a studioso quodam in locos communes digesti, locupletati ac summa diligentia castigati* (Amberes 1549).

33. LÁZARO CARRETER, F., *Imitación compuesta y diseño retórico en la oda a Juan Grial*”, en *AEF* II (1979) p. 118.

34. A este hecho no es ajeno el conocimiento limitado de la lengua griega en la España del siglo XVI, idioma marginado por una prevención contra el helenismo (*qui graecizabant, lutheranizabant*) que se dio también fuera de nuestras fronteras. Cf. GIL, L., *El humanismo español del siglo XVI*, p. 246 ss.; Id., *Panorama social del humanismo español* [v. nota 11], p. 202 ss.; Id., *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid 1984, p. 37 y 58. Véase también LÓPEZ RUEDA, J., *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid 1973. En todo caso, Cipriano posiblemente fue mejor hebraísta que helenista.

35. 130, 61r.

36. *Ibidem*. En la recensión de Lovaina había escrito sobre los ocho libros de la *Física* aristotélica: “quos (sc. libros) exacte intelligere opus sit immensi laboris, fructus vero prope nullius”; en la edición de Alcalá matiza prudentemente el aserto: “quos exacte intelligere opus sit immensi laboris, quantae vero utilitatis aut fructus, aliorum esto iudicium”.

37. Sobre las tradiciones platónica y aristotélica en el Renacimiento, puede verse TORRE, A. della, *Storia dell' Accademia platonica di Firenze*, Florencia 1902 (reimpr. Turín 1968); ROBB, N. A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres 1935; KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. de Patán, F., México 1982, pp. 52-92, pp. 206-224; Id., *Renaissance thought, II. Papers on humanism and the arts*, N. York-Evanston-Londres 1965, pp. 89-118; GARIN, E., *Il platonismo come ideologia della sovversione europea...*, en HORA, E. & KESSLER, E. (eds.), *Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, Munich, 1973, pp. 113-170; CRANZ, F. E., *A bibliography of Aristotle editions 1501-1600*, Baden-Baden 1971 (1984<sup>2</sup>); BUCK, A., *Die Rezeption der Antike* [citado en la nota 24], pp. 90-103; SCHMITT, CH., B., *A critical survey and bibliography of studies on Renaissance Aristotelianism, 1958-1969*,

Padua 1971; Id., *Studies in Renaissance philosophy and science*, Londres 1981; Id., *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass.-Londres 1983; Id., *The Aristotelian tradition and Renaissance universities*, Londres 1984; MARGOLIN, J. Cl. (ed.), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI Colloque International de Tours, París 1976; HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance, I-II*, Leiden 1990; KESSLER, E. (ed.): *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden 1988; SAFFREY, H. D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París 1990.

Por lo que respecta a España, véase SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, Madrid 1941, I, 465-686; II, 9-294; VILLOSLADA, R. G., *Renacimiento y humanismo*, en DÍAZ PLAJA, G. (dir.), *Historia general de las literaturas hispánicas, II*, Barcelona 1951, p. 405 ss.; FRAILE, G., *Historia de la filosofía, III: Del humanismo a la ilustración*, Madrid 1966, p. 125 ss.; 202 ss.; Id., *Historia de la filosofía española desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid 1971, pp. 231-272; RICO, F., "Aristoteles Hispanus: En torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena", *IMV X* (1967) 143-164 (=Mitos, folclore y literatura, Zaragoza 1987, 257-277); PADGEN, A. R. D., *The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, c. 1400-c. 1600*, en *Traditio XXXI* (1975) 287-313; ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español, II*, Madrid 1979; BRAVO GARCÍA, A., *Los Parva Naturalia en el aristotelismo español...*, en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo. IV Simposio de Filología clásica*, Univ. Murcia 1990, pp. 51-77. Para la tradición platónica cristiana, IVÁNKA, E. von, *Plato Christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. de E. Kessler, París 1990.

38. En el siglo XVI se publican diversas selecciones de dicha obra. Algún indicio apunta a un posible uso de la edición de V. Trincavelli (Venecia 1536), aunque Cipriano también pudo utilizar la de C. Gesner (Zurich 1543), la más importante de todas, que ofrecía por primera vez, con el texto griego, la versión latina y que tuvo una amplia difusión. Poco es lo que se ha escrito sobre la importancia del florilegio de Estobeo en los autores del Renacimiento. Véase en particular el estudio de STANWOOD, P. G., *Stobaeus and classical borrowing in the Renaissance, with special reference to Richard Hooker and Jeremy Taylor*, en *Neophilologus 59* (1975) 140-146. Stanwood compara la influencia de Estobeo en el Renacimiento inglés tardío con la ejercida por autores como Valla, Erasmo o Vives. Por otra parte, Stanwood sostiene, respecto a los escritores ingleses, que, aunque son pocos los que citan explícitamente a Estobeo, muchos otros sin duda lo conocieron y probablemente lo utilizaron. A la luz de lo que hemos podido ver en los escritos de Cipriano, posiblemente entre los humanistas españoles del Renacimiento suceda otro tanto. Quevedo se sirvió también de este florilegio en su *Anacreón*; cf. BÉNICHOU-ROUBAUD, S., *Quevedo helenista (El Anacreón castellano)*, en *NRFH XIV* (1960) 1-2, 51-72.

39. f. 8r-v. Cf. *Stob. Anth.* 3, 33, 2 ss.

40. Menand. mon. 597 en la edición moderna de S. Jaekel, *Menandri sententiae*, Leipzig, Teubner 1964.

41. Cipriano aduce esta misma cita en su *Comentario al libro de Job*, f. 74. La referencia a Tersites la vemos también en el capítulo que dedicó Aulo Gelio en sus *Noches Áticas* a censurar la palabrería (concretamente, I, 15, 11). Sobre las diversas traducciones y ediciones de las obras de Homero en España (hasta el siglo XX) y su influencia en la literatura española del Siglo de Oro, véase PALLÍ BONET, J., *Homero en España*, Tesis Doctoral, Barcelona 1953.

42. f. 54r. Cf. *Stob. Anth.* 4, 34, 56 & 60.

43. Cf. Cypr. Hurg. in *Iob*, 231: *homo est miraculum magnum*, donde se cita a Hermes Trismégisto y las *Leyes* de Platón (el pasaje en cuestión es *Plat. leg.* 1, 644 D7).

44. Cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, L. (ed.), *Pico della Mirandola. De la dignidad del hombre*, Madrid 1984; QUETGLAS NICOLAU, P., *Giovanni Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre*, ed., trad., intr. y notas, Barcelona 1988. Al comienzo del proemio de dicho escrito se recoge esta sententia del *Asclepio* (6): *Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*. Sobre

el tema de la dignidad del hombre en el Renacimiento, véase por ejemplo, KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes* [v. nota 37], p. 230 ss. Sobre la difusión en España de la *Oratio de dignitate hominis* de Pico, y en general sobre la presencia del tema de la *hominis dignitas* en diversos autores españoles, puede verse RICO, F., *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid 1970 (1986<sup>2</sup>), p. 118 ss.; Id. *Laudes litterarum. Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento*, estudio reimpreso y corregido en su reciente libro *El sueño del humanismo* [v. nota 22], pp. 163-190; ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español, II* [v. nota 37], p. 148 ss. Recordemos que en España, por ejemplo, el cordobés Fernán Pérez de Oliva (ca. 1494-1531), escribe un *Diálogo de la dignidad del hombre*, que tiene su continuación (1546) en el de Francisco Cervantes de Salazar (ca. 1518-1575). Cf. Pérez de Oliva, F., *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. M. L. Cerrón Puga, Madrid 1982. Sobre Pérez de Oliva, además, de las páginas escritas en 1873 por MENÉNDEZ PELAYO, M., *El maestro Fernán Pérez de Oliva, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, II*, Madrid 1941, pp. 39-58, puede verse también SOLANA, M., *op. cit.* II, 49-64; RUIZ PÉREZ, P., *Fernán Pérez de Oliva y la crisis del Renacimiento*, Univ. Córdoba 1987.

45. f. 60r. Cf. Stob. *Anth.* 4, 34, 1 ; 44 & 52.

46. Así traduce el verso homérico LÓPEZ EIRE, A., *Homero. Iliada*, Madrid, 1991<sup>2</sup>, 266. La misma cita aparece en el Comentario de Cipriano a Job, f. 260.

47. f. 66v. Cf. Stob. *Anth.* 4, 34, 57. El tópico está ya en *Teognis*, 425 ss; cf. también Sófocles, *Edipo en Colono*, 1225 ss.

48. ASENSIO, E., *Cipriano de la Huerga...* [v. nota 11] p. 67 ss. Para los diversos problemas que plantea el *Corpus Hermeticum* y su trascendencia posterior, véase GONZÁLEZ BLANCO, A., *Hermetism. A bibliographical approach*, en *ANRW* II.17.4 (1984) 2241-2281; del mismo autor, *Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum*, *CFC* V (1973) 313-360; también últimamente COPENHAVER, B. P., *Hermetica, The Greek Corpus Hermeticum and the latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge, Univ. Pr. 1992 (con bibliografía actualizada). Sobre la presencia del hermetismo en los autores españoles de aquella época, véase también GONZÁLEZ BLANCO, A. & SCANDELARI, S., *El hermetismo en la España de los siglos XV-XVIII*, en *El Renacimiento italiano. Actas del II Congreso nacional de italianistas*, Univ. Salamanca 1986, pp. 175-212.

49. Algunas monografías de interés sobre Marsilio Ficino: KRISTELLER, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, tr. it., Florencia 1953; SCHIAVONE, M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milán 1957; MARCEL, R., *Marsile Ficin*, París 1958; ALLEN, M. J. B., *The platonism of Marsilio Ficino*, Berkeley 1984. Sobre Pico: GARIN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florencia 1937; MONNERJAHN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Teologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden 1960; NAPOLI, G. di, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965; LUBAC, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, París 1974; y la obra colectiva: *L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Florencia 1965, 2 vols.

50. Cipriano conocía sin duda la traducción latina de Ficino del escrito *Sobre los nombres divinos*, que había sido incluida con la versión latina que de las obras del *Divus Dionysius Areopagita* había hecho Ambrosio Traversario (Alcalá, Juan de Brocar, 1541). Cf. MARTÍN ABAD, J., *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid 1991, vol. I, p. 482.

51. Cf. TRISOGLIO, F., *Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana*, en *ANRW* II.21.1 (1984) 588-730; SAVON, H., *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, *ibid.* pp. 731-759. RUNIA, D. T., *Philo in early christian literature*, Assen 1993. Cipriano se refiere a Filón en términos elogiosos, parecidos a los que utiliza S. Jerónimo (aunque éste no parece haber tenido un interés profundo por sus obras).

52. Platón es presentado como “*vir summo ingenio*” (38, f. 48r), “*vir summa sapientia solidiorique doctrina*” (130, f. 61v); Aristóteles como “*summus philosophus*” (38, f. 54r), “*Peripateticorum princeps*” (130, f. 61r).

53. La misma referencia a los *Problemas* aparece en el *Comentario al libro de Job*, f. 202. La investigación moderna considera espurios los *Problemata* tal como nos han llegado, aunque con una base aristotélica (los antiguos citan una obra de Aristóteles de igual título, en la que abordaba algunos de los “problemas” examinados en la obra que conservamos). Teodoro Gaza (1398-1478), natural de Tesalónica, uno de aquellos maestros griegos que tanta importancia tuvieron en el humanismo italiano del Quattrocento, había traducido al latín los *Problemata*, bajo el patronazgo del Papa Nicolás V (1447-1455), el bibliófilo fundador de la nueva Biblioteca Vaticana, a quien Gaza dedicó su trabajo.

54. Cf. Arist. *hist. anim.* V, 19, 552b, 18 s; al.; Cic. *Tusc.* 1, 94; Plin. *nat.* 11, 120. La misma cita aparece en el *Comentario al libro de Job*, ff. 93-4.

55. Al respecto puede verse LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, Madrid 1970.

56. ...acerbitatem animi prophetici et affectus quos Graeci τὰ πάθη appellant, exponunt (f. 2r). Cf. Cic. *Tusc.* 4, 10; *off.* 2, 18; Gell. 1, 26, 10; Aug. *in psalm.* 140, 25; etc. Sugerimos también una comparación con J. L. Vives, *De anima et vita*, p. 552. Riber: commotiones seu concitationes, quae Graeci πάθη nominant, quasi passiones (cf. BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, citado *infra* [nota 68], p. 282). La conocida obra del filósofo valenciano fue publicada por primera vez en Basilea en 1538.

57. Marsilio Ficino (1433-1499) había dedicado a este diálogo un comentario (*De amore*, 1469). Cf. MARCEL, R., *Marsile Ficin. Commentaire sur le banquet de Platon*, París 1956. Cipriano pudo utilizar un ejemplar de las obras de Platón con *annotationes* de Ficino, que había traducido los diálogos al latín (Venecia 1482). La dedicatoria al Conde de Luna puede fecharse en 1548 y sabemos que sólo en 1553 salió por primera vez de las prensas salmantinas de Andrea de Portonariis una edición en griego de *El Banquete* (fue el primer libro editado en Salamanca en griego). Cf. GIL, L., *El humanismo español...* [v. nota 11], p. 5 & 282; Id. *Panorama social...*, p. 576; LÓPEZ RUEDA, J., *Helenistas españoles* [v. nota 34], p. 357 s.

58. Como ya señaló ASENSIO, E., *Exégesis bíblica en España...* [v. nota 4], p. 253.

59. Este hecho ha llamado aún más nuestra atención en otro escrito que hemos tenido ocasión de estudiar: la carta dedicatoria a Honorato Juan que precede a los *Comentarios al profeta Nahúm*. La carta está plagada de reminiscencias ciceronianas, sin mencionar ni una sola vez al Arpinate. Pero es que la epístola iba dirigida a otro gran ciceroniano como era Honorato Juan, de manera que aquella era también una suerte de homenaje al mecenas y una forma de manifestarle su simpatía. Véanse nuestras notas al respecto en el volumen VII, *Comentarios al profeta Nahúm* [v. nota 1], pp. 1-9.

60. Cf. NAUERT, C. G., *Humanists, scientists, and Pliny: changing approaches to a classical author*, en *The American Historical Review* 84 (1979) 72-85; Id., *Caius Plinius Secundus*, en CRANZ, F. E. & KRISTELLER, P. O., *Catalogus translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries, IV*, Washington 1980, pp. 297-422.

61. f. 43 r-v. Cf. Plin. *nat.* 7, 26. La fuente pudo ser aquí también S. Jerónimo (*in Is.* 11, 40, 12). Téngase también en cuenta la *Repetitio* de Nebrija sobre las medidas (1510), que Cipriano bien pudo conocer por la edición complutense de 1527. Cf. Elio Antonio de Nebrija, *Repetición sexta sobre las medidas*, intr., trad. y notas de J. COSTAS RODRIGUEZ, Salamanca 1981. Allí pudo leer, por ejemplo, la definición de *spithama* como *pedis dodrans* y la cita arriba señalada de Plinio (aunque Cipriano escribe *spithamen*). Véase también *infra*, nota 101.

62. Cf. MURPHY, J. J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, trad. de G. Hirata Vaquera, México 1986, pp. 34 ss., 133 ss., 363 ss.; WARD, J. O., *Renaissance commentators on Ciceronian rhetoric*, en MURPHY, J. J.

(ed.), *Renaissance eloquence. Studies in the theory and practice of Renaissance rhetoric*, Berkeley-Los Angeles 1983, p. 158 ss.

63. Confróntese también ff. 15r & 59v (*alio properantes*) con Salustio, *Iug.* 19, 2; Cicerón, *Cluent.* 36; *Phil.* 5, 38.

64. *Sen. brev.* 9, 2. Séneca también comenta dichos versos en una carta (*epist.* 108, 24 ss.) asignándolos explícitamente a Virgilio. Cf. MOTTO, A. L. & CLARK, J. R., *Tempus omnia rapit: Seneca on the rapacity of time*, en *CFC XXI* (1988) 129-138 (en concreto, sobre el mencionado pasaje de las *Geórgicas*, véase p. 133). El poeta mantuano aparece citado más de cien veces en los escritos del filósofo cordobés. Al respecto, véase últimamente MARTÍN SÁNCHEZ, M. F., *Virgilio en Séneca*, en *Helmantica XLI* (1990) 201-216.

65. *Sen. brev.* 8, 5 - 9, 4.

66. *Aug. in psalm.* 38, 7 *Isti ergo dies non sunt; ante abeunt paene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt.* Cf. *Sen. brev.* 10, 6 *Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera...*

67. Cf. *ibid.* 1, 2; 4, 9; 77, 18; 101, 13.

68. Cf. BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, versión española de J. Conde, Madrid 1983, p. 358 ss. Sobre el diálogo que nos ocupa, véase también el estudio comparativo de MARTÍN ACERA, F., *El diálogo De morte et immortalitate de Juan de Mariana y las Tusculanae disputationes de Cicerón*, *Helmantica XXXIV* (1983) 415-442.

69. Cf. *PTL*, p. 176.

70. *Op. cit.* 361.

71. *Ibid.* 284, 298 s., 603. "Aparte de Vives... apenas parece que los humanistas españoles del siglo XVI utilizaran ideas estoicas... Tampoco parece haber existido entonces ningún interés particular hacia el estoico Séneca" (BLÜHER, *ibid.* p. 284). "No se ve por ninguna parte un contacto ideológico muy profundo con el filósofo" (*ibid.* 297). Personalmente nos parece claro que Cipriano había leído las obras de Séneca, como bien pudo leer también algunos de los escritos de Juan Luis Vives (1492-1540), de cuyas obras algunas tuvieron amplia difusión en el siglo XVI, fuera y dentro de España. Las lecturas recomendadas por Vives, entre ellas, Cicerón y Séneca (cf. BLÜHER, *ibid.* 265; ARGUDO, citado *infra* [nota 129], p. 142), parecen haber sido, en buena medida, las de Cipriano.

72. Cf. *Comentario al libro de Job*, ff. 29; 125; 181. Este Comentario fue publicado póstumamente, bajo el cuidado de Ignacio Fermín Ibero, en 1582.

73. Respecto a la "peligrosidad" de estos comediógrafos para los lectores piadosos, es significativo el dictamen de Jerónimo Zurita, hombre docto y allegado al Santo Oficio: "... pareceles a algunos hombres pios que estos auctores se veden, lo qual hasta aora ningun hombre docto ha dicho, a lo menos para quitarlos de las manos de todos, pues aun a los niños se pueden muy bien leer Plauto y las más de las comedias de Terencio; para los prouctos no puede auer cosa más consideradamente escrita..." (citado por GIL, L., *El humanismo español...* [v. nota 11], p. 233).

74. Sobre la tradición plautina en el Renacimiento español, véase en particular GRISMER, R. L., *The influence of Plautus in Spain before Lope de Vega*, N. York 1944; WEBBER, E. J., *Manuscripts and early printed editions of Terence and Plautus in Spain, in Romance Philology XI* (1957-1958) 29-39; MARCOS CASQUERO, M. A., *Plauto en la literatura española de los siglos XV y XVI*, en Id. (coord.): *Estudios de tradición clásica y humanística*, Univ. León 1993, pp. 123-160. Arnao Guillén de Brocar había editado en dos volúmenes las comedias plautinas (Alcalá 1517 & 1518). Cf. MARTÍN ABAD, J., *op. cit.*, I [v. nota 50], nº 60 & 72.

75. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Horacio en España*, Madrid 1885<sup>2</sup> (= *BHLC*, VI, Madrid 1950), I 25 s., 56 ss.; II, 49 ss.; Id. *Historia de las ideas estéticas en España*, México 1985, vol. I, p. 475 ss.; LÓPEZ BÁEZ, M. R., *Horacio en España, siglos XVI y XVII*, Tesis Doctoral, Barcelona 1973 (resumen publicado en 1975); GARCÍA BERRIO, A., *Formación de la teoría literaria moderna. La tónica horaciana en Europa*, Madrid 1977.

76. Cf. Sen. *epist.* 1, 2 *Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est.*

77. Cf. Sen. *clem.* 1, 8, 5 *Vt fulmina paucorum periculo cadunt, omnium metu, sic animadversiones magnarum potestatum terrent latius quam nocent*; I, 14, 1 *Quod ergo officium est? quod bonorum parentium, qui obiurgare liberos non numquam blande, non numquam minaciter solent, aliquando admonere etiam verberibus. Numquid aliquis sanus filium a prima offensa exhereditat? nisi magna et multae iniuriae patientiam eviderunt, nisi plus est, quod timet, quam quod damnat, non accedit ad decretorium stilum; multa ante temptat, quibus dubiam indolem et peiore iam loco positam revocet; simul deploratum est, ultima experitur. Nemo ad supplicia exigenda pervenit, nisi qui remedia consumpsit.*

78. Tert. *anim.* 20.

79. Lact. *inst.* 2, 8, 23. Cf. *ibid.* 1, 5, 26; 1, 7, 13; 1, 18, 3; 5, 9, 19.

80. *Ibid.* 6, 24. Véase al respecto DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *El senequismo de Lactancio, Helmántica XXIII* (1972) 289-323.

81. Véase OROZ RETA, J., *Séneca en S. Agustín*, en *VIII Semana española de Filosofía. Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966, pp. 331-351; *Séneca y S. Agustín*, recogido ahora en: *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988, pp. 115-141; TRAINA, A., *Séneca e Agostino (un problema aperto)*, en *RCCM XIX* (1977) 751-767.

82. Sabemos que el silencio las fuentes es un hábito de los autores medievales, pero, por otro lado, el humanista se dirige a una élite de eruditos, en los que a menudo suponía un conocimiento de las fuentes, por lo que eran innecesarias a veces las notas aclaratorias. Todo ello nos remite una vez más a la debatida cuestión de la *imitatio* y la originalidad (pretensión ésta última ajena al humanista).

83. Sobre la presencia de Séneca en el Renacimiento, remitimos a la mencionada obra de K. A. BLÜHER, y a la abundante bibliografía específica allí citada; véase en particular GONZÁLEZ HABA, M. J., *Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII*, en *RevFil XI* (1952) 287-302; también son interesantes las observaciones de MARKET, O., *Séneca en el Renacimiento*, en *Estudios sobre Séneca* [v. nota 81], pp. 81-92.

84. La *Historia* de Amiano Marcelino había sido objeto de varias ediciones desde la *princeps* de 1474. É. GALLETIER, da cuenta de 8 ediciones anteriores a 1550 (el libro XXIV ya estaba en la primera edición). Cf. *Ammien Marcellin. Histoire. Livres XIV-XVI, texte établi et traduit par É. Galletier*, París, Les Belles Lettres, 1968, pp. 45-47.

85. *Cornucopiae Ioannis Ravisii Textoris epitome*, Basilea, Bartolomaeus West, 1536. El adverbio *tumultuarie* aparece a menudo al final de las cartas de Erasmo (cf. Thomson [nota 123], p. 120).

86. Véase también COSTAS, J., *El latín de Ambrosio Morales*, en *Helmántica XXXII* (1981) 210 s. El uso de *divus* con el significado de "santo" se atestigua ya en autores cristianos antiguos y de ellos lo toman los humanistas. Así aparece usado también en Nebrija, Ambrosio de Morales, Ginés de Sepúlveda, Palmireno y otros. Cf. RIVERO, L., *El latín del "De orbe novo"*, citado más adelante [nota 129], p. 120. Sobre la expresión clásica *Iuppiter Optimus Maximus*, cf. SCHILLING, R., *Rites, cultes, dieux de Rome*, París 1979, pp. 354-357.

87. Sobre este importante neologismo del latín cristiano, cf. MOHRMANN, Chr., *Études sur le latin des chrétiens*, passim, especialmente I (Roma 1961<sup>3</sup>), p. 387 s.; III (Roma 1965), p. 53, 137

- ss.; IV (Roma 1967), p. 203 ss.; LABRIOLLE, P. de, *Salvator*, en *ALMA XIV* (1939) 23-36; Id. *Salvator*, en *Mélanges F. Martroye*, París 1941, pp. 59-72.
88. En la carta dedicatoria al Conde de Luna (130, 3r) aduce también la autoridad de Basilio, en este caso su juicio sobre el Salterio davídico como compendio de la filosofía divina (cf. Bas. in *psalm. 1, 1* = *PG Migne* 29, 211-212).
89. Sobre Gregorio Magno, véase ahora GODDING, R., *Bibliografía di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990.
90. 38, f. 90r; 130, f. 10r. En este último caso cita y adapta un pasaje del tratado *De doctrina christiana* (4, 2); también en la carta dedicatoria a Honorato Juan adapta el mismo pasaje, sin citar a S. Agustín. Vid. *supra* nota 59.
91. En el *Comentario al salmo 38*, f. 10v (como ya se ha indicado, Cipriano se limita a decir "ut quidam eleganter dixit"), f. 44 r-v (interpreta mal las palabras del obispo de Hipona, que transcribe casi literalmente sin nombrarlo); también algún posible eco en el *Comentario al salmo 130*, ff. 16v, 22r, 48r, 85r, 88r.
92. Una posible reminiscencia del *De gratia* (130, 14v).
93. También en otro pasaje (130, 82v) puede haber una inspiración en Lactancio, aunque es menos segura.
94. Vid. *PTL* n° 49, 7 (Crónica anónima del monasterio de Santa María de Nogales).
95. Illud sane corpus fortasse iuvabit, crassiores et viliores hominis partem, animum vero, unde totus censetur homo, non ita (38, f. 39v); cum ergo duplici sit homo natura coagmentatus, quarum altera corporea est, altera vero caelestis atque divina, unde totus censetur homo... (38, 63v); itaque tametsi animae appellatio praestantiores hominis partem significet, unde totus censetur homo... (130, f. 68v). S. Ambrosio había escrito: Anima igitur nostra ad imaginem Dei est. In hac totus es, homo; quia sine hac nihil es, sed es terra, et in terram revolveris (*hex. VI, 7, n° 43*).
96. Sobre la repercusión del famoso tratado en España, RIERA I SANS, J., *Sobre la difusión hispánica de la Consolación de Boecio*, en *El Crotalón I* (1984) 297-327; KEIGHTLEY, R. G., *Boethius in Spain: a classified checklist of early translations*, en MINNIS, A. J. (ed.), *The Medieval Boethius. Studies in the vernacular translations of De consolatione philosophiae*, Cambridge 1977, 169-187; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. & GONZÁLEZ ROLÁN, T., *Boecio en el Medievo hispánico*, en *Humanitas, In honorem A. Fontán*, Madrid 1992, pp. 319-337; PÉREZ ROSADO, M., *Dos notas sobre la Consolación de Filosofía de Boecio en la Edad Media castellana*, en *CFC-ELat IV* (1993) 113-126.
97. Recuérdese la gran repercusión en el humanismo de la llamada *Homilía 22*, en que aconsejaba a los jóvenes sobre el modo de obtener provecho de los autores paganos. La formación clásica es allí considerada como preparación para el estudio de las verdades cristianas. "Preciso es -decía Basilio- que tengamos trato con poetas, historiadores, oradores, con todos los hombres. de los que pueda derivarse alguna utilidad para el cuidado de nuestra alma" (c. 2). El célebre opúsculo de Basilio Magno fue traducido al latín por Leonardo Bruni hacia 1400. Cf. SCHUCAN, L., *Das Nachleben von Basilius Magnus 'adolescentes'. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Ginebra 1973.
98. Cf. PEASE, A. S., *The attitude of Jerome toward pagan literature*, en *TAPhA L* (1919) 150-167; COMBÈS, G., *Saint Augustin et la culture classique*, París 1927; LAISTNER, M. L. W., *The Christian attitude to pagan literature*, en *History XX* (1935) 49-54; Id., *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*, Ithaca, N. Y. 1951; ELLSPERMANN, G. L., *The attitude of the early Christian Latin writers toward pagan literature and learning*, Washington 1949; MAIER, F., *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955; TESTARD, M., *Cicéron et Saint Augustin*, París 1958; HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958; Id., *Augustine and the Latin classics*,



Göteborg 1967; Id., *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, Göteborg 1983 (trad. ital., Roma 1988); MARKUS, R. A., *Paganism, Christianity and the Latin classics in the fourth century*, en *Latin literature of the fourth century* (ed. J. W. Binns), Londres 1974, pp. 1-21; ALFONSI, L., *Sant'Agostino e gli autori latini*, en *Studi Romani* 1976, 453-470; OROZ, J., *S. Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988; HELLEMAN, W. E. (ed.), *Christianity and the classics: the acceptance of a heritage*, Lanhan, Md. 1990.

99. Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Humanismo español*, en *DHE*, II, Madrid 1972, p. 1111.

100. RICO VERDÚ, J., *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1973, p. 32.

101. Un ejemplo significativo puede ser el comentario relativo al término *spithamen*. S. Ambrosio había escrito: "Sunt autem qui breves putant dies dictos, quia Symmachus σπιθαμᾶς posuit: σπιθαμῆ autem palmus est..." (col. 1049). Compárese con lo escrito por Cipriano en 38, ff. 43r-v, donde, por un lado, se acude directamente al hebreo y, por otro (a partir de la autoridad no explícita de Plinio el Viejo), se interpreta *spithamen* como *pedis dodrans* (también S. Jerónimo, como señalamos en nuestra edición, traducía *spithamé* por *palmus*). Véase también más arriba la nota 61.

102. Por ejemplo, a propósito del versículo 16 del salmo 38, P. Lombardo había escrito (PL de Migne, t. 191, col. 395): *quae (lacrymae) violentae sunt in precibus ad movendam misericordiam*. En Cipriano, por su parte, leemos: *Sunt autem lacrimae violentissimae in orationibus ad permovendos iudices [...] iudicem Deum ad miserationem et clementiam flectunt* (38, ff. 90r-v). La fuente común puede ser Casiodoro, al que seguramente Cipriano acude, prescindiendo de intermediarios: *'lacrimas meas' dixit, quae violentae sunt semper in precibus et ad clementiam medicinalem animum miserantis adducunt* (Cassiod. in *psalm.* 38, 13, p. 361, ed. M. Adriaen) [cursivas nuestras].

103. Las eventuales coincidencias parecen más bien de detalle, como la interpretación del *dixi* del segundo versículo, que guarda cierto parecido con la de Cipriano (si bien éste se apoya explícitamente en el hebreo). S. Tomás escribe: "*Dixi*, idest cum deliberatione in corde meo statui et proposui". Ese mismo verbo había sido glosado así por S. Ambrosio: *'proposui, confirmavi, imperavi mihi, locutus sum cordi meo'* (col. 1040). También vemos una coincidencia parcial con S. Tomás en la interpretación del silencio divino (sobre el *'ne sileas'* del versículo 13; en Cipriano, 38, f. 91v).

Mencionemos también los Comentarios a los Salmos, editados por Erasmo, de Arnobio el Joven (Basilea 1522) y los de Haymo, discípulo de Alcuino (Friburgo 1533), con prefacio de Erasmo.

Cuando escribimos las líneas anteriores no habíamos podido leer los trabajos de L. ALONSO SCHÖKEL, *Interpretación de los Salmos hasta Casiodoro. Síntesis Histórica en EB XLVII* (1989) 5-26; *Interpretación de los Salmos desde Casiodoro hasta Gunkel. Síntesis histórica, ibid.* pp. 145-164. Véase también N.J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, exégeta del Salterio*, París 1970.

104. Cf. HOLGADO, A., *Retórica y humanismo*, en *Excerpta philologica Antonio Holgado Redondo sacra I*. 1 (1991) 11 ss.; GARIN, E., *La prosa latina en el siglo XV*, en su *Medioevo y Renacimiento*, trad. de R. Pochtar, Madrid 1981, 89.

105. Cf. MARTÍ, A., *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid 1972, 151.

106. Vale la pena citar algunas frases de S. Agustín al respecto: *Profani si quid bene dixerunt, non aspernandum (doctr. 2, 17); Ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum (ibid. 2, 40); Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda (ibid.)*. Francisco Támara, catedrático de Cádiz, en el interesante prólogo a su traducción del *De officiis* ciceroniano (Amberes 1546), escribe, entre otras cosas: "quien dudará sino que este mismo espíritu haya hablado muchas cosas por la boca y juicio de nuestro Marco Tulio, varón sabio y excelente, natural y virtuoso...", y un poco más ade-

lante: “Razón, pues, sería, según nos enseña el glorioso Doctor Agustín, que tomásemos y robásemos las sanctas doctrinas y los dichos buenos de los filósofos gentílicos, como de injustos poseedores, y los convirtiésemos a nuestra utilidad y provecho”. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC*, II, pp. 335-336, quien subraya “el pronunciado sabor erasmista de este prólogo, especialmente en lo que toca al provecho que puede sacarse de los antiguos moralistas” (p. 337), proponiendo la comparación con diversos escritos de Erasmo. Ya hacia 1422 Alonso de Cartagena, en el proemio a su traducción del *De senectute*, hablaba de la conveniencia de recrearse con la dulce lectura de “los fermosos tractatos de los elocuentes oradores antiguos”, porque así el ingenio “más pronto e más fuerte se halla para la lección principal de la Sacra Escripura” (*apud* MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC*, II, p. 315).

107. HOLGADO, A., *loc. cit.* [nota 104], pp. 13-14. Sobre el famoso tratado y la retórica agustiniana, puede verse ESKRIDGE, J. B., *The influence of Cicero upon Augustine in the development of his oratorical theory for the training of the ecclesiastical orator*, Chicago 1912; BALDWIN, C. S., *Saint Augustin and the rhetoric of Cicero*, *Proceedings of the class. Assoc.* XXII (1925) 24-46; MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1958<sup>3</sup>, p. 505 ss.; JIMÉNEZ, J. G., *La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico*, en *La Ciudad de Dios* 178 (1955) 11-32; OROZ, J., *El ‘De doctrina christiana’ o la retórica cristiana*, en *Eclás* III (1956) 452-459; *Id.*, *La retórica agustiniana: clasicismo y cristianismo*, en su *S. Agustín. Cultura clásica y cristianismo* [v. nota 98], pp. 147-155; MURPHY, J. J., *La retórica en la Edad Media...* [v. nota 62], pp. 59 s., 70 ss., 290 ss.; AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la Baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona 1969, p. 34 ss.; REDONDO, P., *La retórica latino-cristiana: Agustín de Hipona*, en *Veleia* V (1988) 293-298. Sobre la trascendencia del tratado *De doctrina christiana*, véase por ejemplo, MURPHY, J. J., *Saint Augustine and the debate about a Christian rhetoric*, en *Quarterly Journal of Speech* 46 (1960) 400-410; *Id.*, *Saint Augustine and Rabanus Maurus: The genesis of Medieval rhetoric*, en *Western Speech* 31 (1967) 88-96.

108. Nos parece interesante la observación de J. RICO VERDÚ, *op. cit.* [v. nota 100], p. 17, sobre ese libro IV del *De doctrina christiana*: “En él se basarán los humanistas cuando se les acuse de paganizantes, de él sacarán los argumentos para demostrar la necesidad de la Retórica para defenderse de los herejes... Él es la guía para la utilización de textos paganos que empleará toda la Edad Media”.

109. Cf. 130, f. 10r (*summo artificio*), 14v, 61r, 78r (*artificiose*), 29r (*artificiosa oratione*), 29v (*rhetorum artificio*), 57r (*artificiosis interrogationibus*).

110. Cf. RICO VERDÚ, J., *op. cit.*, 43; ALCINA, J. F., [*Cicerón*], *Rhetorica ad Herennium. Retórica a Herenio*, Barcelona 1991, 53 s. Recordemos también que en 1515 había aparecido en Alcalá la primera edición del tratadito de retórica de Nebrija (en la reimpression complutense de 1529, en una de las dos tiradas, figuraba al final el *Ciceronianus* de Erasmo), basada en textos de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, aparte de la *Rhetorica ad Herennium*, de la que Nebrija hace un uso constante a lo largo de la obra. No obstante, no parece que sea ésta la fuente utilizada por Cipriano en estos *Comentarios*.

111. Cf. *Rhet. Her.* 2, 28 Ergo absolutissima et perfectissima est argumentatio ea quae in quinque partes est distributa: propositionem, rationem, rationis confirmationem, exornationem, complexionem. Propositio est per quam ostendimus summam, quid sit quod probari volumus.

112. Cf. *Rhet. Her. ibid.* Complexio est quae concludit breviter, conligens partes argumentationis.

113. Cf. *Rhet. Her.* 1, 24 Purgatio est, cum consulto negat se reus fecisse. Ea dividitur in imprudentiam, fortunam, necessitatem (cf. *ibid.* 2, 23) [...] Deprecatio est, cum et peccasse se et consulto fecisse confitetur, et tamen postulat, ut sui misereantur; 2, 25 Deprecatione utemur, cum fatebimur nos peccasse neque id imprudentes, aut fortuito aut necessario fecisse dicemus: et tamen ignosci nobis postulabimus.

114. Cf. *Rhet. Her.* 4, 58 Commoratio est, cum in loco firmissimo, a quo tota causa continetur, manetur diutius et eodem saepius reditur. Hac uti maxime convenit et id est oratoris boni maxime

proprium. Non enim datur auditori potestas animum a re firmissima demovendi (en Cipriano *dimovendi*).

115. Aplicado a la retórica este término se registra en la *Retórica* de Aristóteles, en Polibio, y también, como figura, en Plutarco y en Dionisio de Halicarnaso.

116. Cipriano se refiere a esta figura también en su *Comentario a Job*, f. 260: *Anthropopathia est, quae miros habet affectus ad excitandam commiserationem*.

117. El sustantivo ἀνθρωποπάθεια se registra en Alcifrón y en Eusebio de Cesarea. El adverbio ἀνθρωποπαθῶς es usado por Hermógenes (*Id.* 1, 6, p. 243; 2, 10, p. 391 ed. Rabe) y también por S. Atanasio y S. Epifanio.

118. Para la época que aquí interesa, véase PATTERSON, A. M., *Hermogenes and the Renaissance. Seven Ideas of style*, Princeton 1970. No existe aún un estudio monográfico profundo sobre la influencia de Hermógenes en España. Al respecto pueden verse los datos que recoge RUIZ MONTERO, C., *Hermógenes. Sobre las formas de estilo*, Madrid, Gredos, 1993, pp. 79-82, y la introducción de SANCHO ROYO, A., en *Antonio Lulio. Sobre el decoro de la poética*, Madrid, Ed. Clásicas, 1994.

119. Trebisonda había traducido al latín la *Praeparatio evangelica* de Eusebio, una de las obras donde aparece dicho sustantivo. Por otro lado, en el *De generibus dicendi* (hacia 1420) el Trapezuncio había traducido el tratado de Hermógenes *Sobre las formas de estilo*, donde aparece el mencionado adverbio. Recordemos, en todo caso, que la *Retórica* de Hermógenes había conocido ya varias ediciones completas y dos traducciones latinas (1538, 1550) antes de 1555.

120. La retórica de Trebisonda (*Rhetoricorum libri V*) se publicó por primera vez en Florencia en 1433/4. En 1523 se publica en Venecia la edición aldina. Nosotros hemos manejado la conocida edición de Hernando Alonso de Herrera: *Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herrariensis*, Alcalá, Arnaldo Guillén de Brocar, 1511. Sobre la importante figura de Trebisonda, véase MONFASANI, J., *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden 1976.

121. Allí leemos, en efecto, la siguiente definición: "*Anthropopathia, cum Deo & spiritibus, humani trihuuntur affectus, ut viscera misericordiae*" (J. B. Poza, *Rhetoricae compendium*, Madrid, Viuda de Ildefonso Martín, 1615, p. 110).

122. Sigue siendo de cita obligada el estudio de R. SABBADINI (1850-1934) incluido en su obra *Storia del ciceronianismo e di altri questioni letterarie nell'età della Rinascenza*, Turín 1885, pp. 1-74 (abarca sólo hasta mediados del s. XVI y se centra, sobre todo, en Italia). Como bibliografía hásica sobre el ciceronianismo renacentista debe consultarse además LENIENT, C., *De ciceroniano bello apud recentiores*, París 1855; VOIGT, G., *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlín 1960 (= 1893<sup>3</sup>), II, p. 414 ss.; NORDEN, E., *La prosa d'arte antica dal VI secolo a. C. all'età della Rinascenza*, ed. it. a cura di B. Heinemann, Roma 1986, vol. II, p. 776 ss., 805 ss.; SANDYS, J. E., *A history of classical scholarship*, II, Cambridge 1908, pp. 85, 113 ss., 150 s., 177; SCOTT, I., *Controversies over the imitation of Cicero as a model for style*, N. York 1910; ZIELINSKI, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin 1912 (1929<sup>4</sup>); ROLFE, J. C., *Cicero and his influence*, Boston 1923; GMELIN, H., *Das Prinzip der imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*, en *RomForsch* XLVI (1932) 83-360; CROLL, M. W., *Juste-Lipse et le mouvement anticiceronien à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, en *Revue du XVI<sup>e</sup> siècle* II, 200-242; BALDWIN, C. S., *Renaissance literary theory and practice*, N. York 1939; ROESSEL, S., *Des Johannes Sambucus Schrift De imitatione a Cicerone petenda und des Verfassers Stellung im Streite der Ciceronianer und Anticiceronianer*, Diss. Graz, 1944; RÜEGG, W., *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zurich 1946; BILLANOVICH, G., *Petrarca e Cicerone*, en *Miscellanea G. Mercati*, Vaticano 1946, IV, pp. 88-106; TOFFANIN, G., *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, B. Aires 1953, pp. 187 ss., 254 ss.; Id., *Cicerone fra i padri della Chiesa e gli umanisti*, en *Archivum Historiae Pontificiae* 2 (1964) 187-210; BOLGAR, R. R., *The classi-*

cal heritage and its beneficiaries, Cambridge 1954 (1977, 4ª reimpr), pp. 254, 266 ss., 329 s., 447; ULIVI, F., *L'imitazione nella poetica del Rinascimento*, Milán 1959; VALLESE, G., *L'Umanesimo al primo Cinquecento: da Cristoforo Longolio al Ciceronianus di Erasmo*, en *P&I* I (1959) 107-123; Id., *Erasmo e Cicerone*, en *P&I* XI (1969) 265-272; SEIGEL, J. E., *Civic humanism or Ciceronian rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni*, en *P&P* n° 34 (1966) 3-48; GAGLIARDI, D., *Il Ciceronismo nel primo Cinquecento e Ortensio Lando*, Nápoles 1967; MESNARD, P., *Le Pseudo-Cicéron de Henri II Estienne (1557) et l'avènement du ciceronianisme critique*, en *BAGB* (1967) 283-292; KYTZLER, B., *Petrarca, Cicero und Caesar*, en *Lebende Antike. Symposium für R. Sühnel* (ed. H. Meller & H. J. Zimmermann), Berlín 1967, 111-119; CLASSEN, C. J., en *Cicerostudien in der Romania im 15. und 16. Jahrhundert, en Cicero, ein Mensch seiner Zeit* (ed. G. Radke), Berlín 1968, pp. 198-245; PFEIFFER, R., *Historia de la filología clásica*, II, Madrid 1981, p. 21 ss., 81 s., 97 s., 139; BÉNÉ, C., *Érasme et Cicéron*, en *Colloquia Erasmi Turonensis*, II, París 1972, pp. 571-579; PHILLIPS, M. M., *From the Ciceronianus to Montaigne, en Classical influences on European culture A.D. 1500-1700* (ed. R. R. Bolgar), Cambridge 1976, pp. 191-197; MONFASANI, J., *George of Trebizond* [v. nota 120], pp. 289-294; IJSEWIJN, J., *Companion to Neo-Latin Studies*, Amsterdam-N. York-Oxford 1977, p. 240 ss.; FUMAROLI, M., *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra 1980, p. 77 ss.; CESARINI MARTINELLI, L., *Note sulla polemica Poggio-Valla e sulla fortuna delle Elegantie*, en *Interpres* III (1980) 29-79; BINNS, J. W., *Ciceronianism in Sixteenth Century England: The Latin Debate*, en *LJAS* VII (1980) 199-233; CHOMARAT, J., *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, París 1981, I, p. 442 ss.; II, 815 ss.; Id., *Sur Érasme et Cicéron*, en R. Chevallier (ed.), *Présence de Cicéron*, París 1984, pp. 117-127; GOTOFF, H. C., *Cicero vs. ciceronianism in the Ciceronianus*, en *ICS* V (1980) 163-173; TATEO, F., *Il ciceronianismo di Giulio Camillo Delminio*, en *Filología e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, V, Urbino 1987, pp. 529-542; COSTA RAMALHO, A. da, *Cícero nas orações universitárias do Renascimento*, recogido en su *Para a História do Humanismo em Portugal*, I, Coimbra 1988, pp. 31-47; KIRSCH, W., *Der deutsche Protestantismus und Cicero (Luther, Melanchthon, Sturm)*, en *Ciceroniana N.S.* VI (1988) 131-149; MOUCHEL, Chr., *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance*, Marbourg 1990; D'ASCIA, L., *L'oratore e il presente. Il metodo retorico di Erasmo da Rotterdam e la polemica sul ciceronianismo*, Univ. Pisa, 1987, tesis de laurea ahora refundida en *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Florencia 1991. Véase también DEVOTO, G., *Storia della lingua di Roma*, Bolonia 1940 (1944<sup>2</sup>; reimpr. 1969), p. 357 s.; BODELÓN, S., *Historia de la lengua latina*, Univ. Oviedo 1993, p. 165 ss. Quisiéramos destacar el importante estudio, de reciente aparición, de GARCÍA GALIANO, A., *La imitación poética en el Renacimiento*, Kassel 1992, basado en su Tesis Doctoral, que está llamado a convertirse en obra de referencia obligada sobre el tema que aquí nos ocupa.

123. Cf. THOMSON, D. F. S., *The latinity of Erasmus*, en *Erasmus* (ed. T. A. Dorey), Londres 1970, pp. 115-137.

124. Edición consultada por nosotros: *Dialogus cui titulus Ciceronianus, sive de optimo dicendi genere per autorem et recognitus et auctus*, Basilea, Froben, 1529. Cf. GAMBARO, A., *Il Ciceroniano, o deglo stilo migliore*, ed. crítica, trad. ital., intr. y notas, Brescia 1965. Recordemos también la réplica de Etienne Dolet, *De imitatione Ciceroniana adversus Desiderium Erasmus Roterodamum pro Cristophoro Longolio dialogus*, Lyon 1535 (ed. facsímil, con intr. y coment., de E. V. Telle, Ginebra 1974). Dolet, uno de los más destacados ciceronianos fuera de Italia, mantuvo luego una polémica con Francesco Florido Sabino (1511-1547), seguidor del criterio estilístico de Erasmo, al que defendió en varios escritos frente a Dolet (F. Florido, *Lectiones succisivae*, Roma 1539; réplica de E. Dolet, *De imitatione Ciceroniana adversus Floridum Sabinum*, Lyon 1539; contrarréplica de Florido, *Adversus Stephani Doleti calumnias liber*, Roma 1541).

125. Señala MURPHY, J. J., (*La retórica en la Edad Media*...[v. nota 62], p. 121) que la tradición ciceroniana se había mantenido viva en Italia durante toda la Edad Media. Según Murphy (*ibid.*, 119) aún está por escribir la historia del ciceronianismo en la Edad Media. Al respecto puede verse, por ejemplo, GRUMMEL, W. C., *The Ciceronian tradition in the Middle Age*, en

CJ XLV (1950) 340-341; BOSSUAT, R., *Cicéron au Moyen Age*, en *Dictionnaire des lettres françaises, I: Le Moyen Age*, París 1964, pp. 194-196.

126. Los estudios sobre el ciceronianismo en España tienen como punto de referencia obligado, en primer lugar, la visión de conjunto ofrecida en 1902 por M. MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo en España y sobre la influencia de Cicerón en la prosa latina de los humanistas españoles*, recogido en *BHLC*, Madrid, CSIC, 1950, t. III, pp. 177-271 (dedica especial atención a Vives y J. G. de Sepúlveda); véanse asimismo las numerosas notas bibliográficas relativas a Cicerón que preceden a dicho ensayo en los tomos II y III de su *BHLC*. A comienzos de los años 60 aparece publicado el trabajo de síntesis de J. GUILLÉN, *Cicerón en España*, en *Atti del I Congresso internazionale di Studi Ciceroniani (1959)*, Roma 1961, II, pp. 247-282, que no hemos podido leer. Una nueva contribución vino de la mano de E. ASENSIO, *Ciceronianos contra erasmistas en España. Dos momentos (1528-1560)*, en *Revue de littérature comparée* 52 (1978) 135-154. También han aparecido en los últimos años estudios relativos a determinados humanistas (como los de Fontán, Argudo, Gallego Barnés, Maestre, Hinojo, Rábade, González González, Rivero), que citamos en las notas que siguen. Mencionemos asimismo el tratamiento, sucinto pero bastante preciso, que sobre el tema ofrece A. CARRERA DE LA RED, *El 'problema de la lengua' en el humanismo renacentista español*, Valladolid 1988, 87 ss.

Recientemente han visto la luz dos estudios fundamentales sobre el ciceronianismo en nuestro país. Uno de ellos es el ya citado de A. GARCÍA GALIANO, *La imitación poética en el Renacimiento* [v. nota 122], donde el ciceronianismo español (pp. 309 ss.) se incluye dentro de un estudio más general sobre la teoría de la *imitatio* en el Renacimiento. El otro, más específicamente dedicado a los humanistas españoles (con una breve introducción sobre las célebres polémicas habidas fuera de España), es el de J. M. NÚÑEZ GONZÁLEZ, *El ciceronianismo en España*, Valladolid 1993. El profesor Núñez, especialista en este tema, aborda ampliamente un aspecto importante, descuidado por García Galiano, a saber, la problemática cuestión del *numerus*. Del mismo autor, véase también *Ciceronianismo y latín renacentista*, en *Minerva* V (1991) 229-257.

127. Nebrija proponía como modelos a imitar todos los autores comprendidos entre la época de Cicerón y la de Antonino Pío, valorando incluso a escritores posteriores, sobre todo cristianos. Cf. HINOJO, G., *Reminiscencias de Columela en Nebrija*, en *Excerpta philologica* I.1 (1991) 334; Id., *Obras históricas de Nebrija. Estudio filológico*, Salamanca 1992, p. 79 ss.; Id., *Enriquecimiento léxico del latín en Nebrija*, en *Voces* III (1992) 119. Sobre las críticas de que fue objeto por humanistas posteriores, véase también el trabajo reciente de NÚÑEZ, J. M., *Ciceronianos y puristas contra Nebrija*, en *CFC-ELat* IV (1993) 169-179.

128. Vives, siguiendo en este punto a Erasmo, se muestra contrario a la imitación exclusivista y servil del Arpinate, sin que ello disminuyera su admiración por Cicerón, al que cita abundantemente. "Vives es un 'anticiceronianista' convencido, pero no tan furibundo como Erasmo", señala J. M. NÚÑEZ, *El ciceronianismo en España*, p. 138. Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, México 1985, vol. I, pp. 439 s.; Id., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, pp. 231-251; FONTÁN, A., *El latín de Luis Vives*, en *VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Madrid 1977, p. 47 ss.; ARGUDO SÁNCHEZ, F., *Vives y el humanismo ciceroniano*, *ibid.* 127 ss.; ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, p. 146 ss. No hemos podido ver el trabajo de A. FONTÁN, *El ciceronianismo de Vives, un humanista español del XVI en los Países Bajos*, en *Ciceroniana, Atti del VI Colloquium Tullianum*, Roma 1988, pp. 87-98.

129. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, pp. 251-262. Sobre este importante humanista la bibliografía va siendo ya abundante. Véase, entre otros, MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid 1992 (ed. facsímil), pp. 1018 ss., 1048 s., 1095 ss.; BELL, A. F.-G., *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford 1925; LOOZ-COORSWAAREN, O. A., *Juan G. de Sepúlveda*, Göttingen 1931; SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, Madrid, 1941, II, pp. 9-48; BENEYTO PÉREZ, J., *Juan Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid 1944; LOSADA, A., *Juan Ginés de*

*Sepúlveda a través de su "epistolario" y nuevos documentos*, Madrid 1949 (reimpr. 1973); AA.VV., *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana*, Valladolid 1976; SÁENZ-BADILLOS, A., *Ginés de Sepúlveda y la filología bíblica*, en *CFC V* (1973) 117-140; RODRÍGUEZ PEREGRINA, E., *Un historiador renacentista: J. Ginés de Sepúlveda*, en *Estudios de Filología Latina II* (1982) 169-176; Id., *Un anti-erasmista español: J. G. de Sepúlveda*, en *Myrtia IV* (1989) 63-70. Véase también: *J. Ginés de Sepúlveda. Historia del nuevo mundo*, intr. trad. y notas de A. RAMÍREZ DE VERGER, Madrid 1987; así como *J. Ginés de Sepúlveda. Antiapología en defensa de Alberto Pío frente a Erasmo*, intr., trad. y notas de J. SOLANA PUJALTE, Córdoba 1991; asimismo ESPIGARES, A., *El enfrentamiento con Erasmo en el Gonsalus de Ginés de Sepúlveda*, en *CFC-ELat IV* (1993) 181-190. De reciente aparición son también los interesantes trabajos recogidos en las *Actas del Congreso Internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993.

Particular interés tiene para el tema que nos ocupa el artículo de J. M. NÚÑEZ, *Bolonia y el ciceronianismo en España: Juan Ginés de Sepúlveda y Antonio Agustín*, en *Estudios sobre los orígenes de las universidades españolas* (ed. E. Sánchez Movellán y otros), Valladolid 1988, pp. 205-220. Mención muy especial merece, por lo que respecta al latín de este humanista, el importante estudio de L. RIVERO GARCÍA, *El latín del 'De orbe novo' de Juan Ginés de Sepúlveda*, Universidad de Sevilla 1993, que comentaremos luego. Rivero ha publicado otros dos breves estudios sobre la prosa latina de Sepúlveda: *La prosa latina humanística y el problema del léxico a través de la crónica indiana de Juan Ginés de Sepúlveda*, en *Actas del I Simposio sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz 1990)*, I,2, Cádiz 1993, pp. 917-929; *Aspectos de la latinidad de Juan Ginés de Sepúlveda*, en *Actas del Congreso Internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993, pp. 185-195. Menor interés tienen para nosotros las consideraciones genéricas que sobre el "purismo clásico" del latín de Sepúlveda manifestó P. PALOP, *Sobre el latín de Juan Ginés de Sepúlveda*, en AA.VV. *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana*, (cit. supra), pp. 69-74.

130. Cf. GARCÍA Y GARCÍA, L., *Un humanista del XVI*, en *Burgos, Durius VI* (1978) 167-178; ASENSIO, E. & ALCINA, J. F., "Paraenesis ad Litteras". *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Madrid 1980; ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, pp. 138-146; MARTÍNEZ QUINTANA, M., *El De motu Hispaniae de Juan Maldonado. Estudio y edición crítica*, Tesis, Univ. Complutense 1987; DURÁN RAMAS, M. A., *Juan Maldonado. De motu Hispaniae. El levantamiento de España*, ed., int. y notas, Madrid 1991. Véanse también los interesantes testimonios recogidos por M. A. RÁBADE NAVARRO, *Ciceronianismo moderado e imitación en la España del XVI: las figuras de Maldonado, Palmireno y Matamoros*, en *Fortunatae I* (1991) 197-207.

131. SOJO MARTÍNEZ, F., *Sobre el humanista español Juan Pérez (Petreyo)*, en *Analecta Malacitana IX*, 1 (1986) 27-37; RICO VERDÚ, J., *op. cit.*, pp. 183-184.

132. Cf. LÓPEZ DE TORO, *op. cit.* [v. nota 7], p. 91; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 141 ss., especialmente p. 151; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 123 ss., especialmente pp. 133-134; M. A. RÁBADE, *art. cit.*

133. Palmireno (que le dedicó su *De vera et facili imitatione Ciceronis*) cuenta de él que consiguió que los profesores de Valencia cultivaran y veneraran a Cicerón, y que a Erasmo y a Poliziano los repudiaran, odiaran y detestaran. Cf. ASENSIO, *Ciceronianos contra erasmistas...*, p. 149; A. HOLGADO, *loc. cit.* [nota 104], p. 10. Sobre este humanista puede verse M. GARCÍA Y GARCÍA, *Honorato Juan, Obispo de Osma*, en *Celtiberia XX* (1963) 273-278; M. I. DEL CAMPO MUÑOZ, *Honorato Juan, maestro de príncipes y obispo de Osma*, Soria 1986; F. MATEU Y LLOPIS, *Honorato Joan en la España de Zurita*, en *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela* [citado *infra*, nota 143], pp. 383-391.

134. MIRÓ, A., *El humanista Andrés Sempere. Vida y obra*, Alcoy 1968; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 169 ss.; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 207 ss.

135. SOLANA, M., *op. cit.*, II, pp. 165-202; J. L. ABELLÁN, *op. cit.*, II, pp. 183-186; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 182 ss.; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, pp. 160-172; G. FRAILE, *Historia de la filosofía española desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid 1971, p. 238; J. F. ALCINA ROVIRA, *El comentario a la Poética de Aristóteles de Pedro Juan Núñez*, en *Excerpta Philologica* I.1 (1991) 19-34, donde es calificado como "furibundo ciceroniano" (p. 20).

136. GALLEGO BARNÉS, A., *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia*, Zaragoza 1982 (2ª parte, cap. II: "El debate sobre el ciceronianismo", pp. 59-69); J. M. MAESTRE, *Formación humanista y literatura latino-renacentista: A propósito de Juan Lorenzo Palmireno*, en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo*, Univ. Murcia 1990, pp. 191-202; Id., *El humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*, Cádiz 1990, p. 127 ss.; M. A. RÁBADE, *art. cit.* [v. nota 130]. Un perfil general del humanista de Alcañiz ofrecen C. L. DE LA VEGA Y LUQUE, *Vida y obra de Juan Lorenzo Palmireno*, en *Teruel* 49-50 (1973) 111-186, y L. ESTEBAN, *Juan Lorenzo Palmireno, humanista y pedagogo*, en *Perficiit* 95 (1976) 73-107, especialmente pp. 79 ss. Véase también A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 187 ss.; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 174 ss.

137. Cf. ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, pp. 149-153; A. GALLEGO BARNÉS, *op. cit.*, p. 61 ss.; A. HOLSADO, *loc. cit.*, pp. 10-11; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 180 ss. Véase especialmente el interesante análisis de este opúsculo de Palmireno (y de su aplicación práctica) realizado por el profesor J. M. MAESTRE, *El humanismo alcañizano...*, pp. 161-195.

138. ESTEBAN MATEO, L., *Catedráticos eclesiásticos de la universidad valenciana del s. XVI*, Salamanca 1977, pp. 37-40; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, pp. 92-95; J. M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Las cláusulas métricas en el humanista valenciano Vicente Blas García*, en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, pp. 445-450.

139. GONZÁLEZ DE LA CALLE, P. U., *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico crítico de sus doctrinas*, Madrid 1903; M. SOLANA, *op. cit.*, I, pp. 573-627; M. BERNAL ZURITA, *Sebastián Fox Morcillo*, en *Archivo Hispalense* 4 (1945) 201-224; G. FRAILE, *Historia de la filosofía española...*, pp. 261-263; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 154 ss., esp. 158; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 117 ss.

140. MORREALE DE CASTRO, M., *Pedro Simón Abril*, Madrid 1949; M. SOLANA, *op. cit.*, II, pp. 379-399; M. BREVA CLARAMONTE, *El uso y la 'copia' en el método de Pedro Simón Abril (1530-1600)*, en *RSEL* XXI (1991) 47-64; Id., *La didáctica de las lenguas en el Renacimiento: Juan Luis Vives y Pedro Simón Abril*, Madrid 1991.

141. MORALEJO, J. L., *Literatura hispano-latina (siglos V-XVI)*, en *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas* (coord. J. M. Díez Borque), Madrid 1980, p. 123, califica como ciceroniano al jesuita de Elche Juan Perpiñá (1530-1566; cf. ya M. MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, 262), así como al historiador alcañizano Bernardino Gómez Miedes (m. 1589), obispo de Albarracín (p. 111).

142. ZULUETA, F. *Don Antonio Agustín*, Glasgow 1939; C. FLORES SELLES, *Epistolario de Antonio Agustín*, Univ. Salamanca 1980; J. M. NÚÑEZ, *Bolonia y el ciceronianismo en España...* [v. nota 129]; C. GALLARDO, *Antonio Agustín y los filólogos italianos: una relación de amistad y mutua colaboración*, en *Myrtia* II (1988) 31-41; también varios trabajos del profesor J. CLOSA FARRÉS, entre ellos *Don Antonio Agustín y la tradición humanística italiana*, en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1989, vol. III, pp. 447-452.

143. AA.VV., *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela. Congreso nacional*, Zaragoza 1986.

144. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *BHLC*, II, pp. 108-110; A. GARCÍA GALIANO, *op. cit.* [v. nota 122], pp. 372-375.

145. SWITZER, R., *The Ciceronian style in Fr. Luis de Granada*, N. York 1927; G. HIGHET, *La tradición clásica*, trad. de A. Alatorre, México 1978 reimpr., vol. II, p. 59; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 95 ss.

146. Cf. NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, p. 114 ss.; véase asimismo J. M. NÚÑEZ & C. LOZANO, *Latine loquí/ Latine garrire o del ciceronianismo del Brocense*, en *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la Publicación de la Minerva del Brocense: 1587-1987*, Cáceres 1989, pp. 129-135.

147. NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, p. 172.

148. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, p. 217.

149. NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, p. 171.

150. NÚÑEZ, J. M., *Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 256.

151. CARRERA DE LA RED, A., *El 'problema de la lengua'* [v. nota 126], p. 87.

152. RIVERO GARCÍA, L., *El latín del 'De orbe novo'...* [v. nota 129], p. 397.

153. *Op. cit.*, p. 396.

154. Sentimos discrepar de A. CARRERA DE LA RED, cuando escribe: "¿Por qué Maldonado, Vives y Sepúlveda escriben en latín? ¿En qué se diferencia este latín del escolástico? ¿En qué se diferencia su propio latín? Contestar a estas preguntas no es difícil, después de haber analizado la concepción que todos estos autores tienen de la lengua latina" (*El 'problema de la lengua'*, p. 104) (cursivas nuestras).

155. *Op. cit.*, 4. Por su parte, J. M. NÚÑEZ (*Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 231) considera prioritario el estudio de la escuela y subraya que "un método objetivo de análisis de los hechos de habla (la producción escrita, en este caso) no sería suficiente para lograr abstraer y describir su sistema", por ser el latín renacentista, como el medieval, una lengua escolar. Pero insistimos en que el rechazo del método "objetivo" supone la imposibilidad de un conocimiento real de la lengua utilizada (lo que vale tanto como aprendida) por los humanistas.

156. Con razón anotaba ya hace unos años A. CARRERA DE LA RED: Tampoco se ha parado nadie a analizar el latín de estos hombres (*sc. los humanistas españoles*), trabajo que es sin duda fundamental, amén de imprescindible punto de partida para posteriores temas" (*El 'problema de la lengua'*, p. 49). Coincidimos plenamente con L. RIVERO, cuando afirma que "el latín del Renacimiento no será suficientemente comprendido en tanto no se haya analizado con seriedad la lengua de todos los que lo escribieron" (*Aspectos de la latinidad...* [v. nota 129], p. 195). Ciertamente algo se ha avanzado en tal sentido en los últimos años, pero aún queda mucho por hacer.

157. NÚÑEZ, J. M., *El 'numerus oratorius'. Panorama de sus principales problemas y métodos*, en *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma* (ed. G. MOROCHO), León 1987, pp. 305-321; *Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 243 ss.; *Compositio, concinnitas y numerus en el Renacimiento*, en *Actas del X Simposio de Estudios Clásicos*, Tarragona 1992, II, pp. 403-407; *El ciceronianismo en España*, p. 125 ss.; *Las cláusulas métricas latinas en el Renacimiento*, en *Latomus* LIII (1994) 80-94.

Al respecto, véanse también los estudios de A. DA COSTA, *loc. cit.* [nota 122], p. 47; J. LUQUE MORENO, *¿Cláusulas rítmicas en la prosa de Ginés de Sepúlveda?*, en *Habis* XIV (1983) 85-105 (no se plantea la eventual existencia del *numerus*); J. M. MAESTRE, *El humanismo alcañizano* [v. nota 136], pp. 177-184 (a propósito de Palmireno); J. M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *art. cit.* [v. nota 138] y otros estudios recogidos en las mismas Actas; T. O. TUNBERG, *A study of clausulae in selected works by Lorenzo Valla*, en *Humanistica Lovaniensia* XLI (1992) 104-133; J. SOLANA PUJALTE, *¿Cláusulas métricas en la prosa hispano-latina del s. XVI?*, en *Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz 1990)*, I.2, Cádiz 1993, pp. 1033-1045; Id., *Las cláusulas métricas en la prosa historiográfica de Juan Ginés de Sepúlveda: un intento de sistematización*, en *Actas del Congreso Internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993, pp. 131-150; Id. y otros, *De rebus gestis Caroli V: Datos para una análisis de sus cláusulas métricas*, *ibid.*, pp.



151-154; B. POZUELO CALERO, *El numerus en el De rebus gestis Philippi II de Sepúlveda a la luz de la teoría de Estrebeo*, *ibid.*, pp. 155-168.

158. Vid. PTL, 72. Cipriano bien pudo conocer los tratados de J. L. Strebée (*De electione et oratoria collocatione verborum libri duo*, París 1538) y Iovita Rapicio (*De numero oratorio libri quinque. Eiusdem paraphrasis in psalmos Davidis et quaedam carmina*, Venecia 1554).

Según A. CARRERA DE LA RED (*La latinidad de Fray Luis de León*, en *Helmantica XXXIX* [1988]329), en sus escritos latinos Fray Luis intentó recuperar el *numerus* clásico, pero no justifica tal aserto.

159. Cf. ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, citado *supra* [v. nota 126]; M. A. RÁBADE, *art. cit.* [v. nota 130], pp. 206-207.

160. BATAILLON, M., *Erasmus y España* [v. nota 4], p. 489.

161. NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, pp. 44, 62, 172. A. HOLGADO señala, a propósito de Palmireno, que hacia 1560 “ya era posible ser ciceroniano sin ser antierasmista” (*art. cit.* [v. nota 104], p. 11).

162. NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, p. 64.

163. GARCÍA GALIANO, A., *op. cit.*, pp. 325, 382. Cf. A. CARRERA DE LA RED, *El 'problema de la lengua'*, p. 170: “En este sentido merece destacarse el general eclecticismo de los humanistas hispanos, en los que no se encuentran auténticas actitudes ciceronianas, entendiéndolas éstas como la aceptación teórica y práctica de Cicerón como modelo único y exclusivo digno de ser imitado”. Del mismo parecer era MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, pp. 179-180, y otro tanto opina E. ASENSIO, *Ciceronianos contra erasmistas...*, p. 153 (a propósito de Palmireno) y tras él L. LÓPEZ GRIGERA, *Introducción al estudio de la retórica en el siglo XVI en España*, en *Nova Tellus 2* (1984) p. 97 s.

164. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, p. 229; A. GARCÍA GALIANO, *op. cit.*, pp. 63, 144. En su estudio ya citado [v. nota 18], J. HIGUERAS MALDONADO señala que durante el “primer Renacimiento” en España los escritos de teología se compusieron “en un nuevo latín de imitación ciceroniana” (p. 189).

165. Cf. MARTÍ, A., *op. cit.*, p. 127.

166. CARRERA DE LA RED, A., *La latinidad de Fray Luis de León*, p. 320 ss.

167. Vid. *Beati Aelredi Abbatis Rievallensis Opera omnia*, t. 195 de la Patrología Latina de Migne, cols. 659-702. Cf. F. OHLY, *Ausserbiblisch Typologisches zwischen Cicero, Ambrosius und Aelred von Rievaulx*, en *Schr. zur mittelalterlichen Bedeutungsforchung*, Darmstadt 1977, pp. 338-360. Existen varias ediciones en español: una en Ed. Studium, Madrid 1967; otra en la colección PP. CISTERCIENSES, de la Abadía de Azul (Argentina), etc.

168. Hemos podido ver el opúsculo de Pierre de Blois en una edición del s. XVII: *Petri Blesensis Bathoniensis in Anglia archidiaconi Opera omnia*, París 1667, pp. 497-512. Cf. E. BICKEL, *Historia de la literatura romana*, Madrid 1982, p. 43. Véase también Ph. DELHAYE, *Deux adaptations du De amicitia de Cicerón au XII<sup>e</sup> siècle*, en *RecTh* (1949) 227-258.

169. Cf. MAESTRE, J. M., *El humanismo alcañizano* [v. nota 136], p. 165 ss. Al respecto, véase también A. BUCK, *Die Rezeption der Antike* [citado en la nota 24], pp. 83-89. Como bien ha señalado el profesor Maestre, en muchas ocasiones los humanistas no se inspiran directamente en el mundo clásico, sino indirectamente a través de sus contemporáneos; cf. J. M. MAESTRE, *Sistema, norma y habla y creatividad literaria latino-tardía*, en *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén 1982, p. 267; *El mundo clásico como fuente indirecta en Domingo Andrés*, en *Habis XXI* (1990) 153-164; *El humanismo alcañizano*, p. 192.

170. Edición utilizada por nosotros: *Marii Nizolii Brixellensis Observationes in Marcum Tullium Ciceronem*, Basilea, Balthasar Lasius & Thomas Platterus, 1536. Tenemos noticia de una primera

edición de Basilea, 1530, pero no hemos podido confirmarla. Sí hemos podido ver otras ediciones posteriores: *Dictionarium seu Thesaurus Latinae linguae expurgatus et locupletatus per Marium Nizolium*, 2 vols. (Venecia 1551); *Nizolius sive Thesaurus Ciceronianus* (Venecia 1570; Lyon 1588); *Lexikon Ciceronianum Marii Nizolii ex recensione Alexandri Leoti*, Padua 1734.

171. Ediciones que hemos visto: *Specimen epithetorum*, París 1518; *Opus epithetorum*, Basilea 1541, 2 vols.; *Epitheta*, Lyon 1607. Otras ediciones recoge V. INFANTES, *art. cit.* [nota 25], p. 248.

172. Edición consultada: *Basilii Zanchi Bergomatis verborum Latinarum ex variis autoribus... epitome. Eiusdem, verborum quae in Marii Nizolii Observationibus in Ciceronem desiderantur Appendix*, Berna, per Mathiam Apiarium, 1543.

173. Hemos visto la primera edición: *Apposita M. T. Ciceronis collecta a Petro Ioanne Nunnesio Valentino*, Valencia, Viuda de Juan Mey, 1556. Mera lista de sustantivos con los adjetivos con que aparecen en Cicerón y el pasaje correspondiente.

174. *Eleganze, insieme con la copia della lingua toscana e latina, sciette da Aldo Manutio, utilissime al comporre nell'una e l'altra lingua*, Venetia 1559. Palmireno hizo una célebre adaptación castellana de las *Elegancias* (publicada por primera vez en Valencia, 1573) incluida en su obra *El latino de repente* (que hemos consultado en la edición de Barcelona, Imp. de Sebastián de Cormellas, 1615). Ordenación por materias; sobre cada una se ofrecen diversas frases. Muy útil para el escritor y también para el aprendizaje del buen latín.

175. *Sententiae ex Cicerone collectae*, Lyon 1557. Edición que nosotros hemos manejado: M. T. Cic., *Sententiarum illustrium, apophthegmatum, similium, nonnullarum item piarum sententiarum collectio, a Petro Lagnerio Compendiensi in lucem edita*, Lyon, Ioan. Tornaesius & Gulielmus Gazeius, 1560. Antología ciceroniana, con textos bastante amplios (la falta de ordenación se subsana con un índice alfabético final). Incluye también un apartado de *sententiae* de otros autores latinos, otro referido a Terencio y otro basado, sobre todo, en los *Apotegmas* de Erasmo. Cierran este pequeño volumen un *Desiderii Iacotii Vandoperani De philosophorum doctrina libellus ex Cicerone* (pp. 446-553; utilísima selección de textos ciceronianos referidos a la filosofía griega, ordenado por escuelas y autores) y unas *Sententiae* tomadas de Demóstenes.

176. Edición utilizada por nosotros: *Sententiarum volumen absolutissimum, a Stephano Bellengardo Lemovico*, Lyon, Ioannes Tornaesius, 1559. Incluye textos, normalmente bastante amplios, de los más diversos autores, desde Homero a Erasmo (aunque, por lo general, antiguos). Ordenado alfabéticamente por materias, es mucho más extenso que el de Lagnerio y más útil por su doble índice final (uno de autores y otro de materias).

177. H. Sussanneau, *Connubium adverbiorum, id est, elegans adverbiorum applicatio, et mirificus usus ex omnibus Ciceronis operibus... demonstratus*, París 1548; Charles Estienne, *Thesaurus M. Tullii Ciceronis*, París 1556; Gabriel Praeteolus Marcostius, *Flores scribendi ex M. Tullio*, París 1557. Tampoco hemos podido ver el *Convivium cum M. Tullio*, colección medieval de *excerpta* ciceronianos.

178. Cf. WARD, J. O., *art. cit.* [v. nota 62]; J. F. ALCINA, [*Cicerón*] *Rhetorica ad Herennium* [v. nota 110], p. 50 ss.

179. CARRERA DE LA RED, A. (*La latinidad de Fray Luis de León* [v. nota 158], p. 321) señala también cómo Fray Luis -sin declararse en ningún momento ciceroniano- en su prosa latina toma algunas expresiones, e incluso frases enteras, de Cicerón. Según esta autora, Fray Luis "debía de emplear ciertos instrumentos técnicos, ya fueran diccionarios, ya las *Elegantiae* del tipo de las de Manucio, en los que se proporcionaban voces y giros usados preferentemente por el Arpinate" (*ibid.*).

180. Ciertas reminiscencias nos hacen pensar en las palabras de S. Corrado citadas por Palmireno: "Ego singula Ciceronis verba, tum verborum comprehensiones integras memoriae soleo mandare..." (cf. J. M. MAESTRE, *El humanismo alcañizano* [v. nota 136] pp. 161-162;

RABADE, *art. cit.* [v. nota 130] p. 201). Este método lo seguía el propio Palmireno. Por otro lado, en su tratado *De vera et facili imitatione Ciceronis*, da noticias sobre la recopilación de frases ciceronianas que a sus alumnos dictaba en las clases el maestro Diego Hernández, humanista de Daroca (cf. MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC*, III, p. 93). Véase también G. HINOJO, *Obras históricas de Nebrija* [v. nota 127], p. 61 ss.; Id. *Reminiscencias virgilianas en las obras históricas de Nebrija*, en *Helmantica* XLIV (1993) p. 181 ss.

181. Al respecto, véase R. SABBADINI, *Il metodo degli umanisti*, Florencia 1927; A. FONTÁN, *Humanismo romano*, Barcelona 1974, p. 266 ss., 281 s.; R. R. BOLGAR, *The classical heritage* [citado *supra*, nota 122], p. 265 ss., 431 ss.; A. BUCK, *Die 'studia humanitatis' und ihre Methode*, en su *Die humanistische Tradition in der Romania* [v. nota 24], pp. 133-150.

182. Cf. KLUGE, O., *Die neulateinische Kunstprosa*, en *Glotta* XXIII (1935) p. 25; J. M. NÚÑEZ, *Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 230 ss.; Id., *El orden de palabras en el latín renacentista*, en *Helmantica* XLV (1994) p. 295; L. RIVERO, *El latín del 'De orbe novo'...*, pp. 14, 49, 399 s. "Latín de laboratorio" lo ha llamado el profesor J. M. MAESTRE (*Sistema, norma y habla...* [v. nota 169], p. 262 ss.; *La mezcla de géneros en la literatura latina renacentista: A propósito de la Apollinis fabula del Brocense*, en *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la Publicación de la Minerva del Brocense* [v. nota 146], p. 164 ss.; *Formación humanista y literatura latino-renacentista...* [v. nota 136], p. 191; *El humanismo alcañizano...*, p. 184).

183. Cf. Cic. *Phil.* 2, 59 felix fuit, si potest ulla in scelere esse felicitas.

184. Cf. Cic. *ibid.* 2, 37 Nec vero eram tam indoctus ignarusque rerum ut frangerer animo propter vitae cupiditatem, quae me manens conficeret angoribus, dimissa molestiis omnibus liberaret.

185. Cf. Cic. *Verr.* 2, 5, 39 ...ut earum rerum vi et auctoritate omnia repagula pudoris officique perfringeres, ut omnium bona praedam tuam duceres, ut... nullius pudicitia munita contra tuam cupiditatem et audaciam posset esse. También en el *Comentario al libro de Job* leemos *ruptis omnibus pudoris repagulis* (f. 21), *ruptis silentii repagulis* (f. 55).

186. Cic. *Mil.* 79 Fingite animis -liberae sunt enim nostrae cogitationes et quae volunt sic intuentur ut ea cernimus quae videmus- fingite igitur cogitatione imaginem huius condicionis meae...

187. Cf. Cic. *Arch.* 1-4 Nam quoad longissime potest mens mea respicere spatium praeteriti temporis et pueritiae memoriam recordari ultimam, inde usque repetens hunc video mihi principem... extitisse. [...] Nam ut primum ex pueris excessit Archias... *Vid. Cicerón. Defensa del poeta Arquías*, edic. comentada de A. D'Ors y F. Torrent, Madrid, 1992 reimpr. (=1970<sup>2</sup>). A propósito del *Pro Archia* comenta A. DA COSTA, *loc. cit.* [v. nota 122], p. 36: "Este discurso... tornou-se o modelo das orações latinas do Renascimento, sobretudo das pronunciadas nas Universidades para louvar as disciplinas aí ensinadas e os seus autores mais distintos"; se imitó, añade, no sólo el esquema general del *Pro Archia*, sino el propio latín de Cicerón: palabras, construcciones, expresiones y ritmo.

188. Cf. Cic. *agr.* 2, 66 Iubet agros emi. Primum quaero quos agros et quibus in locis? Nolo suspensam et incertam plebem Romanam obscura spe et caeca exspectatione pendere.

189. Cf. Cic. *Rab. perd.* 30 Etenim, Quirites, exiguum nobis vitae curriculum natura circumscrisit, immensum gloriae. La reminiscencia se repite en *Cypr. Huerq. in Iob* 256 et exiguum vitae curriculum, quod Deus mihi circumscrisit.

190. Cf. Cic. *fin.* 1, 49 Vt enim mortis metu omnis quietae vitae status perturbatur, et ut succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est, ob eamque debilitatem animi multi parentes, multi amicos, non nulli patriam, plerique autem se ipsos penitus perdidierunt [...]. Nótese, no obstante, cómo aquí, al igual que en otros lugares, frente a lo que Cicerón prefería y recomendaba (*orat.* 157), Fray Cipriano prefirió el final -ere en el perfecto de indicativo. Véase en nuestra edición la nota 16 al *Comentario al salmo 38*. A los estudios allí citados añádase E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala &

- Leipzig 1911, pp. 36-39; H. HAGENDAHL, *Die Perfektformen auf -ere und -erunt. Ein Beitrag zur Technik der spätlateinischen Kunstprosa*, Uppsala 1923.
191. Cf. Cic. *leg.* 1, 31 mors fugitur quasi dissolutio naturae; *fin.* 2, 101 Quae autem quid sit, quod, cum dissolutione, id est morte, sensus omnis extinguitur...; 5, 31 etsi hoc quidem est in vitio, dissolutionem naturae tam valde perhorrescere.
192. Cf. Cic. *Phil.* 1, 25 Neglegimus ista et nimis antiqua ac stulta ducimus: forum saepitur; omnes clauduntur aditus...
193. Cf. Cic. *Verr.* 2, 5, 21 ostendam.. omnis tibi aditus misericordiae iudicum iam pridem esse praecclusos.
194. Cf. Cic. *off.* 1, 73 in quo ipso considerandum est, ne aut temere desperet propter ignaviam aut nimis confidat propter cupiditatem.
195. Cf. Cic. *div.* 2, 121 Quis est enim qui totum diem iaculans non aliquando conliniet? En Cipriano se lee *collimet* (cf. también su *Comentario al Cantar de los Cantares*, 26), lección que no recoge en el aparato crítico las ediciones modernas más fidedignas (parece tratarse de un simple error de lectura).
196. Cf. Cic. *de orat.* 3, 206 Nam et geminatio verborum habet interdum vim, leporem alias; ... et eiusdem verbi crebra tum a primo repetitio...
197. Cf. Cic. *ac.* 2, 6 Quasi vero clarorum virorum aut tacitos congressus esse oporteat aut ludicros sermones aut rerum colloquia leviorum.
198. Cf. Cic. *nat. deor.* 1, 7...arbitramur nos et publicis et privatis in rebus ea praestitisse quae ratio et doctrina praescripserit. Recordemos que los Padres de la Iglesia habían acudido con frecuencia a este tratado de Cicerón; cf. I. OPELT, *Ciceros Schrift De natura deorum bei den lateinischen Kirchenvätern*, en *A&A* XII (1966) 141-155.
199. Las lecturas *cepisset* o *coepisset* (ofrecidas por los códices) son rechazadas por G. de PLIN-VAL (París Les Belles Lettres, 1968), que propone *cupisset*.
200. Cf. asimismo Cic. *ibid.* 5, 37 Vnde igitur ordiri rectius possumus quam a communi parente natura?
201. Col. 3, 9, 1 benignissima rerum omnium parens natura; Plin. *nat.* 22, 117; 24, 1; 27, 2; 27, 8; 29, 64; la expresión aparece también justamente en las palabras finales de la *Historia natural*: Salve, parens rerum omnium Natura, etc. (37, 205).
202. Otro ejemplo, tomado en este caso de la carta dedicatoria al conde de Luna: *quamvis multis essemus domesticis negotiis impediti...* (130, f. 4r). A los paralelos ciceronianos que indicamos en nuestra edición puede añadirse el comienzo de la *Rhetorica ad Herennium*: *Etsi negotiis familiaribus impediti...*
203. Véase, por ejemplo, C. B. SCHMITT, *Cicero scepticus. A study of the influence of the "Academica" in the Renaissance*, La Haya 1972; A. MICHEL, *À propos de la République. De Cicéron et Tacite à Jean Bodin*, en *REL* XLV (1967) 419-436; Id., *Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance. Quelques aspects de l'influence cicéronienne*, en *REL* LII (1974) 356-383; E. de OLASSO, *Las Academica de Cicerón y la filosofía renacentista*, en *International studies in philosophy* VII (1975) 57-68; V. BEJARANO, *La presencia de Cicerón en el tratado De legibus del P. Suárez*, en *Helmantica* XXVIII (1977) 33-44; J.-Cl. MARGOLIN, *Les 'Tusculanes', guide spirituel de la Renaissance*, en R. CHEVALIER (ed.), *Présence de Cicéron*, París 1984, pp. 129-155; J. OROZ, *Presencia de Cicerón en las Academica de Pedro de Valencia*, *Helmantica* XXXV (1984) p. 37 ss.; A. DA COSTA, *loc. cit.* [v. nota 122], p. 37 ss.
204. Cipriano de la Huerca, *Comentarios al profeta Nahúm* [v. nota 1], pp. 1-9.

205. Escribe Cipriano: "*Canticum* proinde *canticorum* grave hoc atque plenum carmen nec sine divino mentis instinctu fustum appellat (*In Canticum Canticorum*, 1). En las *Tusculanas* de Cicerón leemos: ut ego... poetam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere (I, 64), frase que el *Nizzolius* recogía así: poetae carmina non sine coelesti aliquo mentis instinctu fundunt (nótese que Cipriano se atiene al texto ciceroniano). Cf. también *Cic. div.* 1, 34 quae (*sc. oracula*) instinctu divino adflatuque fuduntur. Recordemos que en el siglo XVI las *Tusculanas* eran un libro de lectura obligatoria en las escuelas preuniversitarias de toda Europa (véanse los trabajos de Margolin y A. da Costa citados en la nota 203).

206. Véase también ahora nuestro estudio *Sobre la latinidad de Cipriano de la Huerga*, en *Actas del II Simposio sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico* (Alcañiz 1995), en prensa. Idénticos rasgos caracterizan el latín empleado en sus escritos en prosa por su discípulo Fray Luis de León, según se desprende del estudio realizado por A. CARRERA DE LA RED, *La latinidad de Fray Luis de León...* [v. nota 158], p. 323.

207. BLATT, F., *Die letzte Phase der lateinischen Sprache*, en *ALMA* XL (1975-1976) p. 75. En el mismo sentido abunda el profesor J. COSTAS, *El latín de Ambrosio Morales* [v. nota 86], p. 212, quien distingue tres componentes en el latín renacentista: imitación consciente de los clásicos, tradición medieval inconsciente y nuevas necesidades de expresión y comunicación propias de la época.

208. En este sentido, es grande la distancia que lo separa de la latinidad de Claude de Bronseval, el famoso autor de la *Peregrinatio Hispanica*, que se quejaba a menudo del escaso conocimiento del latín por parte de los cistercienses españoles. El profesor F. CALERO, reciente editor de la parte española de la *Peregrinatio*, escribe al respecto: "El latín que hablaba y escribía Bronseval no era ciertamente el ciceroniano de los humanistas, sino un latín de tradición monástica medieval algo remozado por los aires de los nuevos tiempos", *Claude de Bronseval. Viaje por España: 1532-1533 (Peregrinatio Hispanica)*, Madrid 1991, p. 29; cf. también p. 16. Véase también el breve estudio de F. CALERO, *El latín de la Peregrinatio Hispanica (1531-1533) de Claude de Bronseval*, en *Epos* IV (1988) 71-78. Personalmente, el latín de Bronseval nos recuerda a menudo el empleado a finales del siglo IV por Egeria en su conocido *Itinerarium*.

209. Cf. LABRIOLLE, P. de, *Le songe de saint Jérôme*, en *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, 227-235. Al respecto, véase también últimamente N. ADKIN, *Hieronymus Ciceronianus: the Catilinaris in Jerome*, en *Latomus* LI (1992) 408-420. Otros precedentes cristianos notables cabría añadir, como el propio S. Agustín. Cf. O. TESCARI, *Se effettivamente S. Agostino abbia disistimato Cicerone*, en *Atti del I Congresso internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma 1961, II, p. 197 ss.; E. VALGIGLIO, *Sant'Agostino e Cicerone*, en *Fede e sapere nella conversione di Agostino* (ed. A. Ceresa Gastaldo), Génova 1986, pp. 42-70. En cuanto a S. Ambrosio, véase, por ejemplo, entre los estudios más recientes, K. ZELKER, *Zur Beurteilung der Cicero-Imitation bei Ambrosius. De officiis*, en *WS N.F.* XI (1977) 168-191; M. TESTARD, *Saint Ambroise et son modèle cicéronien dans le De officiis*, en *Caesarodunum* XIXbis (1984) 103-106. Véase también más arriba la nota 98.

210. Hier. *epist.* 22, 30.



## HUMANISMO Y CLASICISMO EN LA OBRA LATINA DE FRAY LUIS DE GRANADA

PROF. JOSÉ GONZALEZ VAZQUEZ,  
Universidad de Granada.

A propósito de pocos autores se observa, como ocurre con el caso de fray Luis, tan clara paradoja entre los grandes elogios que de él se han hecho por parte de algunos críticos<sup>1</sup> y la poca relevancia, sin embargo, e incluso desconocimiento que en la actualidad tiene entre la mayoría de la población, incluidos los estudiosos en general<sup>2</sup>. Esta constatación, junto con el hecho de que con alguna frecuencia se haya regateado el calificativo de "humanistas" a autores, como fray Luis, de producción eminentemente religiosa, han hecho que nos hayamos decidido a reivindicar la figura del granadino en un doble sentido: como representante eximio del clasicismo, por una parte, y del humanismo, por otra; todo ello, referido a su producción latina.

Y aunque en el título de nuestra comunicación hemos preferido mantener el orden "humanismo y clasicismo", en atención únicamente al título de la ponencia a la que se adscribe, en la exposición, sin embargo, invertimos dicho orden, por entender que el humanismo es, en buena medida, consecuencia del clasicismo de su obra.

De un autor, del que se ha llegado a decir, entre otras muchas cosas, que es "el escritor más grande que tuvo y quizás espera tener la nación hispana"<sup>3</sup>, resulta obvio que no necesitamos demostrar su condición de clásico. Me van a permitir, no obstante, hacer unas reflexiones sobre el particular.

Quisiera llamar la atención, a este respecto, sobre la perennidad y el valor un tanto universal de la obra de fray Luis, que ha sido editada y traducida a tantas lenguas y en infinidad de ocasiones.

¿A qué se debe tal grado de aceptación?

Podríamos responder diciendo que el secreto de su éxito radica en haber sabido aunar un contenido trascendente y una lengua y estilo extraordinariamente logrados y bellos.

Por una parte, fray Luis demuestra en su obra un profundo conocimiento de la naturaleza humana, de sus luces y sombras, de sus secretos y misterios, de sus debilidades y grandezas. Restringiéndonos, como ya hemos adelantado, a su producción latina, cualquiera de sus obras es un buen exponente de ello, pero destacan, tal vez, en este aspecto, su *Collectanea moralis philosophiae* y su *Concio de officio et moribus episcoporum*: la filosofía moral que recoge en su *Collectanea*, así como los principios éticos que -según él- deben inspirar el comportamiento del gobernante, tanto eclesiástico como civil, llaman la atención por su valor perenne y universal, que les hace parecer siempre modernos, al par que por su apertura y tolerancia, poco frecuentes en su época y entorno.

Otro aspecto por el que destaca el contenido de la obra de fray Luis es por la extraordinaria sensibilidad con la que nuestro autor se refiere a la naturaleza a lo largo de toda su obra. Resulta admirable el amor y la ternura con que fray Luis se refiere a los campos y a los animales en su obra toda y, en particular, en aquellos casos en que aflora en su obra latina, como, por ejemplo, en algunos pasajes de su *Retórica* y, sobre todo, en su *Sermonario*, en sus *Canciones*<sup>4</sup>. Importante papel debió de desempeñar en todo ello el paisaje granadino, en especial el de la Alhambra y sus contornos, donde vivió y se educó: “En Granada se formó. Y dicen los críticos que tan ávidamente retuvo el paisaje granadino que, cuando describe la naturaleza (arte en el que es maestro), lo que a su imaginación retorna siempre es el espléndido espectáculo y los pormenores incomparables de su Granada natal”<sup>5</sup>.

En cuanto a lo que adelantábamos al comienzo como el otro gran motivo de su éxito, su lengua y estilo extraordinariamente logrados, creemos que no necesita ninguna aclaración por nuestra parte. Solamente, quizás, alguna referencia a la calidad de su lengua latina, ya que es a su producción escrita en latín a la que estamos dedicando estos apuntes. Y tenemos que suscribir, a este respecto, lo que hace ya años decía R. Switzer<sup>6</sup> acerca del estilo ciceroniano de su prosa castellana. Y es que en pocos de nuestros autores renacentistas se da en tan alto grado una interrelación entre su obra castellana y la latina, así como entre su obra teórica y su producción escrita. Es por ello por lo que Marcelino Menéndez Pelayo ha podido decir con toda razón que “pocos manejaron como él la prosa castellana, que con esmero indecible modeló sobre la latina”<sup>7</sup>. Pero quisiera poner en guardia sobre el peligro de identificar estilo ciceroniano con períodos amplios y solemnes, cuando sabemos bien que Cicerón utilizó igualmente otras formas plenas. Y hay que llamar la atención sobre este peligro porque es bien sabido que el dominico granadino supo combinar adecuadamente las tres variedades clásicas de estilo: *genus submissum*, *temperatum* y *grave*<sup>8</sup>.

Esta perfecta conjunción de forma y contenido creemos que es razón más que suficiente para otorgar a fray Luis la categoría de autor clásico en la más pura acepción del término, es decir, autor canónico o ejemplar de alcance general y que perdura fresco en el tiempo.

Pero hay otro modo de entender el carácter clásico o clasicismo de fray Luis, consistente en el acusado influjo que sobre él ejercen los clásicos grecolatinos, de modo que nuestro autor, tras haberlo asimilado primero, consigue irradiar después dicho clasicismo en su obra.

No podemos olvidar, en tal sentido, que nuestro autor tuvo la suerte de recibir una gran formación humanística de base clásica, formación que debió al hecho de actuar como paje de los hijos de don Luis Hurtado de Mendoza, III Conde de Tendilla y II Marqués de Mondéjar, así como Capitán General o Gobernador del Reino de Granada. Las huellas de esta formación clásica aparecerán con toda nitidez en sus diversas obras latinas. Veámoslo en una rápida ojeada.

Respecto a los ecos virgilianos que se pueden encontrar en el epigrama dedicatorio que encabeza las *Quaestiones* de Diego de Astudillo, perteneciente a la época de estudiante en el Colegio de S. Gregorio de Valladolid, se han pronunciado ya claramente Alvaro Hueriga<sup>9</sup> y Juan Francisco Alcina<sup>10</sup>.

En su primera obra latina, el *De officio et moribus episcoporum*, un breve tratado sobre el obispo ideal, aparte del influjo erasmista, hay que destacar la indudable presencia de la doctrina moral del Séneca educador de príncipes, por lo que al contenido se



refiere. En cuanto a la expresión lingüística, tal vez sea en esta obrita donde el influjo de la elocuencia ciceroniana alcanza su más alto grado de realización: téngase en cuenta que esta obra está basada en un discurso de fray Luis pronunciado con motivo de la consagración episcopal de su amigo Antonio Pinheiro.

En la *Collectanea moralis philosophiae* la presencia del mundo clásico es generalizada, ya que su primera parte está dedicada a recoger la doctrina moral de Séneca, la segunda a la de Plutarco y la tercera a una serie de autores antiguos y modernos, desde Cicerón a Erasmo: su influjo clásico resulta, pues, evidente.

Similar a la anterior es la *Silva locorum*, si bien la presencia en ella de los autores clásicos es menor que en la **Collectanea**, en beneficio de los Santos Padres.

Por lo que a su *Retórica* se refiere, el influjo de los grandes tratadistas romanos del tema, Cicerón y Quintiliano especialmente, es abrumador, detectándose también huellas de Séneca y Horacio. Los presupuestos doctrinales de la *Retórica* de fray Luis son básicamente de inspiración ciceroniana y quintilianea. Y si bien, en un primer momento, pudiera parecer que en el granadino lo que llama Andrés Soria Ortega “el debate entre el arte y un impulso irresistible”<sup>11</sup>, es decir, entre el arte retórica y la emoción, se resuelve a favor de la segunda, sin embargo, pronto se impone la gran formación clásica que el dominico lleva dentro, pasándose a una “acomodación, o más bien fusión en sus mejores momentos (...) entre impulso y arte”, es decir, se llega a una solución o actitud plenamente en la línea de la retórica clásica.

Por otra parte, si la gran mayoría de los tratados de retórica del XVI y XVII se caracterizan por un evidente desequilibrio entre teoría y práctica en favor de esta última, la de fray Luis sabe reproducir con bastante aproximación el canon clásico de Cicerón y Quintiliano de equilibrio entre ambas.

Por último, en las *Conciones*, aparte de serles de aplicación todo lo que acabamos de decir a propósito de la **Retórica**, hemos de insistir en que fray Luis, a imitación de Cicerón y Quintiliano, desarrolla de modo especialísimo todo lo relativo a los afectos, los que tienden a **affectum concitare et accendere**, en palabras de Quintiliano, más que los que buscan la persuasión o demostración racional. Evidentemente, el dominico, además de con las técnicas retóricas que contribuyen a encender los ánimos del auditorio, cuenta primordialmente con “el divino ardor”, que fray Luis atribuye, obviamente, al Espíritu Santo.

Si prestamos ahora nuestra atención a lo que constituye la segunda parte de nuestra comunicación, es decir, a la reivindicación del título de “humanista” para fray Luis de Granada, tenemos que comenzar volviendo a insistir en la profunda formación humanística de cuño clásico que recibe fray Luis durante su niñez y juventud<sup>12</sup>: “Fray Luis de Granada, como otros preclaros españoles del s.XVI, asimiló vastas porciones de cultura clásica, mereciendo por ello título de humanista”<sup>13</sup>. Ya nos hemos referido con anterioridad a los principales autores clásicos que influyeron en fray Luis por una u otra vía: Cicerón y Quintiliano, Séneca y Plutarco, Virgilio y Horacio.

Pero su humanismo no se reduce únicamente al clásico grecorromano. Retomando la anterior cita de Pedro Salinas, hay que apostillar, como él hace, que fray Luis asimiló vastas porciones de cultura clásica, “pero para aplicarlas siempre al servicio de una concepción católica ortodoxa del mundo y del hombre, basada capitalmente en el sistema tomista. Platón y Séneca, los Padres de la Iglesia, el Doctor Angélico, concurren, los unos desde su Antigüedad pagana, los otros desde el primitivismo cristiano, y el

último desde su ordenación medieval, en la obra de fray Luis de Granada que por esa riqueza de afluencias cobra un tono de síntesis espiritual ancho y fluido<sup>14</sup>.

Estamos, pues, ante un humanismo de origen grecorromano, pero puesto al servicio, como antes había hecho San Agustín, de su religiosidad católica, por lo que asimiló, obviamente, el humanismo cristiano, a través, sobre todo, de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres, pasando también por los grandes teólogos medievales, en especial Santo Tomás de Aquino.

Pero no queda ahí todo: fray Luis asimila, igualmente, muchos valores del humanismo renacentista, de modo especial la doctrina y el talante reformador y abierto de Erasmo<sup>15</sup>.

Aunque el erasmismo impregna toda la obra de fray Luis, donde se hace presente de un modo especial es en su *Silva locorum*, una compilación doxográfica, al estilo de los *Adagia* de Erasmo, destinada a servir de fuente de invención para el orador sagrado.

Y si bien los autores y lugares citados están mayoritariamente tomados de las Sagradas Escrituras y Padres de la Iglesia, se hallan también presentes autores clásicos como Aristóteles, Cicerón, Valerio Máximo, Ovidio y Marcial, entre otros.

Este tipo de obras tenía claros antecedentes en la Antigüedad clásica, en la que encontramos, entre otros, los ejemplos de los *Dichos memorables* de Jenofonte, el *Manual* de Epicteto de Flavio Arriano, el *Florilegio* de Stobeo o las *Flores* de Apuleyo. Todos ellos coincidían en poner a disposición del estudioso una colección de sentencias o citas de los autores más destacados de la Antigüedad que podría emplear, bien para embellecer su estilo, contribuir a dar una mayor reputación a su obra o para facilitar y enriquecer su *inventio* oratoria<sup>16</sup>.

En un principio, los **Adagios** de Erasmo eclipsaron a todas las demás colecciones de este tipo, debido, por una parte, a su extensión y utilidad y, por otra, gracias al momento tan oportuno de su aparición, coincidiendo con el lanzamiento de la imprenta. Sobre todo, con su segunda edición a principios del siglo XVI, en Venecia, se convirtió en una de las obras más conocidas y manejadas de su época.

Pero, a medida que el manejo de la obra de Erasmo se fue haciendo cada vez más difícil y restringido, debido a su inclusión en el *Índice* y a la consiguiente persecución de que comenzaron a ser objeto sus seguidores por parte de la Inquisición, el campo era propicio para la aparición de una obra similar en España, donde la sentencia y el refrán habían gozado siempre de gran popularidad.

Consciente de ello, fray Luis escribe su *Silva* para uso de los predicadores, aunando en ella el fuerte influjo erasmista con el espíritu renovador de Trento. Su obra, heredera en gran medida de la de Erasmo, estaba destinada a obtener también un gran éxito y difusión, éxito que venía avalado, además, por su profunda formación humanística y su enorme fama como orador así como por la absoluta garantía que su ortodoxia doctrinal merecía.

Nos referíamos antes al talante abierto y tolerante de fray Luis, de claro corte erasmista. Uno de los aspectos en los que esto se manifiesta es, precisamente, en su actitud abierta y receptiva frente a los autores clásicos. A la manera del *Ecclesiastes* de Erasmo, fray Luis no rehuye beber con frecuencia en las fuentes clásicas, como ya hemos visto con anterioridad. Y es que fray Luis, como hombre muy versado en las *litterae humaniores*, lejos de pensar, como hicieron algunos otros tratadistas de retóricas sagradas de su época, que las artes clásicas fueran un obstáculo para la religiosidad,

llama la atención sobre el hecho de que los Santos Padres eran a la vez ejemplo de fervor religioso y de virtuosismo oratorio.

Este espíritu abierto y tolerante de fray Luis se había forjado ya desde su infancia en el marco del pluralismo religioso de la Granada de la época y, sobre todo, en el entorno comprensivo y de gran tolerancia del arzobispo Hernando de Talavera, en el que el niño Luis de Sarria recibió sus primeras enseñanzas. Tolerancia y apertura estas de fray Luis que merecieron ser celebradas por Azorín como actitudes no muy frecuentes en el siglo XVI español<sup>17</sup>.

Otro de los valores humanísticos que impregna la obra de fray Luis y que ha sido unánimemente subrayado es su actitud extraordinariamente sensible ante las bellezas de la naturaleza<sup>18</sup>, actitud que habría que insertar en el movimiento de espiritualidad mística, de una religiosidad más afectiva, protagonizada por los franciscanos y benedictinos, que equilibraría la tradición predominantemente racionalista de la Orden de Predicadores<sup>19</sup>. Actitud que el poeta Pedro Salinas califica de “pasmó”: “Fray Luis de Granada, con ser, profesionalmente, un estudioso, un listo, supo liberarse de la misma listeza, regresar al pasmo, en algunos momentos supremos, o poéticos, de su obra literaria. Se merece puesto en esa fila de entusiasmados en la admiración, que va de Francisco, el gran santo, a Walt Whitman, el gran laico”<sup>20</sup>.

Este aspecto hace que la obra de fray Luis resulte enormemente fresca y actual: “¡Y qué moderno fue fray Luis! Cuando ecologistas y verdes, y la sociedad en su conjunto, descubrimos y apreciamos finalmente la naturaleza, ocurre que nuestro escritor, que la admiró más que cualquier otro (...), ha cantado ‘las criaturas de este mundo’, ‘la hermosura de los campos, el olor, la suavidad y el deleite de los labrados’...”<sup>21</sup>.

Pero con ser importantes todos estos aspectos del humanismo de fray Luis que acabamos de subrayar, hay que dejar clara constancia de que lo verdaderamente fundamental es que tanto la formación como la doctrina del ilustre granadino se insertan plenamente en las pautas del humanismo renacentista. Su educación debió de comenzar, como ya hemos comentado, en la *Escuela de doctrina*, fundada por el arzobispo Talavera, y continúa en la Alhambra con los hijos del Conde de Tendilla, donde recibió las enseñanzas de maestros como Juan de Vilches y Luis Pérez de Portillo, de modo estable, y de Pedro Mártir de Anglería y Fernán Núñez de Guzmán, de modo más esporádico. Posteriormente, en el convento dominico granadino de Santa Cruz la Real y en el colegio de la misma Orden de San Gregorio de Valladolid, recibiría su vasta formación en filosofía, teología y Sagradas Escrituras: en esa formación estuvieron presentes autores como Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca, Galeno, Plinio, Orígenes, San Agustín, San Basilio y Santo Tomás, entre otros; pues fray Luis, como en la Antigüedad ocurriera con hombres como Justino o Agustín, supo, como buen hombre del Renacimiento, aprovechar lo mejor de la cultura pagana como base de su formación cristiana. En definitiva, podemos decir que desde su concepción del mundo hasta la del hombre, desde su cosmología hasta su antropología, tienen idéntica base en el humanismo clásico aristotélico-tomista, iluminado por los textos sagrados de la Biblia y animado todo ello por su propia experiencia vital religioso-mística.

A la vista de estas reflexiones sobre el humanismo y clasicismo de la obra latina de fray Luis, no ha de extrañarnos el enorme prestigio y la extraordinaria difusión de la obra del granadino, en especial de su *Retórica*, leída en toda Europa y América desde su primera edición de Lisboa en 1576, hasta el punto de que podemos afirmar con Andrés Soria que “nuestro dominico se halla inscrito en la nómina de humanistas españoles conocidos fuera, junto a J.L.Vives, el Brocense, Cipriano Suárez...”<sup>22</sup> y con

Antonio Jara que “su condición europea está manifiesta -quizás como en ningún otro- a través de las numerosas ediciones y traducciones a todas las lenguas europeas, que los bibliógrafos han localizado en número de más de cuatro mil”<sup>23</sup>.

Y me van a permitir que finalice con las mismas palabras con que cerraba hace unos años una exposición sobre la producción latina del Renacimiento granadino: “Fray Luis brilla con luz propia, tanto por la entidad de su producción latina, como por la proyección internacional de su obra. Y si bien es verdad que su vocación religiosa truncó de alguna manera una dedicación exclusiva al cultivo de un humanismo de más rica variedad y no orientado prácticamente en exclusiva hacia lo religioso, a pesar de todo hay que afirmar con rotundidad que Luis de Granada es el mayor y más universal escritor latino de la Granada renacentista, perfecto arquetipo de intelectual comprometido con la difícil búsqueda de una síntesis entre su formación humanística y teológica<sup>24</sup>, lo que le valió la incomprensión y la intolerancia<sup>25</sup>, siendo víctima de la indefensión ante el terrible tribunal de la Inquisición, que secuestró durante cierto tiempo una obra llena de rigor y de solidez intelectual. Y es que el supremo legado de estos grandes humanistas consistió, precisamente, en esa magistral lección de dignidad e independencia, el mejor legado, tal vez, que nos dejó asimismo el humanismo clásico”<sup>26</sup>.

## NOTAS

1. Recordemos, por ejemplo, a M.Menéndez Pelayo, R.Menéndez Pidal, A.Ganivet, Azorín o P.Laín Entralgo, entre otros.
2. Cf. A. GALLEGO MORELL, “Actitudes de los escritores del 98 y del 27 ante el padre Granada” en *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, Granada 1993, II,463, donde podemos leer lo siguiente: “No sería enteramente exacto afirmar que fray Luis de Granada sea actualmente uno de los autores clásicos olvidados de nuestro Primer Siglo de Oro, pero sí que circula por nuestras letras menos frecuentemente de lo que debiera, tanto por su significación como por sus méritos literarios”.
3. NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova*, Madrid 1783, II,38.
4. F. GARCÍA LORCA, *Granada (Paraíso cerrado para muchos)*, cit. por A. Gallego Morell en *loc. cit.* II,474.
5. J.MÉNDEZ ASENSIO, *Evocación de fray Luis de Granada en Tres estudios sobre fray Luis*, Granada 1989, p.67.
6. *The ciceronian style in Fray Luis de Granada*, Nueva York 1927, esp. págs. 36-40.
7. *Obras completas*, Santander 1952, p.193.
8. Cf.L.BUSQUETS, *Aproximación prosódica al estilo de fray Luis de Granada en Documentos Anthropos 4* (1992) págs. 115 y sigs.
9. A. HUERGA, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid 1987, págs. 31-32.
10. J.F.ALCINA, *Un epigrama dedicatorio neolatino de fray Luis de Granada en Documentos Anthropos 4* (1992), págs. 86-87.
11. *La clasicidad de fray Luis de Granada. (Apuntaciones)* en *Documentos Anthropos 4* (1992) p.14.

12. El propio fray Luis nos lo recuerda al comienzo de su Retórica: "per oratoriae artis praecepta, quae adolescens attigeram, oculos circumducens".
13. Cf. Pedro SALINAS, *Fray Luis de Granada, Maravilla del mundo*, Conjunto de textos granadinos seleccionado y prologado por Salinas, México, 1940, p.10. Ahora en reed. por A. Gallego Morell Granada, 1988.
14. Cf. Pedro SALINAS, *op. cit. ibid.*
15. Cf. M.BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. de A. ALATORRE, México 1966<sup>2</sup> y *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona 1977; Dámaso ALONSO, *Sobre Erasmus y Fray Luis de Granada*, en *De los siglos oscuros al de Oro*, Madrid 1964<sup>2</sup>, págs. 218-225; J. L. ABELLÁN, *Fray Luis de Granada en El erasmismo español*, Madrid 1982; y V. LEÓN NAVARRO, *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia (siglo XVIII)*, Alicante 1986.
16. Cf. S. LÓPEZ PAZA, *Circunstancias y contexto de la Retórica Eclesiástica y la Silva de lugares comunes de fray Luis de Granada en Documentos Anthropos 4 (1992) págs. 104 y sigs.*
17. Cf. H. PIÑERA, *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, Nueva York 1970, págs. 7-8 y AZORÍN, *Los dos Ulises y otros ensayos*, Madrid 1961, págs. 9-10.
18. Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *El mundo visible en la obra de fray Luis de Granada*, en *Revista de Ideas Estéticas*, (1946), págs. 149-180 y E. OROZCO DÍAZ, *Fray Luis de Granada y la visión realista y próxima de la naturaleza*, en *Manierismo y Barroco*, Salamanca 1970, págs. 105 y sigs.
19. Cf. C. CUEVAS, *La mística dominicana. Fray Luis de Granada*, en *Ascética y Mística*, Madrid 1973, págs 22 y sigs.; A. CILVETI, *Introducción a la mística española*, Madrid 1974, esp. págs. 185 y sigs. y A. RICO SECO, *Doctrina y mística de Fray Luis de Granada*, en *Salmaticensis XXIV (1977) págs. 129-145.*
20. Cf. FRAY LUIS DE GRANADA, *Maravilla del mundo*, ya cit. p.28.
21. J.TORRES VELA, *Fray Luis, andaluz y europeo*, en *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, ya cit. II, 448.
22. Cf., *La clasicidad de fray Luis*, ya cit. p. 12.
23. *Cinco aspectos seculares de la actualidad de fray Luis de Granada*, en *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, ya cit. I, 18.
24. Cf. H. PIÑERA, *op. cit.* págs. 7-8.
25. Cf. H. PIÑERA, *op. cit.*
26. Cf. *El humanismo clásico en la Granada del primer Renacimiento en El Reino de Granada y el Nuevo Mundo = Actas del V Congreso Internacional de Historia de América*, celebrado en Granada en mayo de 1992, Granada 1994, II, 11-27.



**FIGURAS RETORICAS EN CIPRIANO DE LA HUERGA  
Y ELTRACTATUS DE FIGURIS RHETORICIS ATRIBUIDO  
A B. ARIAS MONTANO**

**CRESCENCIO MIGUÉLEZ BAÑOS,**  
*Instituto Legio VII, León.*

*Et iuuet imprimis sensus specieque loquendi  
alliciat, gratis commendans omnia verbis.*  
(Rhetoricorum III, 665-666).

Y agrade ante todo y halague a los sentidos con el ornato  
de la palabra, confiando todo a gratos vocablos.

*Habent enim et litterae sanctae sublime quoddam  
genus eloquentiae non iuvenile, sed senile, id  
quod divus Aurelius Augustinus docuit.*  
(Cypr. Huergr., *In psalmum 130.*, Vol. IV, p. 170).

El amplio fenómeno del Humanismo encarna un modo de interiorización, un deseo de ir hacia lo íntimo del hombre para descubrir su condición de dignidad y a la vez de pequeñez. El estudio del hombre ha sido una constante en la historia de la humanidad, pero con más insistencia en unos momentos que en otros. Y así destacan sobre otras épocas, Grecia, Roma, Bizancio y la Europa renacentista. Puede hablarse, por tanto, de un humanismo permanente con manifestaciones más o menos pronunciadas. El Humanismo del Renacimiento enraizado en la antigüedad clásica, reinterpreta el pensamiento griego latinizado por Roma y luego transmitido por Bizancio a Europa.

El estudio de los textos clásicos y su reinterpretación despertaron gran interés por el arte de la Retórica. Es la segunda sofística la que recoge la tradición clásica del arte de la retórica plasmada en la colección de ejercicios preparatorios conocida con el nombre de *Progymnasmata*. En la *Retórica a Alejandro* (9, 4) aparece el verbo προγυμνάσο progymnaso que utilizará más tarde Ateneo de Náucratis en su obra *Banquete de los sofistas*.

Los teóricos del arte de la retórica, principales escritores de estos ejercicios escolares, fueron Elio Teón de Alejandría (I/II d. C.), Hermógenes de Tarso (II d. C.) y ya en el IV Aftonio de Antioquía, quien escribió unos *Progymnasmata* (en latín "primae exercitationes") a manera de introducción muy útil para una comprensión más rápida de la Retórica de Hermógenes. No obstante, el libro de texto preferido no fueron los *Progymnasmata* de Aftonio, sino el tratado *Sobre las formas de estilo* de Hermógenes

de Tarso, que forman cuerpo con otros cuatro atribuidos a él, aunque la crítica actual solamente le da la autoría del *Peri eidon* y *Peri staseon*.

Los comentarios de los neoplatónicos Sópater (V d. C.) *Ad Hermogenis status* (*Sobre los estados de las causas*) y Siriano (V d. C.) *In Hermogenem commentaria* (*Sobre las formas de estilo*), dejan clara constancia de la influencia hermogeniana en la Retórica.

Estos comentarios intentan ya hermanar filosofía y cristianismo. En nuestros humanistas, siguiendo la tradición patrística, aparece también esta tendencia a las fuentes clásicas para exponer y formular verdades cristianas. La aplicación de la retórica clásica a la exégesis bíblica fue tarea no sólo de la Iglesia, especialmente los Padres, sino también de la filosofía neoplatónica. El erudito bizantino Miguel Pselo, “descubridor” del neoplatonismo en el siglo XV, trata de hermanar una vez más la retórica pagana y la cristiana.

En el Renacimiento toma el relevo de esta tradición retórica y exegética Jorge de Trebisonda que publica en Venecia sus *Rhetoricorum libri V* en 1.430. Combina Trebisonda preceptos del *Ars rhetorica* de Dionisio de Halicarnaso (I d. C.) y de Hermágoras de Temnos (II d. C.) con una exuberante lista de ejemplos ciceronianos. La primera edición en España de la retórica de Jorge de Trebisonda es la del ilustre humanista Hernando Alonso de Herrera con este sugestivo título: *Opus absolutissimum rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herrariensis*.

Esta Retórica fue impresa en Alcalá por Arnaldo Guillén en el año 1.511, y a manera de presentación inserta Alonso de Herrera una carta dirigida al cardenal Cisneros solicitando la creación de la Facultad de Retórica. Fundamenta su petición con diversas argumentaciones, pero el hecho de que el bizantino fuera profesor de varios humanistas españoles, como el cronista Alonso de Palencia y Francisco Ortiz, pudo tener su peso para que la Academia complutense adoptara como texto o manual básico la Retórica de Trebisonda<sup>1</sup>. Alonso de Herrera la recomienda para esta nueva disciplina a impartir en la Universidad de Alcalá, como óptimo epítome de toda la retórica clásica en estos términos: *Noster autem Trapezuntius inter Quintiliani fastidiendam prolixitatem et Ciceronis concisam brevitatem medius incedit*. Tampoco falta su diatriba denunciando la barbarie hispana, haciendo maestros a quienes no han sido ni dignos discípulos, y así dice: *Mores autem saeculi nostri usque adeo perditum sunt ut prius efficiamur magistri quam simus digni discipuli*<sup>2</sup>.

Como prueba fehaciente del fruto obtenido de estos estudios es la fecunda proliferación de publicaciones retóricas que siguieron casi inmediatamente a la creación de la Cátedra. Más de una treintena a lo largo del siglo XVI enumera José Rico Verdú<sup>3</sup>. El *Artis rhetoricae* de Nebrija en 1.529, *De ratione dicendi* de Vives en 1.536, la *Rhetorica en lengua castellana* de Miguel Salinas en 1.541.

Ya en la segunda mitad del siglo XVI, por citar algunas, el tratado retórico de Francisco Sánchez de las Brozas, *De arte dicendi* en el año 1.556. Los siete libros *De oratione libri VII* del mallorquín Antonio Lulio. Los siete libros por las siete formas de estilo, número reducido por Trebisonda, de las 20 formas de Hermógenes de Tarso<sup>4</sup>. Alfonso García Matamoros en su tratado *De tribus dicendi generibus*, en 1.570, intentará de nuevo reducir las siete formas de estilo a tres, a saber, estilo sencillo, estilo medio y estilo elevado.

Todo esto es el fruto recogido por nuestros humanistas que en Italia habían comenzado a cultivar los sabios bizantinos Manuel Crisólaras, a finales del siglo XIV, Jorge



de Trebisonda, hacia 1.420, y una década más tarde, Teodoro de Gaza<sup>5</sup>. A este movimiento humanista pronto se une un sentimiento religioso con aires de renovación espiritual (piénsese en Erasmo de Rotterdam) que arrastra a una mayoría de humanistas a la búsqueda de autenticidad interior. El estudio del texto bíblico, especialmente en su lengua original, abre nuevos horizontes a la Retórica. La Biblia como obra literaria utiliza todos los procedimientos retóricos y en temas tan humanistas, como la dignidad y miseria del hombre, la fugacidad, el tedio y la caducidad de la vida, convergen los textos bíblicos con la misma literatura greco-latina.

La Biblia y la Retórica singularizan a nuestros humanistas, y en, Cipriano de la Huerga eminente escriturista y maestro en el arte del lenguaje, centraremos estas elucidaciones con referencia a las figuras retóricas de mayor incidencia en parangón con las del *TRACTATUS*.

El *Tractatus de figuris rhetoricis* es un compendio de las figuras retóricas más utilizadas en la Sagrada Escritura, con ejemplos sacados del texto bíblico, siguiendo la tradición medieval, destinado a los predicadores postridentinos. Su objetivo consiste en denominar las figuras retóricas, con una relación bastante completa y ejemplificarlas con textos bíblicos y clásicos.

El texto original latino se halla en dos manuscritos de la Real Biblioteca de El Escorial con estas signaturas: g. IV 39 y H. I 9. Fue publicado el texto latino provisto de un estudio introductorio, por Octavio Uña Juárez en la Revista de los PP. Agustinos LA CIUDAD DE DIOS, vol. CXCVII, núm. 2-3 (1984), pp. 503-553, con este título: *Benito Arias Montano: Edición del Tractatus de figuris rhetoricis*, dando por segura su autoría al eminente escriturista de Fregenal de la Sierra.

Ya en prensa el presente artículo ha aparecido una nueva edición y estudio del *Tractatus*, texto latino y traducción española, editado por L. Gómez Canseco y M. A. Márquez Guerrero con el título B. ARIAS MONTANO: *Tractatus de figuris rhetoricis cum exemplis es sacra scriptura petitis*. Madrid-Huelva. Ediciones Clásicas. Publicaciones Universidad de Huelva, 1995, 169 pp.

Los autores siguiendo la opinión de Octavio Uña Juárez también atribuyen sin el menor escrúpulo a Arias Montano dicho *Tractatus*. Un estudio más detenido de los dos manuscritos y el libro tercero de *Rhetoricorum* de Arias Montano me ha creado serias dudas para atribuirle la autoría de este.

En la primera redacción del presente artículo (I Congreso Nacional de Humanistas Españoles, celebrado en Cóbreces, septiembre de 1994) figuraba con el título: *Figuras retóricas en Cipriano de la Huerga y el Abigail de Benito Arias Montano*, en cuya comunicación expuse que este *Tractatus*, nada tiene que ver con el *Abigail* de Arias Montano, obra hoy perdida.

En la carta del propio Arias Montano, con fecha 3 de agosto de 1.597, a Juan Moreto, en la que éste se lamentaba por haber perdido el título de su Retórica, se lo manda de nuevo, y reza así: *ABIGAIL sive De ratione dicendi ex sacrorum eloquiorum observatione Benito Aria Montano descriptore ad communem studiosorum omnium utilitatem*.

\* ABIGAIL, cf. 1 Sam 25; 27, 3; 30, 5; 2 Sam 2, 2; 3, 3.

Un estudio más detenido de los manuscritos y el libro tercero de *Rhetoricorum* de Arias Montano me ha creado serias dudas para atribuirle la autoría de este *Tractatus*.

## AOSIOPESIS - RETICENCIA

Esta figura de dicción ya es anotada por Demetrio<sup>6</sup>: *La concisión, dice, en algunos casos, y sobre todo la reticencia (aposiópesis) producen elevación. Algunas cosas parecen mucho mayores cuando no se dicen, sino más bien se insinúan, pero otras veces el resultado es la trivialidad. La figura aposiópesis hará más vigorosa la expresión.*

Y Longino: *Un pensamiento desnudo y sin voz, por sí solo, a causa de la grandeza de contenido, causa admiración*<sup>7</sup>.

Y Hermógenes de Tarso<sup>8</sup>: *La reticencia es propia de un estilo espontáneo y verdaderamente como salido del alma. Ejemplos: "sino que para mí..., pero no quiero decir nada de mal agüero al comienzo del discurso"*<sup>9</sup>. Y el mismo Demóstenes: *Pero no es acerca de eso; mas omitiré lo que se me ha ocurrido decir*<sup>10</sup>.

Quintiliano<sup>11</sup>: *quam idem Cicero reticentiam, Celsus obtinentiam, nonnulli interruptionem appellant, et ipsa ostendit adfectus, vel irae, ut "quos ego... sed motos praestat componere fluctus"* (Aen. 1, 135).

Se cuida Quintiliano de diferenciarla de otras semejantes que se basan en la omisión de palabras, "in quibus verba decenter pudoris causa gratia substrahuntur" y recurre a Virgilio:

*Novimus et qui te... transversa tuentibus hircis,  
et quo, sed faciles Nymphae risere, sacello* (Ecl. 3, 8-9).

En la aposiopesi el vocablo omitido se sobreentiende fácilmente, en las demás *quid taceat incertum est aut certe longiore sermone explicandum, hic unum verbum et manifestum quidem desideratum* (9, 3, 60), si bien este vocablo omitido encierra muchos sentimientos o pensamientos que resultan inexplicables.

La *Rhetorica ad Herennium* la denomina praecisio<sup>12</sup> y la define así: *Cum, dictis quibusdam, reliquum, quod coeptum est dici, relinquitur incoatum iudicium*. Y aporta ejemplos con claros ecos de Demóstenes<sup>13</sup>. Hablando de las figuras que dan más énfasis enumera, entre otras, la reticencia. Así dice: *Si, cum incipimus aliquid dicere, deinde praecidamus, et ex eo, quod iam diximus, satis relinquitur suspitionis*<sup>14</sup>.

Cipriano de la Huerca, *Commentaria in Iob*<sup>15</sup> al comentar las palabras *Nisi in faciem benedixerit tibi, dice: Reticentia est frequens apud rhetores tropus. A Cicerone dicitur obtinentia; eam Celsus et plerique alii, interruptionem dixere. Et est plurium dictionum subauditio, indignantis et ira commotis maxime apta. Ut apud Terentium (Andr. 164): Quem ego ... si sensero..., supple, acerrime pugnem, si sensero fallacem. Et Virgilius: Quos ego ... sed motos praestat componere fluctus.*

Según Arias Montano, la reticencia consiste en callar algo, cuyo sentido no es muy difícil sobreentender. Hermógenes, Quintiliano y el Hurgensis añaden el sentimiento, la ira o la indignación del que habla:

*Cum magis affectu atque tono vocisque tenore  
quam verbis quisquam sese exprimit aut properando  
dimittit reticetque aliquid, cuius mihi sensus  
difficilis nimium non sit, reticentia verbi  
dicta olim pars haec multum cognata priori.*<sup>16</sup>

(Cuando alguien se expresa más por el sentimiento y el acento y tono de la voz que por las palabras, o apresurándose, pasa por alto y calla algo, cuyo sentido no es demasiado difícil para mí, se llama reticencia de palabra desde antiguo, figura muy afín a la anterior).

En el *TRACTATUS* (s. v. Reticentia): *Quarta est aposiopesis, latine reticentia, quam alii interruptionem vocant, et fit cum affectu loquentis interrumpitur oratio, et verbum orationi necessarium reticetur. Ut Lucas: Si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi, nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis.* (Luc 19, 42)

Virgilius: *Quos ego ... sed motos praestat componere fluctus* (Aen. 1, 135)

Terentius: *Ego illam, quae illum..., quae me..., quae non...!* (Eun. 65).

La idea central de esta figura es no decir todo, sino callar algo *pudoris causa subtrahitur*, como dice Quintiliano, y dejar algo para que sea sobreentendido.

La reticencia, pues, consiste en detenerse en medio de la frase, dando a entender lo que uno se calla. Es una figura de dicción muy apta para el discurso epidíctico, como censura o elogio.

Pero aún manifiesta más sus dotes retóricas el Maestro Cipriano en el comentario a estas palabras *dilectus meus mihi et ego illi* (Cant 2, 16). ¿Qué quiere decir realmente mi amado para mí y yo para él? *Is loquendi tropus et figura aposiopesis appellatur graece, latine vero reticentia. Quae quidem, quamvis a reticendo dicatur quod multa prementur silentio, sed bene intelligentibus multo maiora explicat figura ista quam si innumeris verbis rem prosequeremur*<sup>17</sup>. El silencio dice más que la palabra. No hay palabras para expresar lo que piensa y siente la esposa por el esposo. Esta característica silenciosa de la reticencia o la insinuación, pero sin decirlo todo, que ya fue apuntada por Demetrio y Longino la reitera más expresamente Cipriano de la Huerca.

## AUXESIS-AMPLIFICATIO

Bajo esta denominación quedan comprendidos los diversos procedimientos retóricos que pueden desarrollar una idea, como son todas las variantes de **aúxesis**: acumulación (**congeries**), exageración (**deínosis**), sinatrismo-frequentatio (**indignatio**).

La *aúxesis* es un recurso común a los tres géneros de retórica, pero sobre todo al epidíctico, pues tiene éste en gran consideración los hechos, acciones o actos sobre los que hay unanimidad, de modo que sólo resta rodearlos de grandiosidad y belleza, con jactancia u orgullo<sup>18</sup>. Se consigue *aúxesis* con otras variantes o fenómenos de amplificación, como son las gradaciones por división y composición pues las cosas se muestran mayores cuando se las descompone en partes; lo mismo que el análisis, pues la síntesis manifiesta superioridad y da la impresión de ser principio y causa de grandes cosas<sup>19</sup>. También al asíndeton, la repetición y al polisíndeton les considera Aristóteles procedimientos de *aúxesis*, o de amplificación *porque la conjunción hace de muchas cosas una sola, de modo que, si se prescinde de ella, es evidente que resultará lo contrario: una sola cosa será muchas. Hay aquí, por lo tanto, una amplificación: "vine, le hablé, le supliqué -parecen muchas cosas-, despreció cuanto le dije"*<sup>20</sup>.

La amplificación o *aúxesis* como recurso muy apropiado al género epidíctico ya es anotado por Aristóteles, cuya doctrina mantienen Teón, Hermógenes y Aftonio<sup>21</sup>, aun-

que éste solamente lo refiere a la censura o vituperio de los vicios, no a la loa o elogio de las buenas cualidades o virtudes.

Longino(?)<sup>22</sup>, no satisfecho con la definición que los profesores de Retórica han dado de la *aúxesis* como un lenguaje que añade grandeza al tema tratado dice: *la ampliación es, para definirla de un modo general, la acumulación de todos los detalles y tópicos inherentes a la situación, alargando el argumento por la insistencia.*

## Congeries

La definición de Longino se acerca mucho a esta variante de la *aúxesis*, llamada *congeries*, acumulación o amontonamiento, que el Diccionario de la Real Academia define así: *Congerie (o congeries) es la acumulación de palabras o frases cuyos significados guardan entre sí cierta relación de sinonimia.*

Quintiliano señala los procedimientos por cualquiera de los cuales se obtienen ampliaciones (*aúxesis*): *Quattuor tamen maxime video constare amplificationem: incremento, comparatione, ratiocinatione, congerie*<sup>23</sup>. Todos ellos están dentro de lo que Aristóteles llama *gradationes*<sup>24</sup>. *Potest* -dice Quintiliano- *adscribi amplificationi congeries quoque verborum ac sententiarum idem significantium. Nam etiam si non per gradus ascendant, tamen velut acervo quodam adlevantur.* Y añade poco después la diferencia que tiene con sinatrismos en estos términos: *Simile est hoc figurae quam sinatrismos vocant, sed illic plurium rerum est congeries, hic unius multiplicatio. Haec etiam crescere solet verbis omnibus altius atque altius insurgentibus.* Incluso considera a la hipérbole como una especie de ampliación, aunque no como figura, sino como tropo<sup>25</sup>.

Cipriano de la Huerga, al comenzar el comentario del versículo trece del Salmo 38, *Exaudi orationem meam, Domine, et deprecationem meam. Auribus percipe lacrimas meas*, dice: *Haec multarum dictionum coarceatio, quae a Fabio Quintiliano congeries appellatur, oratio scilicet, deprecatio, lacrimae, plena est commiserationis*<sup>26</sup>. Reitera esta misma idea al comentar el segundo versículo del Salmo 130: *Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae*, pues en esta insistente reiteración estriba toda su esperanza el pecador. *Habent enim* -dice el Huergensis- *hae sententiae crebrius repetitae significationem ardentioris affectus. Atque hoc genere schematis, quam Fabius Quintilianus congeriem vocat, interni doloris magnitudinem testatur*<sup>27</sup>. Y en claro paralelismo, al comentar el verbo *clamavi* del Salmo 130 *De profundis clamavi ad te, Domine*, dice de la *aúxesis*: *Singula paene verba affectibus ardentibus habentque miras auxeses*<sup>28</sup>. Todas estas definiciones son eco de la que ofrece la *Rhetorica ad Herennium*: *Amplificatio est res, quae per locum communem instigationis auditorum causa sumitur. Y se utiliza frecuentemente en las conclusiones, quae apud Graecos epilogi nominantur, et tripartitae sunt. Nam constant ex enumeratione, amplificatione et commiseratione*<sup>29</sup>. La ampliación, es un recurso retórico muy frecuente para mover a los jueces, para conmover a la misericordia, tal como la usa Cipriano de la Huerga.

## Dinosis

Otra variante de la *aúxesis*, y dentro de la ampliación, es la *exaggeratio*, *deinosis graece*, sobrecogimiento/exageración. Con este procedimiento el orador pretende despertar sentimientos favorables de piedad, de conmiseración, por la fuerza persuasiva

que tiene esta amplificación retórica, y aparece sobre todo en los momentos más vehementes del discurso, pletóricos de ardientes afectos<sup>30</sup>. Es muy propio del epílogo y del estilo patético<sup>31</sup>.

El propio Quintiliano además de los cuatro procedimientos (incremento, comparación, raciocinación [sujeción/aporía] y congeries), por los que se obtiene la amplificación, señala dínosis y sinatrismo como figuras muy afines o semejantes a la amplificación o aúxesis<sup>32</sup>. La dínosis hace un discurso agresivo, muy propio del epílogo, donde aparece el enojo, la ira o una vehemente acritud. Es como un ataque impulsivo, una áspera censura contra la persona o contra sus actos vituperables, una invectiva. Dice Quintiliano : *Haec est illa, quae dinosis vocatur, rebus indignis, asperis, invidiosis addens vim oratio, qua virtute praeter plurimum Demosthenes valuit*<sup>33</sup>.

Cicerón denomina a esta figura con el nombre de *indignatio* emparentándola con los términos griegos *catatréjein*, *catadromé* y *cataphoricós*<sup>34</sup>. La Retórica *ad Her.* señala la amplificación como procedimiento retórico para inducir el ánimo del oyente a la indignación y a la misericordia, es decir, por una parte exhorta, y entonces induce a la ira, por otra se indigna, se lamenta y censura, y es cuando mueve y conmueve a la misericordia. *Amplificatio divitur in cohortationem et conquestionem. Cohortatio est oratio, quae aliquod peccatum amplificans auditorem ad iracundiam adducit. Conquestio est oratio, quae incommodorum amplificatione animum auditoris ad misericordiam perducit*<sup>35</sup>.

Cicerón también divide la *peroratio* en tres apartados: *enumeratio*, *indignatio* et *conquestio*<sup>36</sup>. Esta división tripartita aparece en Jorge de Trebisonda: *Peroratio est artificiosus terminus orationis; perorationis, quam nos epilogum dicimus, tres partes sunt: Enumeratio, indignatio, conquestio*.

Sobre la amplificación: *Amplificatio est oratio quae aut in iracundiam inducit, aut ad misericordiam flectit animum auditoris. Amplificatio conclusioni quidem aptissima est, sed aliis etiam partibus plerumque commiscetur. Ea in cohortationem et conquestionem dividitur. Cohortatio est oratio, quae aliquod peccatum amplificans auditorem ad iracundiam incitat. Conquestio es oratio quae incommodorum amplificatione animum auditoris ad misericordiam flectit*<sup>37</sup>. Es tanta la analogía entre el texto ciceroniano y el de Jorge de Trebisonda que parecen más bien de un mismo autor.

Cipriano de la Huerga al comentar las palabras *fabricatores mendacii*, con las que Job no sólo reprende a sus amigos, sino que hasta se encoleriza, se indigna, se enoja contra ellos, para doblegar su ánimo a la misericordia, hace esta sutil observación: *Habet enim verbum "fabricandi" dinosim quandam et appellatio "fabricatorum"*. Y al final del capítulo, *observasti omnes semitas meas et vestigia pedum meorum considerasti*, añade: *Haec eiusdem sententiae geminatio dinosim habet, perinde ac si dicas, nimium diligenter et scrupulose, nimis ansie totam vitae meae rationem excussisti, ita ut nullum per totam aetatem vestigium pedis impresserim, cuius non habeas rationem*<sup>38</sup>.

Arias Montano presenta la *congeries* como la figura principal de las cuantitativas, es decir, con las que el pensamiento se acrecienta o disminuye, resaltando los puntos de mayor importancia o atenuando los más conflictivos del discurso. El ejemplo del *Rhetoricorum* es una diatriba contra Lutero<sup>39</sup>.

En el TRACTATUS aparecen los términos *aúxesis*, *latine amplificatio*, *congeries*, si bien ésta es variante de aquélla. La primera, *amplificatio*, se produce como por grados, de menor a mayor, y viene a ser como una afirmación más solemne para ganarse los ánimos hablando con sinceridad. La *congeries*, en cambio, no se produce por grados,

sino por acumulación de palabras y pensamientos, como si se formase por cierto amontonamiento.

Así la define el autor del TRACTATUS:

*Tertia est auxesis, latine amplificatio, quae tam in verbis, quam in sententiis duplici genere fit. Primo a minoribus ad maiora progressu verbis omnibus altius atque altius insurgentibus. Vel, ut Cicero, est huiusmodi figura quaedam gravior affirmatio, quae motu animorum conciliet in dicendo fidem. Tu Paulus, Rom. 8, 35: Quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, etc. usque ad Domini nostro.*

*Alterum genus est cum non per gradus, sed per verborum ac sententiarum congeriem, quasi acervo quodam allevatio fit. Ut illud Mathaei 24, 36 et Marci 13, 32: De die autem illo et hora nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius hominis.*

*Ascensio est ab angelis ad Christum. Huic opposita est minutio, cuius tot sunt gradus minuendi, quot auxesis simplificandi cum contrariorum eadem sit ratio.*

Ambas figuras mantienen mucho de común con la doctrina tradicional antes expuesta, pero mucha mayor semejanza con Cipriano de la Huerga, incluso en los vocablos utilizados para sus respectivas definiciones.

Arias Montano no habla de la *dínosis*, estrictamente con este término, sin embargo en el TRACTATUS se hace mención expresa de la *frequentatio*, graece *sinatrismos*, que teniendo ante la vista la definición de *dínosis* que nos ofrecen Arsitóteles, Cicerón, Quintiliano, la *Retórica ad Herenium*, y ya en el Renacimiento recogida por Jorge de Trebisonda, resulta fácil concluir que hablan de la misma figura literaria.

El TRACTATUS define así la *frequentatio*:

*Fit cum res in tota causa dispersae coguntur in unum locum, quo gravior aut acrior aut crimosior oratio sit, in quo differt a synonymia, quae in unius verbi multiplicatione consistit. Deservit autem haec figura ad perorandum. Ut Isaia 3, 18: In illa die aufert Dominus ornamentum calceamentorum, lunulas, torques, monilia, armillas, mitras, discriminalia, periscelides, murenulas, olfactoriora, innaures et annulos.*

Desde la retórica clásica los tratadistas siempre han recomendado el uso de la amplificación, con sus variantes; en todo el discurso, pero especialmente en el epílogo. Parece concluyente, pues, que *dínosis* seu *indignatio* de los clásicos es la *frequentatio* en griego *sinatrismos*, del TRACTATUS.

Es tan reiterativo Cipriano de la Huerga en la utilización de la *amplificatio*, en su variante *dínosis* seu *indignatio* que su discípulo García Matamoros en busca de una justificación válida recurre a la autoridad de Cicerón en estos términos: *Quae cum se in copia magis quam brevitate ostendit, hoc evenit interdum, ut dum prae nimia fertilitate luxurianti ingenio habenas laxet, immodicus et redundans quibusdam videatur. Quotidianas vero Scripturae divinae praelectiones supra modum auget et amplificat, insertis subinde locis communibus; ... Mitto quod adfectus et colores et illa ipsa in qua, auctore Cicerone, exultat oratoris laus, amplificatio, et figi altius auditorum animis, quae dicuntur, et diutius retineri, cum obiectent, occulta quadam vi ac potestate effi-*

*ciant. Itaque virtus, non vitium est, res, quas tractes, plenius et uberius amplificare, quoniam et rerum copia verborum copiam gignit*<sup>40</sup>.

## METALEPSIS

Es un préstamo griego, cuya traducción fiel no se ha encontrado ni en la lengua latina. Quintiliano la traduce por *transumptio, quae ex alio in alium velut viam praestat*<sup>41</sup>, que nos deja sin aclarar en qué consiste este cambio; queda oscuro el punto de referencia o la relación en la que se basa el traslado de significado que supone toda clase de tropo.

Generalmente se admite que la metáfora se basa en la relación de semejanza entre dos términos, *ex alio et in alium* de la definición quintiliana, a saber, entre lo designado y el nombre elegido. La sinécdoque está basada en una relación de comprensibilidad, es decir, en la elección de un vocablo más comprensivo en lugar de otro menos comprensivo. La metonimia, en cambio, se basa en una relación externa, como causalidad, espacio, tiempo, o en alguna otra.

Aristóteles en su Retórica, cuando reflexiona sobre las diversas gradaciones, de magnitud, de principio y causa, de antecedente y consecuente dice de ésta: *Ocurre lo mismo cuando una cosa se sigue de otra, pero no ésta de aquélla, puesto que el uso del consecuente está contenido en el otro término*<sup>42</sup>. En esta definición aristotélica la relación es de comprensibilidad, porque el consecuente está contenido en el antecedente. *En el hecho de tener salud -sigue Aristóteles- está contenido el vivir, pero no al revés*. Está dentro de la relación de comprensibilidad, de espacio, tiempo, antecedente-consecuente.

Cipriano de la Huerga cuando comente el versículo del libro de Job *Quid te elevat cor tuum, et quasi magna cogitans, attonitos habes oculos dice: Itaque more Scripturarum attonitos habere oculos idem significat, quod supercilium Romanis, et elati oculi, fastus, elatio. Committitur autem figura, quae vocatur metalepsis, hoc est, transumptio ab ipsa corporis constitutione ad habitum*<sup>43</sup>.

Miguel de Salinas la define así: *quando el vocablo significa algo mas que suele por las cosas que detras del quedan, y vienen de grado en grado*. Está próxima a la de Aristóteles, pues se trata de un vocablo más comprensivo que otro, relación de causalidad, de antecedente y consecuente, de un extremo dentro de una proporción, de una parte de un todo.

Son aspectos que tocan a la sinécdoque y a la metonimia, pues la metalepsis es un tropo en el que sólo se expresa un término, un extremo que cambia el sentido de toda la frase. En el texto del Hurgensis se toma el aspecto corporal por la disposición moral, lo exterior por lo interior. Y así *attonitos habere oculos* incluye orgullo, soberbia, arrogancia.

## HIPOTIPOSIS-DESCRIPCION

Son muchos los términos utilizados por los retóricos para denominar esta figura. La Segunda Sofística, renovadora de la antigua retórica en un ambiente más académico, y más concretamente los autores de *Progymnasmata* son los creadores de esta diversidad

nominal, aunque sobre la misma realidad retórica. Así Teón habla unas veces de *diatíposis*, latine *evidentia*, como una descripción vívida y detallada; otras, de *ékfrasis*, definida en estos términos: *Es una composición que expone en detalle y presenta ante los ojos de manera manifiesta el objeto mostrado*<sup>44</sup>. La *diatíposis* describe, presenta el objeto para ser contemplado, la *ékfrasis* además da vida a la representación, hace no sólo que se pueda contemplar, sino que se pueda vivir lo presentado<sup>45</sup>.

La definición de *ékfrasis* dada por Teón coincide con la de Hermógenes de Tarso: *Una descripción es una composición que expone en detalle de una manera manifiesta, según afirman, y que presenta ante los ojos el objeto mostrado*<sup>46</sup>.

Total semejanza presenta la definición de Aftonio, que dice: *Una descripción es una composición que expone en detalle y presenta ante los ojos de manera manifiesta el objeto mostrado*<sup>47</sup>.

Asimismo Longino, *Sobre lo sublime*, hace referencia a la *diatíposis* en estos términos: *En las descripciones -él dice *diagrafai* - no hay nada tan significativo como la acumulación de tropos sucesivos. Recomienda el uso de esta figura especialmente en los pasajes descriptivos para mayor claridad*<sup>48</sup>.

Cicerón la contempla bajo la denominación de *subiectio*; Celso, empero, con el de *evidentia*, término equivalente -según Lausberg- a *enárgeia* vel *hipotyposis*. Dice nuestro ilustre Quintiliano: *illa vero, ut ait Cicero, sub oculis subiectio tum fieri solet, cum res non gesta indicatur, sed ut sit gesta ostenditur, nec universa sed per partis: quem locum proximo libro subiecinus evidentiae. Et Celsus hoc nomen isti figurae dedit, ab aliis hipotyposis dicitur, proposita quaedam forma rerum ita expressa verbis ut cerni potius videantur quam audiri*<sup>49</sup>.

El mismo Quintiliano vuelve a insistir un poco más adelante en la diferencia entre hipotyposis (*ékfrasis*) de la *diatíposis* o simple descripción cuando dice: *Habet haec figura manifestius aliquid: non enim narrari res, sed agi videtur*<sup>50</sup>. El auditorio no parece que lo oye, sino que lo realiza.

La Retórica *ad Her.* la denomina *demonstratio* y reza así su definición: *Demonstratio est, cum ita verbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse videatur*<sup>51</sup>.

Para una breve exposición de la verdadera naturaleza de las cosas y los hechos prefiere Arias Montano esta figura retórica a todas las demás. Esta es su presentación poética:

*Luce nitens multa sequitur descriptio seque  
postulat imprimis eferri, multa datura  
lumina dicendis rebus, nam nulla figura est  
utilior veram naturam exponere rerum  
actaque et eventus propriasque ostendere partes*<sup>52</sup>.

*(Brillando con mucho resplandor sigue la descripción  
e insta ante todo que sea presentada  
para dar mucha luz a lo que estamos tratando,  
ya que ninguna figura es más útil para exponer  
la verdadera naturaleza de las cosas  
y los hechos, y además mostrar los eventos  
y sus propias partes.)*



Una descripción de cosas y hechos corresponde a la *diatíposis*, pero parecer además que se hacen es propio de la *ékfrasis*. A esta figura la denomina *demonstratio* o *subiectio*, siguiendo la tradición retórica.

*Illa etiam non grata minus persaepe figura est,  
quae parat ante oculos rem, qual sit gesta referre,  
ut te audire neget, sed demonstrata videre*<sup>54</sup>.

(Incluso muchas veces no es menos grata aquella figura que se apresta a poner de tal manera ante los ojos el hecho que haya acontecido, que dices no oírlo, sino que, mostrado, lo ves.)

La sutileza de ingenio del filólogo de Fregenal da esta definición etimológica:

*Haec a nonnullis pars demonstratio dicta est,  
vel quia rem visu spectandam subicit, est qui  
indidit arte sua ex pristinis subiectio nomen*<sup>54</sup>.

(Por algunos ha sido llamada demostración, y porque pone ante los ojos el hecho para ser contemplado con la vista, hay alguno de entre los antiguos que por su artificio la denominó sujeción).

La propia expresión *quia rem visu spectandam subicit*, ya que pone ante los ojos o bajo la mirada la realidad para ser vista, no sólo oída, explica la denominación de *subiectio* o *ékfrasis* que le asigna Arias Montano.

En el TRACTATUS aparece *hipotiposis*, *latine explanatio*, términos utilizados en el latín clásico<sup>55</sup>. Y ésta es su definición: *Tertia est hipotiposis, latine explanatio, quae fit cum proposita quaedam rerum forma ita exprimitur verbis, quae res illae geri potius, aut cerni, quam audiri videatur*. Resuena aún la definición de Quintiliano, dada anteriormente<sup>56</sup>, coincidiendo *ad pedem litterae*.

También Cipriano de la Huerga está en la línea de Quintiliano y el TRACTATUS. Así nos describe al hombre afligido, penitente, indigente de la misericordia divina, cuando comenta el versículo *dies mei transierunt, cogitationes meae dissipatae sunt, torquentes cor meum; noctem verterunt in diem, et rursum post tenebras spero lucem* del capítulo XVII del libro de Job: *Qui ergo cum morbo aliquo, dolore atque adversa fortuna colluctantur, noctes in dies vertunt; neque enim quiescant, aut dormiunt, neque defessum corpus recreant, pervigiles semper, inquieti, iactabundi. Rursum, cum in tenebris versantur, lucem, hoc est, diem avidissime exspectant, existimantes ipso lucis adventu aliquam corporis et animi sustentationem invenire posse. Pulcherrima profecto hipotyposis afflictis hominis*<sup>57</sup>.

Esta figura abunda en la Sagrada Escritura, sobre todo en los Salmos, como afirman el Hurgens y Arias Montano, cuando el pecador implora perdón o misericordia, el reo ante los jueces, o cualquier hombre en situaciones angustiosas.

## ANTROPOPATIA

Es una figura de pensamiento basada en la ficción, que consiste en atribuir actos, cualidades, sentimientos, etc. propios de la naturaleza humana a seres espirituales, espe-

cialmente a Dios. Próximas a la antropopatía son la prosopopeya<sup>58</sup>, atribución de persona y discurso a cosas inanimadas o abstractas, y la somatopeya que es aún más afín.

En el TRACTATUS aparecen las dos así definidas:

*Prosopopeia, latine personae confictio, et fit cum rebus inanimatis personam orationemque tribuimus, veluti cum rempublicam, flumina, vel quid aliud id genus loqui configimus. Sic Psalmus 92, 3: Elevaverunt flumina, Domine, elevaverunt flumina vocem suam. Cicero: Si tota Sicilia loqueretur, hoc diceret: Quod auri, quod argenti, quod ornamentorum habui id tu mihi abstulisti<sup>59</sup>.*

*Somatopeia, affinis prosopopeiae, latine corporis factitia et fit cum rei incorporeae corpus atribuimus. Per hanc enim iustitiam, opacem, etc. quasdam esse puellas ore vultuque decoras effingimus. Unde est illud Psalmi 84, 11: misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt. In prophanis auctoribus passim reperies somatopeiae exempla.*

Cipriano de la Huerga, en cambio, delimita más el campo de atribución. En Arias Montano se atribuye cuerpo a la realidad incorpórea, más bien a nombres abstractos, como misericordia, veritas, iustitia et pax. Cipriano va más lejos, solamente se da antropopatía cuando se atribuye a Dios acciones, sentimientos, etc. propios del hombre.

La Retórica clásica no recoge este término *anthropopathia* como denominación propia de figura literaria alguna. Hemos encontrado el término en Alcifrón y Eusebio de Cesarea, el adverbio en Hermógenes de Tarso<sup>60</sup>, pero en ningún caso con valor retórico. Es Cipriano de la Huerga quien utiliza expresamente este vocablo griego como figura literaria, y después aparece en algunos humanistas del siglo XVI.

Citaremos dos pasajes en los que usa este término con este sentido retórico. El primero cuando comenta el versículo *fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae* del salmo 138. Dice el Huergensis:

*Unde regius propheta ita Deum alloquitur ac si surdus esset aut longe discessisset aut gravi somno consopitus iaceret, et haec quidem non sine schemate, quam anthropopathiam appellamus<sup>61</sup>.*

El segundo texto lo seleccionamos del Libro de Job al comentario de estas palabras puestas en boca del mismo Dios: *Commovisti me, ut affligerem eum frustra*, donde a continuación del texto bíblico comienza así: *Anthropopathia haec est elegantissima, quam Deus in Scripturis frequenter sibi usurpat<sup>62</sup>.*

Es Dios en persona, por así decirlo, quien se presenta a escena como hombre. Y parafraseando a Cipriano de la Huerga, su naturaleza siempre permanece la misma y no puede ser permutada ni por las súplicas del pecador arrepentido, ni por las loas de un alma santa. Dios habla y actúa como un hombre de carne y hueso. En esto, pues, se fundamenta la antropopatía como recurso estilístico.

## RESUMEN

### APOSIOPESIS-RETICENCIA

*Quarta est aposiopesis, latine reticentia, quam alii interruptionem vocant, et fit cum affectu loquentis interrumpitur oratio, et verbum orationi necessarium reticetur. Ut Lucas: Si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi, nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis (TRACTATUS, s. v. Reticentia).*

*Is loquendi tropus et figura aposiopesis appellatur graece, latine vero reticentia. Quae quidem, quamvis a reticendo dicatur quod multa premuntur silentio, sed bene intelligentibus multo maiora explicat figura ista quam si innumeris verbis rem prosequeremur (Cypr. Huerg. vol. V, p. 322).*

## **AUXESIS-AMPLIFICATIO**

### **CONGERIES**

*Haec multarum dictionum coarcevatio, quae a Fabio Quintiliano congeries appellatur, oratio scilicet, deprecatio, lacrimae, plena est commiserationis (Cypr. Huerg. in psalm. 38, vol. IV, p. 126).*

*Habent enim hae sententiae crebrius repetitae significationem ardentioris affectus. Atque hoc genere schematis, quam Fabius Quintilianus congeriem vocat, interni doloris magnitudinem testatur (Cypr. Huerg. in psalm. 130, vol. IV, pp. 202-204).*

### **DINOSIS**

*Haec eiusdem sententiae geminatio dinosim habet, perinde ac si dicas, nimium diligenter et scrupulose, nimis ansie totam vitae meae rationem excussisti, ita ut nullum per totam aetatem vestigium pedis impresserim, cuius non habeas rationem (Cypr. Huerg. Comm. in Iob vol. III, pp. 250-252).*

*Tertia est auxesis, latine amplificatio, quae tam in verbis, quam in sententiis duplici genere fit. Primo a minoribus ad maiora progressu verbis omnibus altius atque altius insurgentibus. Vel, ut Cicero, est huiusmodi figura quaedam gravior affirmatio, quae motu animorum conciliet in dicendo fidem. Tu Paulus, Rom. 8, 35: Quis nos separabit a caritate Christi? 9 3 Tribulatio, etc. usque ad Domini nostro.*

*Alterum genus est cum non per gradus, sed per verborum ac sententiarum congeriem, quasi acervo quodam allevatio fit. Ut illud Mathaei 24, 36 et Marci 13, 32: De die autem illo et hora nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius hominis.*

*Ascensio est ab angelis ad Christum. Huic opposita est minutio, cuius tot sunt gradus minuendi, quot auxesis simplicandi cum contrariorum eadem sit ratio (TRACTATUS, s. v. Amplificatio).*

## **FREQUENTATIO-SINATRISMOS**

*Fit cum res in tota causa dispersae coguntur in unum locum, quo gravior aut acrior aut criminosior oratio sit, in quo differt a synonymia, quae in unius verbi multiplicatione consistit. Deservit autem haec figura ad perorandum. Ut Isaias 3, 18: In illa die aufert Dominus ornamentum calceamentorum, lunulas, torques, monilia, armillas, mitras, discriminalia, murenulas, olfactoriora, innaures et annulos (TRACTATUS, s. v. frequentatio).*

## **METALEPSIS**

*Itaque more Scripturarum attonitos habere oculos idem significat, quod supercilium Romanis, et elati oculi, fastus, elatio. Committitur autem figura, quae vocatur metalep-*

sis, hoc est, transumptio ab ipsa corporis constitutione ad habitum (Cypr. Huerg. Comm. in Iob, vol. III, p. 338).

### HIPOTIPOSIS

Tertia est hypotyposis, latine explanatio, quae fit cum proposita quaedam rerum forma ita exprimitur verbis, quae res illae geri potius, aut cerni, quam audiri videatur (TRACTATUS, s. v. Explanatio).

Qui ergo cum morbo aliquo, dolore atque adversa fortuna colluctantur, noctes in dies vertunt; neque enim quiescant, aut dormiunt, neque defessum corpus recreant, per-vigiles semper, inquieti, iactabundi. Rursum, cum in tenebris versantur, lucem, hoc est, diem avidissime expectant, existimantes ipso lucis adventu aliquam corporis et animi sustentationem invenire posse. Pulcherrima profecto hipotyposis afflicti hominis (Cypr. Huerg. Comm. in Iob, vol. III, p. 438).

### ANTHROPOPATHIA

Prosopopeia, latine personae confictio, et fit cum rebus inanimatis personam orationemque tribuimus, veluti cum rempublicam, flumina, vel quid aliud id genus loqui configimus. Sic Psalmus 92, 3: Elevaverunt flumina, Domine, elevaverunt flumina vocem suam. Cicero: Si tota Sicilia loqueretur, hoc diceret: Quod auri, quod argenti, quod ornamentorum habui id tu mihi abstulisti (TRACTATUS, s. v. Prosopopeia).

Somatopeia, affinis prosopopeiae, latine corporis factitia et fit cum rei incorporea corpus atribuimus. Per hanc enim iustitiam, opacem, etc. quasdam esse puellas ore vultuque decoras effingimus. Unde est illud Psalmi 84, 11: Misericordia et veritas obvia-verunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt. In prophanis auctoribus passim reperies somatopeiae exempla (TRACTATUS, s. v. Somatopeia).

Unde regius propheta ita Deum alloquitur ac si surdus esset aut longe discessisset aut gravi somno consopitus iaceret, et haec quidem non sine schemate, quam anthropopathiam appellamus (Cypr. Huerg. in psalm. 138, Vol. IV, p. 206).

Anthropopathia haec est elegantissima, quam Deus in Scripturis frequenter sibi usurpat (Cypr. Huerg. Comm. in Iob, vol. II, p. 78).

### BIBLIOGRAFIA:

N. B. Damos reseña de la bibliografía principal y más consultada. Se omiten los libros bíblicos y autores clásicos citados en el cuerpo del artículo, pues ya van a pie de página en las notas correspondientes.

BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, Mexico 1966.

DI CAMILO, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV*, (Traducción de M. Lloris. Valencia 1976).

GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Alhambra, Madrid., 1981.

GONZÁLEZ OLMEDO, Félix, *Introducción al estudio de la predicación española*, en *RAZÓN Y FE* 169 (1964) pp. 143-154.

- GUTIÉRREZ, C., *Españoles en Trento*, Valladolid 1951. (Es de mucho interés la intervención de Arias Montano en el Concilio de Trento).
- HERRERO GARCÍA, Miguel, *Sermonario clásico*, (con un ensayo histórico sobre la oratoria sagrada en España del siglo XVI y XVII), Ed. Escelicer, Madrid 1942. (Habla del espíritu renovador que el concilio tridentino quiso dar a la predicación. Tema que preocupaba ya a Benito Arias Montano).
- HERRERO SALGADO, Félix, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, C.S.I.C. Madrid 1971.
- LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de retórica literaria*, (traducción de M. Marín Casero). Madrid 1975); *Manual de Retórica literaria*, (versión española de José Pérez Riesco), Gredos, Madrid 1966.
- MARTÍ, Antonio, *La retórica sacra en el siglo de Oro*. HR, XXXIII (1970), pp. 264-298; *La preceptiva retórica española en el siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1972. Es una obra fundamental, estudia la influencia de la Retórica en el púlpito.
- REKERS, Ben, *Benito Arias Montano*, (Traducción española y Epílogo de Angel Alcalá), Taurus, Madrid 1973.
- RICO VERDÚ, José, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, C.S.I.C, Madrid, 1973.
- Describe las retóricas de ambos siglos; hace referencia a los *Rhetoricorum libri IV* de Arias Montano. Estudia la enseñanza de la Retórica en la Universidad. Resume las que entonces se enseñaban. Tiene una útil lista alfabética de las figuras que aparecen en los autores estudiados.
- SANCHEZ MARÍN, José Antonio, y LOPEZ MUÑOZ, Manuel (editores), *Humanismo renacentista y mundo clásico*, Ediciones clásicas, Madrid 1961.

## NOTAS

1. MOROCHO GAYO, Gaspar, *Constantinopla: Historia y Retórica en los cronistas Alonso de Palencia y Pedro de Valencia*. (P. BADENAS-J.M. EGEA (coeds.): *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influxos bizantinos en la cultura occidental*, Vitoria 1993).
2. Aii ro- Aii vo.
3. Cf. *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, C.S.I.C., Madrid 1.973.
4. Cf. *Sobre el decoro de la poética*, de Antonio Lulio. (Introducción, edición, traducción y notas de Antonio Sancho Royo), Ediciones Clásicas, Madrid 1993.
5. D. J. GEANAKOPOLOS, *Bizanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del Greco in Occidente (1400-1535)*. Ed. del Ateneo Romano, Roma 1.965.
6. *De elocutione*, 103 y 264.
7. *De sublimitate*, 9, 2; 11, 2; 12, 5.
8. *Sobre las formas de estilo*, p. 361.
9. Demóstenes, *Sobre la corona*, 3.
10. *En defensa de los megalopolitas*, 18.
11. *Quint. ins.* 9, 2, 54 et 60; cf. *Plu. Alex.* 52.

12. *Rhet. Her.* 4, 30; cf. *Sobre la corona*, 18, 3 y 129.
13. *Rhet. Her.* 4, 54.
14. Macrobio la llama *taciturnitas* (cf. *Sat.* 4, 6).
15. *Job* 1, 11. Escribe Cicerón *reticentia* y Celso *obticentia*. (Cf. Cipriano DE LA HUERGA, *Obras Completas*. Vol. II, pp. 54-55).
16. *Rhet.* III, 1. 352-1364. Hace referencia a la *defectio*, figura que ha tratado anteriormente.
17. Vol. V, p. 322.
18. *Ret.* 1368a, 27-30; 1417b, 32 y Tucídides (*Th.* 6, 16).
19. *Ret.* 1365a, 10-20.
20. *Ret.* 1413b, 34-40.
21. *Ret.* 1367b, 4; 1368a; Teón, *Progymnasmata* 106; Hermógenes 12; Aftonio 16.
22. *Sobre lo sublime*, 12, 2.
23. *Ins.* 8, 4, 3.
24. *Ret.* 1363b-1364b.
25. *Quint. ins.* 8, 4, 3; 26; 27; 29. (Cf. *Cic. Verr.* 5, 118).
26. Cypr. Huerg. *In psalm.* 38, vol. IV, p. 126.
27. Cypr. Huerg. *In psalm.* 130, vol. IV, pp. 202-203.
28. Cypr. Huerg. *In psalm.* 130, vol. IV, p. 186.
29. *Rhet. Her.* 2, 30; 1, 8; *Cic. Inv.* 1, 22; *Quint. Inst.* 4, 1, 8.
30. Arist. *Ret.* 1417a 13; 1419b; 1395a 9. (Cf. etiam Pl. *Phdr.* 272a; Plu. *Flam.* 18 y Longino 11, 2.
31. *Cic. Inv.* 1, 53. Sobre *aúxesis*, or., 36, 125.
32. *Ins.* 8, 4, 3; 4, 27.
33. *Ins.* 6, 2, 24. También Hermógenes reitera los ejemplos tomados de Demóstenes. (Cf. *Sobre las formas de estilo*, 255-264).
34. *Inv.* 1, 3.
35. *Rhet. Her.* 3, 13, 24.
36. *Inv.* 1, 98-109.
37. *Rhet. Trapezuntii*, 3οϋϋ después de Iiiii; Miiii ρϋ-Miiii υϋ.
38. Cypr. Huerg. *Comm. in Iob*, vol. III, pp. 250-251.
39. *Rhet.* III 1.647-1.662.
40. *Apologia pro adserenda hispanorum eruditione*, 129. (Cipriano de la Huerga, *Obras completas*, vol. I, p. 24).
41. *Ins.* 8, 6, 37. (Vide etiam 3, 6, 46 y Hermog. 22, 11; 52, 2).
42. *Ret.* 1363b 28-32.
42. *Ret.* 1363b 28-32.
43. Cypr. Huerg. *Comm. in Iob*. Vol. III, p. 338.

44. *Teón* 109 y 118, 7-8.
45. Para una más clara diferencia entre *ékfrasis* y *diatíposis*, cf. Estacio, *Od. b* (beta), p. 1432, y además *Il. s* (sigma), p. 1209.
46. *Progymnasmata* 22; cf. *Sobre las formas de estilo*, 249 y 390. Para *ékfrasis* y *diatíposis* respectivamente.
47. Aftonio 36-37.
48. *Sobre lo sublime*, 15, 2; 32, 5-7; 20 *passim*.
49. Cic. *De orat.* 3, 202; cf. *Orat.* 139 y *Quint. Ins.* 9, 2, 40.
50. *Ins.* 9, 2, 44.
51. *Rhet. Her.* 4, 55.
52. *Rhetor.* III, 1.664-1.668. (Para un estudio de la *descriptio* véase Casilda ELORRIAGA DEL HIERRO, *La "descriptio" en las retóricas españolas de 1500 a 1565: Bases para su estudio*, Universidad Complutense de Madrid (Archivo), Madrid 1991.
53. *Rhetor.* III, 1.681-1.683.
54. *Rhetor.* III, 1689-1691.
55. Cf. n. 59.
56. *Ins.* 9, 2, 40.
57. Cypr. Huerg. *Comm. in Iob, Obras Completas*, Vol. III, p. 438.
58. Cf. *Quint. Ins.* 9, 2, 37; *ibidem*, 9, 2, 44. En la *Retórica ad Her.* la etopeya recibe el nombre de *notatio*, y la prosopopeya el de *conformatio* (*Ad Her.* 4, 50, 63 y 53, 66).
59. *Sicilia tota si una voce loqueretur, hoc diceret: Quod auri, quod ornamentorum in meis uribus ... habui, id mihi tu abstulisti* (*Divinatio in Q. Caecilium*, 5, 9).
60. *Alciph.* 2, 1; *Hermog.* 2, 10. El término, bien como sustantivo o como adverbio es utilizado frecuentemente por los Padres de la Iglesia, pero no con valor de figura retórica, como Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* 3, 15; el mismo San Atanasio, *De trinitate dialogi* 1, 6 y Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 32, entre otros (*Patristic Greek Lexicon*).
61. Cypr. Huerg. *In psalm.* 138. *Obras Completas*, vol. IV, p. 206.
62. Cyp. Huerg. *Comm. in Iob. Obras Completas*, vol. II, p. 78.





**EL HUMANISMO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI.  
ARIAS MONTANO  
Y  
PEDRO DE VALENCIA**

*DR. JOHN A. JONES,  
Universidad de Hull,  
Reino Unido.*

Desde hace mucho tiempo se ha reconocido la importancia de Arias Montano y, en menor grado, de su discípulo, Pedro de Valencia. Sin embargo, ha sido relativamente reciente que se le han dedicado los estudios y la atención que estas figuras merecen. Como testimonio, tenemos el proyecto "Humanistas Españoles" dirigido por el profesor Gaspar Morocho Gayo, dentro del cual se está llevando a cabo la publicación de las obras completas de Pedro de Valencia que harán patente a todos la importancia de la contribución que Valencia aporta al humanismo español en las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del siglo XVII<sup>1</sup>.

Pero no hay que aventurar conclusiones y generalizaciones antes de tiempo sin que se hayan llevado a cabo los estudios interdisciplinarios que figuras como Pedro de Valencia y Arias Montano requieren. Por lo tanto, no voy a decir nada acerca del humanismo en general en la época que enfocamos. En cambio, lo que trataré de hacer en esta ponencia es aportar cierto material que en su manera y a su tiempo pueda ayudar a comprender un poco mejor el vasto y complejo tema del humanismo en esa época.

Específicamente, el material que apporto se refiere a la relación y amistad entre Arias Montano y Pedro de Valencia, que nos proporciona un interesante ejemplo de relación humanística de este período. Dada la importancia de Arias Montano en el mundo intelectual de la época, lo que nos interesa ver es cómo su influencia se extiende y mantiene viva por medio de su principal discípulo y amigo, Pedro de Valencia.

El primer encuentro personal entre los dos humanistas tuvo lugar probablemente en 1579 en la Peña de Aracena, el retiro de Arias Montano donde siempre que podía se alejaba del mundanal ruido<sup>2</sup>. Pero allí le seguían muchos en busca de apoyo y puestos que creían les pudiera proporcionar por sus contactos con la corte. Uno de éstos fue Pedro de Valencia quien hizo el corto viaje desde Zafra habiendo adquirido un ejemplar de los Salmos, editados en latín por Montano, y un ejemplar de la *Biblia Regia*, regalo del Dr. Sebastián Pérez, posteriormente obispo de Osma, quien también le facilitó una carta de recomendación.

Es interesante subrayar que fueron trabajos bíblicos los que trajeron a Pedro de Valencia a la Peña, y que este interés humanístico iba a ser el principal eslabón que le uniría a Montano para siempre. En efecto, en el momento en que Pedro de Valencia fue a conocer a Arias Montano, éste buscaba a alguien que le ayudara en el continuo e

inmenso trabajo de anotar textos, y copiar y transcribir comentarios que constantemente se le acumulaban, y en Pedro de Valencia se le presentó la persona ideal. En él tenía a un discípulo de Francisco Sánchez de las Brozas y a uno de los relativamente pocos españoles que a principios del siglo XVII podían leer el griego perfectamente. Desde ese primer encuentro, Pedro de Valencia sería su fiel amanuense y luego editor, traductor y por último defensor de su memoria. Sobre todo, sería uno de los principales amigos y discípulos de Montano, y hay que subrayar este aspecto de su relación ya que también nos proporciona un modelo ejemplar de la amistad humanística que se remonta a tiempos de Erasmo y sus círculos. Esta actitud de amistad abierta la vemos, por ejemplo, en las siguientes palabras de Arias Montano en su *Leción christiana*:

*“Yo tengo grande amor i aficion a todos los ombres de bien y virtuosos aunque no los conozca en particular y no aborrezco ni quiero mal a ninguno aunque sea de aquellos que se an apartado i degenerado de la verdad i virtud Christiana sino deseo que todos salgan de sus errores i desatinos i se salven en Christo Iesus nuestro Señor...”*<sup>3</sup>

Estas son palabras muy interesantes que explican en gran parte el polémico aspecto familista de la vida y obra de Montano<sup>4</sup>. Aquí lo que nos interesa es la actitud fundamental de amistad basada sobre lazos intelectuales comunes que hace de Arias Montano, como J. López Prudencio ha afirmado, un “sembrador y cultivador de amigos”<sup>5</sup>, juicio claramente ilustrado por los numerosos amigos de Arias Montano dentro y fuera de España, por ejemplo, el famoso geógrafo, Abraham Ortelius, el obispo de Amberes, Laevinus Torrentius, y notablemente Cristóbal Plantino cuya amistad con Montano queda bien clara en palabras que le escribió a Gabriel de Zayas el 18 de abril de 1575 con respecto a la ida de Arias Montano de Amberes:

*“Y a queste gran Arias Montano l’absentia del cual yo no se como nosotros sus clientes y amigos podremos sufrir. A lo menos yo ya siento en las entrañas con quanto desseo de su presentia quedaremos aqui”*<sup>6</sup>.

En España Montano también hizo numerosos amigos, particularmente en Sevilla. En carta del 25 de setiembre de 1593 a Lipsio, Montano se refiere a algunos de éstos:

*“Tienes en esta ciudad no pocos adictos y entre ellos algunos muy notables en letras y virtud: Simón Tovar, noble lusitano, Luciano de Negrón y Pacheco, teólogos y canónigos, Francisco Sánchez, poseído del espíritu de Eusculapio, y en la extrema Bética, Pedro de Valencia, rarísimo ejemplo, en nuestro siglo, de piedad y erudición”*<sup>7</sup>.

Estos hombres que admiraban a Lipsio pertenecían, en efecto, al círculo de amigos de Arias Montano por cuya mediación estaban en contacto con el pensamiento y la obra de Lipsio. Aparte de Valencia, el amigo de Arias Montano que más nos interesa desde nuestro punto de vista es fray José de Sigüenza con quien Montano trabajó en El Escorial ordenando y catalogando libros y manuscritos. La amistad y colaboración que resultó queda perfectamente expresada y reflejada en las cartas de Pedro de Valencia a fray José en las que vemos los lazos de amistad, de trabajo, y de espiritualidad que les unieron<sup>8</sup>.

Las relaciones entre estos hombres nos ofrecen un típico modelo de la transmisión de ideas y actitudes, fruto de criterios comunes y métodos críticos aplicados en sus constantes esfuerzos por esclarecer la verdad. Aquí nos limitamos a señalar varios aspectos de la relación de Montano y Valencia.

Un importante testimonio de esta relación de interés humanístico nos lo ofrecen dos libros de poesías latinas de Arias Montano que contienen prólogos escritos por Pedro de Valencia. El primero de éstos es *Poemata in Quatuor Tomos Distincta* de 1589, una serie de poemas con temas bíblicos que Montano había escrito y que Valencia ahora editaba en una edición manejable de bolsillo que se emplearía en la escuela de latinidad que Valencia fundó en Zafra y que, por lo tanto, constituiría un importante instrumento de difusión de cultura humanística. En el prólogo, Pedro de Valencia no sólo menciona el valor pedagógico de los poemas para la enseñanza del latín sino que subraya otros valores más profundos que se desprenden de ellos, aludiendo al *prodesse et delectare* de Horacio. Por lo tanto, alienta al lector a penetrar la corteza exterior para encontrar el fruto interior.

En el prefacio a *Poemata*, Valencia promete editar otro volumen de poemas de Arias Montano, promesa que cumple con la publicación de *Hymni et Saecula* en 1593. En el prefacio que compone para esta obra, Valencia expresa su respeto hacia su mentor, aludiendo a su trabajo incansable en pro de la iglesia. Igual que en el prefacio anterior, Valencia se siente obligado a defender el uso de la poesía por parte de Montano, enfocando los poemas en el contexto de la poesía bíblica. Luego explica y analiza los temas que contienen dividiéndolos en dos partes, la parte primera que se refiere al misterio de la Creación, Dios y la Trinidad, y la segunda en que se repasan los siglos desde la Creación, mostrando los efectos de la venida de Cristo y de su muerte y resurrección. Valencia pone énfasis sobre el fundamento bíblico de todo lo que expone Montano.

Quizás la colaboración mejor conocida entre Valencia y Montano sea la que se refiere a la publicación de la traducción castellana del *Dictatum Christianum* de Montano. Esta instrucción cristiana, como la denomina Montano en una carta a Gabriel de Zayas, era un manual de la vida cristiana que Plantino le publicó en 1575 y en el que Montano se proponía declarar “cuan simple y claro es el oficio común de los cristianos en las cosas de importancia, y que han de ser demandadas a todos.”<sup>9</sup> Como el *Dictatum* estaba escrito en latín y, por lo tanto, era accesible a un reducido público, Montano y Plantino decidieron publicar traducciones en varias otras lenguas. El yerno de Plantino, Juan Moreto, se encargaría de la traducción flamenca, Plantino mismo de la francesa, el Cardenal Caraffa publicaría la versión italiana y Pedro de Valencia probablemente llevaría adelante la castellana. La versión francesa apareció en 1579, pero las versiones flamenca e italiana no se publicaron, y la española, en efecto, no se editó hasta 1739. La identidad del traductor ha sido tema de debate. El editor de la versión española, probablemente Don Gregorio Mayans y Siscar, expuso los argumentos en favor de Pedro de Valencia, y aunque éstos no fueran totalmente convincentes, la correspondencia Valencia-Sigüenza contiene referencias que apoyan la opinión de Mayans y Siscar, así que éste probablemente tenía entera razón en presentar la versión castellana como obra en la que se mostraba “la sabiduría de Arias Montano, la elocuencia de Pedro de Valencia, i en la pluma de uno i otro, diligentemente explicadas todas tus Obligaciones.”<sup>10</sup>

La *Lecion christiana* es un compendio y exposición de doctrina cristiana. En el prefacio, Montano alude al estado confuso de la Cristiandad que le ha impulsado a escribir

su obra. En medio de las divisiones y sectas del cristianismo hay gran necesidad de explicar y enseñar los principios fundamentales de la vida cristiana. Estos son esencialmente dos: la profesión de una entera y sencilla fe y la renovación de la vida según la enseñanza de Jesucristo. Según palabras de Melquíades Andrés, en la *Leción christiana* Montano expone “la presencia y trascendencia de tres temas espirituales bíblicos: temor de Dios, penitencia y caridad, y su repercusión en cada persona y en la sociedad, aplicando su uso a todos los hombres, especialmente a las clases dirigentes.”<sup>11</sup> La vida espiritual que elabora Montano aquí es apta para católicos y protestantes porque según señala Melquíades Andrés, parte de lo que es común a ambos, la Biblia. También es interesante notar de paso en relación a esto la afirmación de Melquíades Andrés referente a nuestros dos humanistas:

*“El humanismo de Arias Montano y Pedro de Valencia se manifiesta en doble vertiente: el interés por los problemas en sí y por la realidad que les rodea. Arias Montano comienza casi siempre por los temas de su especialidad bíblica y teológica y termina en la persona y en la sociedad. Pedro de Valencia comienza de ordinario por la enunciación de un tema social, cultural, político o económico concreto y desde él se eleva a la consideración de las raíces”*<sup>12</sup>.

El proyecto del *Dictatum* y de su versión castellana muestra varios aspectos de interés. Sin duda, tiene puntos de contacto con la tradición erasmiana como lo indica claramente su énfasis sobre el amor, la caridad y la interioridad en la vida espiritual. También ilumina las bases de las relaciones de Montano y de su profesión de amistad a todos que ya hemos visto; y en el caso específico de la relación con Pedro de Valencia nos suministra un perfecto ejemplo de la íntima colaboración entre los dos y de la manera en que Valencia estaba expuesto continuamente a ser influido por su maestro y a aprender de él. Valencia mismo se refiere a esto en su *Discurso sobre materias del Consejo de estado* donde declara explícitamente su dependencia sobre su amigo:

*“Quiero hacer muestra ..., y juntamente la haré de quan provechosa sea la lección de los Libros que dejó impresos y escritos Arias Montano mi Señor y aficionadissimo servidor de V.S. porque todo lo demas que aqui referiré de la Escripura será traído y aplicado conforme a sus interpretaciones y consideraciones y la misma muestra me atrevería a hacer en qualquier otra materia filosofal, o theologica, natural, moral, o politica”*<sup>13</sup>.

Esta afirmación queda apoyada por otras que Valencia escribe, por ejemplo, en su correspondencia con fray José. El 5 de setiembre de 1594 le comunicaba a Sigüenza lo siguiente: “Cierto que yo aunque conozco tanto a Arias Montano y espero siempre del grandes cosas, pero cada vez que veo nuevos papeles suyos vencen toda mi expectación, y me parece que no es posible ser suyos.”<sup>14</sup> Los “nuevos papeles” en esta ocasión eran los borradores de los comentarios de Montano sobre Isaías que Valencia estaba copiando y de los que ya había recibido los primeros cincuenta y siete capítulos, tarea que no le agradaba demasiado a Valencia. En carta anterior de noviembre de 1593 se había quejado de esta manera:

*“Prosigue Ar. Mont.º en el cuerpo de su obra y en el comment.º de Isaías y a mi me ocupa mucho con el copiar de manera que no me dexa tiempo para otras cosas en que parar. Yo me podria ocupar con utilidad de otros, y el copiar*

*quienquiera (podria). p(ero) el lo ordena assi, y esta bien. Ut particeps fiam, etc.*"<sup>15</sup>.

Este aspecto negativo de la relación con Montano queda subrayado quizás excesivamente por Gómez Canseco quien refiriéndose al efecto de la muerte de Arias Montano sobre el trabajo de Valencia declara:

*"El quehacer de Pedro de Valencia se completó, en esta etapa, con varios tratados de diversa índole, que dan cuenta de la liberación intelectual que, en el fondo, fue para él la muerte de Arias Montano. Bajo su presión y guía, apenas había traducido textos griegos y compuesto algunos ensayos. Es ahora cuando empieza a producir lo mejor de su obra. Aun así la tiranía montaniana le persiguió siempre, pues sus textos son a menudo simple adaptación de los de su maestro y jamás se decidió a publicar ninguna obra, reduciendo el círculo de sus lectores a amigos y nobles cercanos"*<sup>16</sup>.

¿Podemos hablar de tiranía y de ser perseguido? Indudablemente la relación de Valencia con Montano tuvo sus problemillas pero, en general, Valencia, como hemos visto, voluntariamente se ponía al servicio de su amigo porque de él y de sus trabajos recibía un constante aliento en su propia espiritualidad y trabajo. Veamos las siguientes palabras de la carta del 5 de setiembre de 1594 antes mencionada:

*"Quisiera poder referir aqui todo lo que he copiado estos dias dende el cap. XL -que comienza consolamini- porque se cierto serian de grande consolación para v.P. que como las cosas que alli dize Dios por el profeta fueron y son para perpetua y a eterna consolación de su yglesia, no pueden dexar de causar consuelo a los animos piadosos, y que conoscen y esperan en su animo la consolatio del Israel Dei, y que mientras no la tienen lugent por alcançalla"*<sup>17</sup>.

Luego prosigue a examinar varios puntos del capítulo porque, como pregunta retóricamente, "en que cosas se podia gastar esta carta ni en que consideraciones mejores todo el tiempo de la vida?"<sup>18</sup>

En la carta de 15 de noviembre de 1593 Valencia también se refiere a una discusión que había tenido lugar entre Montano y Sigüenza sobre el Apocalipsis. Valencia ofrece sus opiniones, dice él, "por aprovecharme."<sup>19</sup>

Es interesante subrayar que en tales comentarios Valencia siempre dirige a Sigüenza a las obras de Montano hacia las cuales muestra un completo respeto, nunca añadiendo ni alterando nada. Por ejemplo, haciendo algunos comentarios sobre las *Elucidationes in Omnia sanctorum Apostolorum Scripta* (1588), le escribe a fray José:

*"Todo esto se podia añadir a las Elucidaciones, i seria Elucidarlas, pero ya paresceria comentario, i cosa mui mayor que para mi i pa salir con nombre mio, pero no avia sino en nombre de Arias Montano mi Sr"*<sup>20</sup>.

En efecto, este respeto hacia las obras de Montano formaba parte del respeto general de Pedro de Valencia hacia la integridad y pureza de todos los textos, paganos como cristianos, hebreos como latinos, los cuales tenían que ser preservados en su original pureza como base de todo verdadero estudio. Esta actitud sería la piedra de toque de las defensas que montaría posteriormente de las obras de Arias Montano.

Además de prestarle ayuda a Montano en las maneras indicadas, Pedro de Valencia también se hacía cargo de los trámites necesarios para la publicación de sus obras en la casa de Plantino en Amberes. Las cartas de Valencia a fray José también proporcionan abundantes referencias a estas actividades las cuales con frecuencia se llevaban a cabo no sin numerosas dificultades. Y si hubo problemas en vida de Montano, la situación empeoró después de su muerte en 1598, ya que los sucesores de Plantino estaban motivados cada vez más por factores económicos. Después de la muerte de Plantino en 1589 su yerno, Juan Moreto, asumió el cargo de la imprenta. A pesar de la continuación de relaciones amistosas entre Montano y Moreto y del cuidadoso esmero con que Moreto se consagró a los asuntos de la imprenta, se fueron perdiendo los altos ideales de Plantino y el número y calidad de los libros que se publicaban sufrió un marcado descenso. Factores económicos, como se hizo patente en disputas familiares sobre herencia después de la muerte de Plantino, fueron aumentando en importancia de manera que en 1598, cuando Montano murió, la tarea que le esperaba a Valencia de la publicación de las restantes obras de Montano no era de ningún modo fácil. En las cartas de Valencia a fray José tenemos varias referencias a estos problemas, y Valencia se refiere a las dificultades que encuentra en Amberes donde, nos dice, “todos son mercaderes.”<sup>21</sup> En efecto, las relaciones de Valencia con la casa de Plantino fueron empeorando hasta que con la publicación de los Salmos de David cesaron del todo.<sup>22</sup>

Esta obra, desde luego, ofrece un claro testimonio de la amistad y colaboración entre los dos humanistas. Como acabamos de indicar, la publicación póstuma se llevó a cabo gracias a los esfuerzos de Pedro de Valencia. Además, en esta obra Arias Montano ofrece como una especie de despedida de sus mejores amigos, precediendo cada comentario a los salmos con una dedicatoria a un amigo. El último, con el que culmina la obra, va dirigido a Pedro de Valencia, y allí Montano ofrece un claro testimonio del íntimo lugar que Pedro de Valencia había ocupado en su vida, refiriéndose a su relación con Valencia como la de padre e hijo, y aludiendo a las dotes intelectuales y espirituales que poseía Valencia.

Esta íntima relación queda evidenciada también por otros valiosos documentos. Por ejemplo, el poema *De mente et electione ad Petrum Valentiam ode tricolon* en el que Montano comunica su preocupación por el bienestar espiritual de su discípulo ofreciéndole consejos sobre la manera en que debe enfrentarse con los peligros materiales que presenta la vía ardua de este mundo<sup>23</sup>. Otra muestra nos la ofrece el documento editado por Antonio Salazar sobre el legado que les hizo Montano a Valencia y a Juan Ramírez el 1 de marzo de 1597, dejándoles su colección de objetos artísticos y científicos que había coleccionado durante su vida<sup>24</sup>. En este documento Montano expresa su agradecimiento a Pedro de Valencia “porque me ayudado en mis estudios y en la composición de mis libros y en otras cosas y siempre lo he tenido en lugar de hijo.”<sup>25</sup> El documento pone en evidencia los intereses de hombre renacentista que animaban a Montano, pero para nuestros propósitos tiene marcado interés porque, como afirma Antonio Salazar, en él Montano “le daba la más evidente prueba del inmenso cariño que le tenía, como si presintiera en su aguda y certera intuición, que era la última visita a su discípulo y quisiera dejar público e indeleble testimonio de amorosa despedida.”<sup>26</sup>

La visita en que Montano redactó este documento queda recogida en la carta de Valencia a Sigüenza de 1 de mayo de 1597, aunque Valencia allí no menciona el legado. Montano había ido a pasar la semana santa con Valencia y su familia. Fue al poco tiempo de esta visita que su salud empeoró, y para principios del siguiente mes de julio, el día 6 de 1598, murió dejando a Valencia y a todos sus amigos con un marcado

sentido de pérdida. Los sentimientos y opiniones de Valencia son expresados fuertemente en la carta que le escribió a Juan Moreto en octubre de 1598, tres meses después de la muerte de Montano<sup>27</sup>. Esta carta nos ofrece una conmovedora prueba de la amistad entre Montano y Valencia y expresa y subraya la colaboración entre los dos. Valencia pone énfasis en la manera en que Montano había consagrado su vida a la iglesia, se refiere a las muchas amistades que Montano había fomentado y, en particular, a su propia relación con él. Alude a las varias esferas en las que había colaborado con Montano copiando, corrigiendo y preparando comentarios y tratados bíblicos, y tramitando su publicación. Termina la carta alentando a Moreto a publicar póstumamente las restantes obras de Montano, tarea a la que, entre otras, se dedicaría Valencia en los años siguientes, como ya hemos mencionado. La otra manera en que Pedro de Valencia continuó su relación con Arias Montano aún después de la muerte de éste fue como defensor de la memoria de Montano en las polémicas que, habiendo comenzado con la publicación de la *Biblia Regia*, continuaron en distintas maneras después de su muerte.

La primera ocasión en la que Valencia tuvo que salir en defensa de la memoria de Arias Montano después de la muerte de éste fue en 1612 cuando se elaboraba el nuevo índice de Sandoval y Rojas. La junta que preparaba el índice solicitó de Pedro de Valencia sus opiniones acerca de la censura que se había hecho de las obras de Arias Montano en el índice de 1607 de Gianmaria Guanzelli di Brisighella, maestro del Sacro Palacio en Roma, en el cual se censuraban un total de 45 lugares de las obras de Montano. Valencia remitió su *Declaración ... de los lugares de Arias Montano que se censuran en el Expurgatorio Romano*<sup>28</sup>, trabajo que representa no sólo un vivo testimonio de la estrecha amistad que le había unido a Montano sino también un documento de marcado interés para la historia de la censura en los siglos dieciséis y diecisiete. Las observaciones de Valencia son de sumo interés y ofrecen abundantes pruebas de su familiaridad con el pensamiento y con las obras de su maestro. En conjunto, las declaraciones constituyen una manifestación del propio conocimiento de Valencia en asuntos teológicos y bíblicos así como lingüísticos. Valencia examina los lugares expurgados en el conjunto de la obra de su maestro, relacionándolos con otros lugares afines en sus escritos. De esta manera nos presenta una visión equilibrada de los juicios de Montano. La defensa está escrita en el característico estilo claro de Valencia. Sus aclaraciones ponen de relieve su aguda perspicacia y su hábil manejo de los puntos centrales. Valencia escribe con una convicción, sinceridad e inteligencia que no pueden sino persuadirnos a aceptar su versión de los lugares expurgados. Desde luego, corremos peligro en aceptar su versión ya que lo mismo que le da fuerza a la declaración se la quita. Es decir, los lazos de amistad que habían unido a los dos hombres pueden poner en duda la imparcialidad de Valencia. Sin embargo, al leer sus palabras la impresión que se comunica no es la de un discípulo empeñado en cubrir las faltas de su maestro, sino la de un hombre profundamente preocupado por establecer la verdad. En efecto, creo que la defensa de Valencia demuestra de manera convincente que, dado un conocimiento amplio de las obras de Montano y dado cierto grado de buena voluntad, era posible interpretar sus escritos de manera totalmente ortodoxa. Este parece haber sido el punto de vista que aceptó la junta ya que el índice de 1612 incluye un número muy reducido de lugares censurados en las obras de Montano. Sin embargo, los índices de 1632, 1640 y 1667 volvieron a incluir los 45 lugares expurgados en Roma en 1607, así que el éxito de la defensa de Valencia no fue muy perdurable.

La segunda ocasión en que Valencia defendió a Montano, y esta vez con éxito más duradero, fue entre 1614 y 1618 en relación con la nueva edición de la *paraphrasis*

*chaldaica* de la *Biblia Regia* que Andrés de León, de la orden de los clérigos menores, se proponía publicar, enmendándola para limpiarla de los errores y falsedades que, según él, contenía. Cuando en 1615 Andrés de León remitió una petición al Consejo Real afirmando que había completado una versión enmendada de los textos de la *paraphrasis chaldaica* y pidiendo permiso y apoyo para reimprimirlos, su petición fue recibida con marcada falta de entusiasmo y el asunto fue remitido a la Universidad de Alcalá donde había de ser examinado en detalle. La junta encargada del caso solicitó las opiniones de Pedro de Valencia y de su cuñado, Juan Moreno Ramírez, también amigo y discípulo de Montano, y el resultado fue la redacción de las *Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Moreno Ramírez acerca de la Paraphrasis Chaldaica*<sup>29</sup>. Este documento constituye la parte inicial de su defensa de Montano, defensa en la que luego emprenden un minucioso y detallado examen de todas las enmiendas propuestas y responden a las alegaciones levantadas por Andrés de León contra Arias Montano. Todo queda recogido en los MSS 502 y 503 de la Biblioteca Nacional.

Las advertencias establecen puntos generales que merecen ser subrayados: los textos originales, tanto paganos como cristianos, deben ser manejados con máximo respeto y no deben ser enmendados salvo por razones muy importantes. Las enmiendas siempre serán basadas sobre autoridades y fuentes bien conocidas. Valencia y Ramírez defienden el mantener los textos originales en su estado de pureza prístina tanto por su valor intrínseco como por su valor polémico. La *paraphrasis* contiene ideas erróneas sobre la persona y el reino del Mesías y es un texto importantísimo para los judíos, ocupando el mismo lugar para ellos que la Vulgata para los católicos. Si un judío cita la Vulgata a un católico, éste tiene que respetar tal testimonio, pero ¿cómo puede un católico citar la *paraphrasis* de igual manera si el texto ha sido alterado? Si el error intrínseco de la *paraphrasis* ha de ser notado y si su valor en las disputas con los judíos ha de mantenerse, es esencial que el texto sea respetado; de otra manera, se le priva a la Iglesia de un conocimiento exacto de los errores de los judíos, y éstos no pueden ser combatidos eficazmente.

La actitud de Valencia y Ramírez queda bien expresada en una de las respuestas que dan a las objeciones de Andrés de León:

*“Lo que en las versiones se a de mirar es si son ciertas o no, pero no si conuerdan o discuerdan de la Vulgata o si el sentido es favorable a los Christianos o a los Judíos, y antes es indicio de la certeza y fidelidad de la versión de la paraphrasis chaldaica que el sentido de muchos lugares sea conforme al sentimiento de los Judíos, pues lo fueron sus autores”*<sup>30</sup>.

El rigor humanístico de Pedro de Valencia y Juan Ramírez hacia los textos y las fuentes queda claro en varias afirmaciones que hacen, de las cuales ofrecemos la siguiente como ejemplo:

*“Pero los libros antiguos aunque no lo sean tanto como este nunca la Iglesia los a mandado expurgar ni se a sentido que por eso ayan hecho daño a alguno. No solo los hombres doctos sino los niños leen las metamorphoses de Ovidio pero ninguno a creído que la creación del mundo y diluvio ayan sido como Ovidio los escribe, y no como se refieren en el Genesis. y destos exemplos se pueden traer muchísimos no solo en las fabulas de los Poetas y errores de los philosophos y blasfemias de los historiadores contra la religión Christiana, sino también de los escritores Christianos como Clemente Alexandrino, origenes, tertuliano,*



*Arnobio, lactantio, y otros muchos, y aun en los mismos santos se notan algunos nuevos, pero nunca a venido en pensamiento a nadie que se avian de quitar, quanto menos que se uviesen de mudar para que digessen otra cosa delo que dezian*<sup>31</sup>.

El caso de la *paraphrasis chaldaica* nos proporciona un ejemplo más de las diferencias en actitudes hacia el estudio de los textos bíblicos desde fines del siglo XV. Los métodos críticos de Lorenzo Valla, de Erasmo y Colet y de sus seguidores habían chocado constantemente contra la oposición de hombres que, ciertamente de no menos valor académico, habían adoptado una actitud más defensiva temiendo los posibles resultados de ese estudio humanístico abierto y basado en principios científicos de investigación. La polémica suscitada por León de Castro en torno a la *Biblia Regia* en la España contrarreformista es una muestra de este choque, así como lo es este posterior caso de la *paraphrasis* en que por medio de Valencia y Ramírez vemos la continuación de métodos humanísticos que en términos generales están en línea directa con los del humanismo a principios del siglo XVI. Es interesante dejar asentado que, a pesar del carácter sacralizante que el humanismo iba adoptando a principios del siglo XVII, las advertencias de Valencia y Ramírez consiguieron que el claustro de la Universidad de Alcalá se pronunciase a favor de Arias Montano, y, aunque Andrés de León continuó sus esfuerzos, su versión nunca fue publicada.

Las actitudes y métodos ejemplificados por Valencia en los casos que acabamos de mencionar eran en gran parte el resultado de su contacto con Montano. De paso tenemos que mencionar el caso que quizás mejor muestre esta influencia, me refiero a los descubrimientos del Sacromonte de Granada en 1588 y 1595 y la polémica a la que dieron lugar con respecto a la veracidad de las reliquias y documentos descubiertos. Las cartas de Arias Montano y los informes que Pedro de Valencia redactó muestran claramente cómo se mantuvieron al margen de ese pío afecto, como Valencia mismo lo denominó, que caracterizaba las actitudes de los muchos que estaban dispuestos a afirmar y propagar la veracidad de los descubrimientos sin someterlos al riguroso estudio científico que vemos en Pedro de Valencia, quien siempre mantiene delante de sí el blanco de la verdad. La posterior historia de este asunto, desde luego, confirma el acierto de Pedro de Valencia<sup>32</sup>.

Los casos a los que nos hemos referido proveen abundantes testimonios de los íntimos lazos que unieron a Montano y Valencia. Creo que indican cómo la influencia de Montano fue recibida y transmitida por Valencia. La situación de estos dos eruditos, que en sus distintas maneras ocuparon puestos importantes y que estuvieron relacionados con grupos de intelectuales tanto dentro como fuera de España, indica cómo ciertas actitudes humanísticas se mantenían vivas y eran transmitidas a pesar del control oficial y de actitudes religiosas defensivas y oscurantistas. Es en este contexto que la relación de Arias Montano y Pedro de Valencia adquiere marcado interés y puede aportar algo a la historia intelectual española a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. Pero para que esta aportación se pueda apreciar en toda su plenitud y se puedan aventurar conclusiones con alguna certeza queda por delante todavía la inmensa tarea del detallado estudio de los muchísimos escritos de los dos humanistas extremeños.

## NOTAS

1. Véanse los volúmenes recientemente publicados en esta colección: PARADINAS FUENTES, J.L. y GONZÁLEZ CAÑAL, R., *Pedro de Valencia. Vol. IV/1. Escritos Sociales. 1 Escritos Económicos*, León 1994, y PANIAGUA PÉREZ, J., & FUENTE FERNÁNDEZ, F.J., *Pedro de Valencia, Vol. V. Relaciones de Indias. I. Nueva Granada y Virreinato de Perú*, León 1993. Véase además el estudio general de GÓMEZ CANSECO, L., *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla 1993. Pedro de Valencia también figura en el interesante libro de RUBIO LAPAZ, J., *Pablo de Céspedes y su círculo: humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al barroco*, Granada 1993.
2. Para una breve historia del lugar véase MORA MANTERO, M., *Monografía de "La Peña" llamada de Arias Montano en la villa de Alájar*, Sevilla 1924; y también, DOESTCH, C., 'La Peña (retiro predilecto de Montano)', en *REVESPESTBIB* (1928) págs. 153-79.
3. *BN* (Biblioteca Nacional) MS 5585, fol. 16r.
4. REKERS, B., *Benito Arias Montano*, trad. Angel Alcalá, Madrid 1973, pág. 52, interpreta este amor como la *charitas* de la Familia de Amor. Esta opinión la comparte ALCALÁ, A., 'Tres notas sobre Arias Montano: marranismo, familismo, nicodemismo' en *CUAHISP* Núm. 296 (1975), págs. 347-78. Pero véase la opinión que expresa HAMILTON, A., *The Family of Love*, Cambridge 1981, pág. 79, donde afirma que no hay evidencia clara que sugiera que Montano se adhiriera a las ideas de la Familia de Amor, y que, por el contrario, las páginas que dedica a la cuestión de la fe en el *Dictatum Christianum* están escritas en el lenguaje del Concilio de Trento. Véase también ANDRÉS, M., *Introducción al Dictatum Christianum*, Badajoz 1983.
5. LÓPEZ PRUDENCIO, J., *Relieves antiguos. Extremadura: momentos, ambientes y almas*, Badajoz 1925, pág. 77.
6. ROOSES, M., & DENUCÉ, J., *Correspondance de Christophe Plantin*, 9 vols., "Society of Antwerp Bibliophiles": Antwerp - Ghent, 1883-1918, IV, núm. 620, pág., 269.
7. Citada por GÓMEZ CANSECO, pág.45.
8. Estas cartas fueron publicadas por ANTOLÍN, G., 'Cartas inéditas de Pedro de Valencia,' en *LA CIUDAD DE DIOS* (1896-1897) XLI, págs. 341-50, 490-503; XLII, págs. 127-35, 292-96; XLIII, págs. 364-68, 437-41; XLIV, págs. 354-58. Véase también las dos cartas publicadas en *Epistolario español: colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos recogida y ordenada con notas.*, ed. OCHOA Y RONNA, E. de, Biblioteca de Autores Españoles, Vols. XIII & LXII; Madrid 1945 & 1952, LXII, págs. 43-45.
9. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 112 Vols.; Madrid 1842-1895, XLI, eds. Sres. Marqueses de Pidal y de Miraflores y SALVÁ, M., Kraus - Vaduz, 1966, pág. 147.
10. La obra original de Montano en latín era *Dictatum Christianum, sive Communes et Aptae Discipulorum Christi Omnium Partes ...* Amberes, 1575. Véase la edición de DOMENICHINI, D., *Dictatum Christianum*, Pisa 1984, y la edición de ANDRÉS, M., arriba citada. La traducción castellana se tituló *Lecion christiana: o tratado de lo que los discipulos de Christo comunmente deven saber, i cada uno de su parte guardar; colegido, i brevemente recopilado de la doctrina i reglas del Maestro, por el condisipulo*, Madrid 1739. El manuscrito en que se encuentra es el *BN* MS 5585, fols., 1r-89r, ya citado. La versión francesa se tituló *Leçon Chrestienne, ou les offices et devoirs convenables a tous disciples de Christ ...* Amberes 1579. Las palabras de Mayans se encuentran en el prólogo titulado: 'Un amigo de la memoria de Benito Arias Montano' a su edición de la *Lecion christiana*.
11. ANDRÉS, M., pág. XV.
12. *Ibid.*, pág. XIV.

13. *BN*, MS 11160, fol. 29r.
14. Antolín, XLI, pág. 347.
15. *Ibid.*, pág. 344.
16. GÓMEZ CANSECO, pág. 69.
17. Antolín, XLI, págs. 347-48.
18. *Ibid.*, pág. 348-49.
19. *Ibid.*, pág. 344.
20. *Ibid.*, XLII, págs. 292-94.
21. *Ibid.*, XLIV, pág. 357.
22. *In XXXI Davidis Psalmos Priores Commentaria*, Amberes 1605.
23. Véase mi artículo '*De mente et electione ad Petrum Valentiam ode tricolon: una nota sobre Arias Montano, Pedro de Valencia y el fomes peccati*', en *REVESTEXT* 34 (1978) págs. 487-99.
24. Véase el artículo de SALAZAR, A., '*Arias Montano y Pedro de Valencia*', en *REVESTEST*, 15 (1959) págs. 475-93, y tirada aparte de la Diputación Provincial de Badajoz, por la que cito, Badajoz 1959. Sobre Juan Ramírez véase ROMERALO, J., '*Pedro de Valencia y Juan Ramírez (la hermandad de ambos humanistas)*', en *REVESTEXT*, 25 (1969) págs. 233-45.
25. Salazar, pág. 11.
26. *Ibid.*, pág. 12.
27. Esta carta fue publicada por RAMÍREZ, A., '*Una carta inédita de Pedro de Valencia*', en PORQUERAS MAYO, A., & ROJAS, C., eds., *Filología y crítica hispánica*, Madrid 1969, págs. 63-67.
28. El original de la defensa se encuentra en el *A.H.N.* MS INQ., Leg.4467, Núm. 38, 17 fols., y se ha editado en la obra de Domenichini arriba citada. Véase mi artículo '*Pedro de Valencia's defence of Arias Montano: the Expurgatory Indexes of 1607 (Rome) and 1612 (Madrid)*', *Bibliothèque D'Humanisme et Renaissance*, XL (1978) págs. 121-36.
29. *BN* MS 502, fols.4r-16r. Véase mi artículo, '*Las advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la paraphrasis chaldaica de la Biblia Regia*', en *BULLHISP*, LXXXIV 1982, págs. 328-46.
30. *BN* MS 502, fol.54r.
31. *Ibid.*, fol 47v.
32. Para el informe de Valencia véase *BN*, MS 2316, 30 fols.



## UN MONJE ORIGINAL Y GRAN POETA, CRISTÓBAL DE CASTILLEJO (1490?-1550)

ALEJANDRO MASOLIVER, O. CIST.  
Abadía de Poblet.

### 1. CRISTOBAL DE CASTILLEJO. EL HOMBRE

Nace ese curioso personaje de nuestro primer Siglo de Oro en Ciudad Rodrigo, en fecha hasta ahora no suficientemente fijada, entre 1490 y 1494. No se conoce el nombre de sus padres, pero creo sería de noble linaje, por lo que sugiere, *a contrario*, en su precioso y humorístico *Diálogo entre el autor y su pluma* (su *péñola*, como él la llama), cuando dice ésta respondiendo con garbo a sus acusaciones, de que, en 30 años de escribir, no le ha llevado a mejor fortuna: “Bien que podréis responder// que de baxo nascimiento// vienen otros a tener// mucho mejor cumplimiento”, y poco más abajo: “También os falta un primor// que hace a los hombres ricos, // y es que no sois bullidor// como suelen ser los chicos acerca de su señor”. Más claramente, dirá apenas comenzada su *Aula de cortesanos*: “Yo, pobre gentil hidalgo, // de bienes desguarnecido, // si por mí mismo no valgo, // siempre viviré corrido”. Sí tenemos referencia de tres de sus hermanos: el primero de ellos, Pedro, casó con Isabel de Manzanedo, y fueron sus hijos Francisco y Beatriz, monja ésta. Otro, cuyo nombre se desconoce hasta aquí, sería seguramente el padre de su sobrino Juan, secretario también, como nuestro personaje, del Rey de Romanos, y al que dedica la “Epístola prohemial” que precede a su *Diálogo entre Adulación y Verdad*. Y la tercera -ignoramos igualmente su nombre-, fue madre de Antonio Veraguez (probablemente Veragüez) y Castillejo, obispo de Trieste<sup>2</sup>.

Era hombre de pequeña estatura, a lo que parece, atendiendo a lo que él mismo apunta en sus poemas.

La benemérita investigadora norteamericana Clara Nicolay, que tantos datos nuevos aportó para el conocimiento de Castillejo, apuntó que éste sería seguramente huérfano. Pero eso dista mucho de ser concluyente, ya que las dos frases suyas que cita para probarlo, cuando apunta que se había criado “en casa ajena”, y que moró en la Corte “estando so ageno poder y mando”, pueden también entenderse por cierto sin haber de acudir a la orfandad<sup>3</sup>.

De sólo 15 años, fue llevado a la Corte del Rey Católico como paje del archiduque Fernando, el hermano menor de Carlos V, futuro Rey de Romanos y de Bohemia y Hungría. Tal como apunta con agudeza Hornedo, si bien no consta que hiciera nunca estudios superiores, y él mismo, con su acostumbrada ironía, señala que no tenía otras letras, “salvo escribir y leer y mi latín de cocina”, otra cosa nos dice el hecho incontrastable de que, secretario del infante, se distingue de inmediato “por su habilidad en la

lengua castellana y latina”. Y añadido, que también por el profundo conocimiento de los clásicos que muestra su obra<sup>4</sup>.

Una grave equivocación cronológica, en que incurrió el primero el padre Crisóstomo Henríquez, hacía que, tras 30 años<sup>5</sup> en la Corte de Don Fernando, se hiciera monje, para morir en el monasterio de su profesión, el de Valdeiglesias, en 1596. Y lo mismo dirá tras él Nicolás Antonio. Muñiz, si bien acierta al establecer la fecha obituarial de 1550, yerra en cambio haciéndole morir en su casa monástica. Todo ello indujo a Clara Nicolay a negar sin más su condición de monje cisterciense. Gracias a Dios, las investigaciones de Juan Menéndez Pidal aclararon todo ese **quid pro quo**. Así, queda definitivamente establecido, que profesó realmente en Valdeiglesias cuando Don Fernando marchó a Flandes, en 1518, aunque salió nuevamente del monasterio cisterciense, y ya de manera definitiva, en 1525, para volver a la corte fernandina. Siguió siempre siendo monje, y consta que escribió más de una vez como tal a su Abad. Como tantos otros en su tiempo, compaginó de manera paradójica un talante sinceramente religioso con una vida moral desgarrada: “era un fraile alegre y mocero, a la manera del arcipreste de Hita, semejante a él en sus costumbres y en su vena poética, mezcla rara de lubricidad y devoción”<sup>6</sup>.

Y como monje habrá de ser enterrado, una vez muerto en Viena, cerca de su señor, en el vecino monasterio cisterciense de Neukloster, monasterio vivo todavía hoy, priorato dependiente de la bella abadía de Heiligenkreuz (Sancta Crux in Austria), en Wiener Neustadt, a pocos quilómetros de la capital<sup>7</sup>.

Cortesano pues de joven, pasa de tal condición a la de monje, para acabar por fin en la difícilmente conciliable de monje cortesano. Distó mucho de ser santo, pero fue sí, como indican muchos pasajes de su obra, un pecador arrepentido, muy humano, hasta demasiado humano. Con su gracejo y simpatía, sabe hacerse perdonar de sus biógrafos y lectores.

Vivió siempre con estrechez (parece que Don Fernando no se distinguía por cierto por la liberalidad). Su amigo Martín de Salinas, embajador de Carlos V, que tenía “mucha lástima de su pobreza”, le obtendrá en España dos pensiones, de 500 ducados en el obispado de Ávila, en 1530; y de 300 en el de Córdoba, en 1541. Se le ofreció también un obispado *in partibus*, el de Horbacia (que no he podido localizar), el cual rechazó, y un beneficio en la Colegiata tirolesa de Ardegge, que renunció a los 3 años, en 1536. Parece, en todo caso, que en sus últimos años, mejoró algo su fortuna, y finalmente, en 1549, obtuvo de Don Fernando 2.000 florines, de los que llegó a cobrar una décima parte<sup>8</sup>.

Abundan los nombres de sus damas en sus versos *de amores*, y pecaríamos de ingenios si lo achacáramos todo a puro recurso literario. Se siguen, en efecto, “al frente de sus versos cortesanos”, como recuerda su editor, “los nombres de Mencía, Inés, Ángela, Petronila, Ana de Aragón, la señora de Lerma, Gracia, Francisca y Julia”. Esa Ana de Aragón sería con toda probabilidad la esposa de don Alonso de Aragón y Gurrea, conde de Ribagorza, y madre de doña Marina, “famosa por su belleza”.

Pero el mayor y más profundo de sus amores, no pasó curiosamente de platónico. Fue el concebido por la jovencísima Anna von Schaumburg, futura esposa de Erasmo de Stahremberg, a quien dedicará su hermosa versión de la fábula ovidiana de los amores (o *Historia*, dice él) de Píramo y Tisbe, así como otras diversas composiciones, de las más bellas poéticamente entre las salidas de su mano, como la titulada “A una dama llamada Ana”. Juega en ella con su nombre, cuando empieza el poema: “A na-

die". O repite el mismo recurso en el titulado "Al nombre de Ana", en que, además, las tres letras encabezan sendos versos: "A-quí, dice la primera;// N-o hay, dice la segunda;// A-mor, dice la tercera"; y todavía, más adelante, "Mi alma, que penas tiene,// da voces, diciendo A, y porque de veras pene,// responde luego la N, que junto con ella está". Otro de los poemas comienza: "Vuestros lindos ojos, Ana"; y todavía un cuarto, titulado "Una torre de viento por amor de una señora llamada Ana"; y otros varios, para acabar con un precioso villancico, que empieza: "La vida se gana, // perdida por Ana", y termina: "Remedio no espero // de mi pena grave; // perdióse la llave // do está lo que quiero. // Si vivo, si muero, // de mucha fe mana // que tengo con Ana"<sup>10</sup>.

Padeció diversos achaques en su madurez (porque no llegó, en verdad, a viejo), y eso, junto a la pobreza, le empujará a unir amargura e ironía en sus quejas, contenidas en algunas de las obras últimas de su pluma<sup>11</sup>.

Ese es el hombre, en toda su grandeza y miseria.

## 2. EL POETA Y SU OBRA

"Castillejo", dicen Hurtado-González Palencia, "se distingue por su agudeza y gracia, por su sencillez picaresca y por su nativa inspiración castellana, dentro de la escuela métrica de que fue corifeo. Es de notar en él", siguen notando, "cierto epicureísmo, trasunto a veces del de Catulo y otros clásicos latinos"(sin duda piensan estos autores en Ovidio y Marcial), "que marcaron alguna huella en el inquieto espíritu del fraile secretario"<sup>12</sup>.

Cristóbal de Castillejo es en todo caso, sin sombra de duda, un gran poeta, y poeta fecundo.

Son por demás curiosos e ilustrativos los avatares corridos por su obra. Parece que, en vida, sólo logró Castillejo ver impresas dos de sus obras, el *Sermón de amores* (la que hasta hoy se suponía *editio princeps*, es de 1542, sin indicación de lugar, pero la frase "Agora nuevamente corregido y enmendado" hace suponer una primera edición anterior, desconocida); y el *Diálogo de mugeres* (Venecia 1544), que, a la verdad, bastaran para fundar su fama, y "fueron", apunta Domínguez Bordoná, "los que lograron mayor popularidad"<sup>13</sup>.

La edición póstuma de su obra (la que ha llegado hasta nosotros) se ha dividido en tres libros: *Obras de amores* (una de ellas la primera antes citada, que la encabeza); *Obras de conversación y pasatiempo* (que incluye la segunda); y *Obras morales y de devoción*, que, pese a la condición monástica de su autor, no es, desde luego, el de mayor enjundia poética (de "pocas y de escaso interés" motejan, con razón, las devocionales Hurtado y González Palencia), aunque figuran entre ellas el bello *Diálogo entre Memoria y Olvido*, el *Diálogo entre Adulación y Verdad*, y sobre todo, el *Aula de cortesanos*, más conocida como *Diálogo y discurso de la vida de Corte*<sup>14</sup>.

Frente a la moda italianizante, traída a España por Garcilaso de la Vega y su íntimo amigo Juan Boscán, arremete con gracia y donosura Castillejo, haciéndose valedor de la manera castellana clásica y castiza. Estoy plenamente de acuerdo con Manuel de Montoliu cuando habla de él como de "portaestandarte de la resistencia contra la invasión petrarquista". Y de ello nos queda principalmente el testimonio de su "formidable diatriba", "monumento de la poesía castellana, de raro mérito y peregrina belleza": las coplas *Contra los encarecimientos de las coplas españolas que tratan de amores*. El

citado autor sabe ver muy bien, que es realmente “una sátira tan acerada, tan aguda y tan profunda de lo que es el fondo y la esencia del petrarquismo”, como no la hay en otra literatura alguna, pues aunque se dirige aparentemente contra las coplas españolas tradicionales, es de hecho un “manifiesto contra la *insinceridad* de la escuela petrarquista”, “el cerebralismo disfrazado de sentimiento” (esto es, la artificiosidad de la forma, que impide la veracidad y sinceridad del sentimiento que pretende manifestar) y “el exotismo lírico”. Por eso, quedará siempre esa obra (y eso no es un juicio contra el valor poético de Garcilaso y su escuela) “como un testimonio de la vitalidad del casticismo castellano en aquel período en que la corriente de imitación clásica e italiana era una verdadera obsesión en todos los espíritus cultos”<sup>15</sup>.

Más abierta es la crítica que representa su *Repreñión contra los poetas españoles que escriben en verso italiano*, aunque adolece quizá esta vez de falta de frescura poética. Acusa a esas formas de “nuevas a nuestros oídos”, y defiende en su contra “las coplas españolas, // canciones y villancicos, // romances y cosa tal, // arte mayor y real, // y pies quebrados y chicos, // y todo nuestro caudal”. Apela burlescamente a la Santa Inquisición de esa “secta y opinión a corregir en España // una tan nueva y extraña, // como aquélla de Lutero // en las partes de Alemaña”. Y aducirá en su defensa, nada menos, a adalides que acudan al lance, como Juan de Mena y Jorge Manrique, Garcí-Sánchez (de valor, por cierto, bastante menor), Alonso de Cartagena o Torres Naharro, que hablan todos en contra de los “innovadores”. Y pergeña él mismo para ello, curiosamente, tres sonetos (si bien no son de lo mejor de su pluma, sirven para su empeño apologético, y para mostrar quizás también que no teme él tampoco acudir a esas formas nuevas) y una octava, que empiezan respectivamente así: “Garcilaso y Boscán, siendo llegados”; “Si las penas que dais son verdaderas”(sonetos 1º y 2º); “Ya que mis tormentos son forçados” (la octava), y “Musas italianas y latinas” (el soneto 3º, que acaba la composición). Él, pues, prefiere de cierto otras formas, ya que “nuestra lengua es muy devota // de la clara brevedad”. Como ha visto, no obstante, acertadamente Valverde, Castillejo, que es un “estimable superviviente de la Edad Media”, recuerda con sus composiciones formas arcaicas: así, la disputa o el diálogo. Pero, incluso en composiciones tan castizas como su hermoso *Sueño*, no escapa de la innovación, cuando “versos tan felices como: “Si a los árboles llegaba, // entre las ramas andaba // un airecico sereno, // todo manso, todo bueno, // que las hojas meneaba...”, “por su sentido estrófico, están tocados también de renacentismo”. Más aún -lo hemos visto-, y aunque sea para criticarlos, “Castillejo supo hacer sonetos cuando se le antojó, para satirizar a Boscán y Garcilaso”<sup>16</sup>.

Y el gran maestro de la crítica literaria que fue Don Marcelino Menéndez Pelayo dice, en el mismo sentido, que “la poesía de Castillejo pertenece al Renacimiento, con el mismo derecho que la de Boscán, y es, a pesar de su amable negligencia, una poesía de espíritu clásico y humanista; libre y audaz en la intención; viva, espontánea y fresca en su juvenil alegría. Pero Castillejo”, sigue diciendo Don Marcelino, “tuvo el talento de conservar de la escuela del siglo XV sólo las prácticas externas del verso, mejorándolas por otra parte, y pudo llegar al ápice de la perfección dentro de su género y estilo sin romper el antiguo molde, al cual supo adoptar maravillosamente los fáciles vuelos de su musa juguetona y procaz”<sup>17</sup>.

Ese último adjetivo me da pié para aludir aquí ya a algo que desde el inicio de mi estudio me tiene inquieto, y es lo único que, a la verdad, encuentro de verdaderamente procaz, de mal gusto y sin excusa (y más tratándose de un monje -que lo fue siempre, enmedio de tantas flaquezas y caídas-, y un monje cisterciense). Aludo -ya lo habréis



adivinado probablemente- al tan famoso (y tan torpe y apologéticamente disfrazado a veces) subtítulo a su gracioso, y hasta líricamente espléndido, *Sermón de amores*. Me parece claro, de acuerdo con Juan Menéndez Pidal, que hay que leer en realidad *Del maestro buen talante fray Nidel, de la orden del Cristel*, donde se daría un juego de palabras entre *Cistel* (=Cister), su orden, y la lavativa, enema o ayuda (aquí aliterada), *cristel*, por *clister*<sup>18</sup>.

La composición pone en boca de ese “predicador”, “que debiera saber de amores// antes de ser religioso”, todo un alegato contra el peligro de amores que amenaza a todo cristiano (y también, desde luego, a monjes y monjas -nota ésta autobiográfica sin duda-). Entran en liza enseguida la Celestina, y el Decamerón de Boccaccio, cuando no Ovidio, Juvenal o Virgilio. Alude también al peligro que la libido lleva anejo, el “mal francés”, del verso 1462, llamado también “morbo gálico”, que no es sino la sífilis, que contrajeran en su jornada italiana las tropas del Rey Cristianísimo<sup>19</sup>; y no deja de decir también, sin embargo, en edificantes versos: “No nos tiente la mujer// tan adentro// aunque del primer encuentro// nadie se puede escusar.// Mas no deje aposentar// el apetito en el centro// y rincón// del secreto corazón” (donde no deja de transparentar el poeta una amarga experiencia de amores). O más allá: “Claro está que está doliente// el que enamorado está;// pero mientras bien le va,// con el favor no lo siente, de contento.// Adormece el pensamiento// el sabor deste potaje,// como cuando dan brevaje// al que quieren dar tormento”; o todavía el impagable, e irónico final (la amarga experiencia de nuevo, a no dudar): “Dios, que somos bien librados// los hombres desde la cuna,// pues nacimos sentenciados// a ser siempre gobernados// por amor o por fortuna.// Él niño (Cupido), y ella mujer,// ella ciega y él con ella,// ambos locos y sin ser://¿Qué reino pueden tener,// donde no reine querella?”<sup>20</sup>.

“De la misma tradición”, dice Valbuena Prat, “procede el lozano y jugoso *Diálogo de mujeres*, que deriva de las sátiras contra las mujeres de Torrellas y del Arcipreste de Talavera. Del primero y sus seguidores”, sigue apuntando ese autor y crítico literario, “procede la forma del verso; del segundo, el procedimiento de las anécdotas injertadas en el tema principal”<sup>21</sup>.

De romances glosados y contrahechos asimismo habla el propio Valbuena refiriéndose a las composiciones “de conversación y pasatiempo”, que comienzan: “Gran señora sois, Fortuna”; “Por la dolencia va el viejo”; “Tiempo es ya, Castillejo” (sobre “Tiempo es, el caballero”)<sup>22</sup>.

Ya un crítico dieciochesco, Luis José Velázquez, en sus *Orígenes de la Poesía castellana* (Málaga 1754), compara por su casticismo a Padilla con Castillejo, “su contemporáneo, cuyas poesías”, dice con acierto, “además de la sal de que abundan, merecen una estimación particular, por ser su autor el que escribió las coplas castellanas con más gracia y espíritu”(en esto, a la verdad, quedóse algo corto en el elogio el gran Lope de Vega, cuando dice en su *Isidro*, que el “divino” Garcilaso dio harta ocasión para la lamentación de Castillejo contra el uso y abuso del metro italianizante, y moteja a éste de “festivo e ingenioso poeta castellano”, porque su ingenio formal indudable lo supera un verdadero talento de auténtico poeta). Y sigue notando Velázquez que destaca nuestro hombre por la gracia en la sátira, y subraya “que tenía genio particular para esta casta de poesía”, de modo que “éstas y otras composiciones... abundan de una gracia y un donaire inimitables, y es menester confesar que ninguno hasta su tiempo poseyó en el grado que él el arte de hacer ridículo el vicio”<sup>23</sup>. A eso habrá que apostillar, sin embargo, que no por ello dejó de caer, por desgracia, en él.

Pero vayamos ya a esa parte poéticamente más débil de su producción y de su mismo estro creador: la poesía propiamente religiosa. Entre ellas, destaca Valbuena al menos por “curiosa” la que dedica *A las pinturas de una iglesia*, “seguramente sobre un retablo cuyas siete tablas representaban la Anunciación” –*A la Salutación*, la titulaba él–, “el Nacimiento, Circuncisión, Adoración de los Reyes” –o *A los Reyes*, sin más–, “Huída de Egipto, los Inocentes” –*A los Santos Inocentes*– “y la Purificación” (esto es, lo que viene a corresponder a la Infancia del Señor Jesús), “como relación entre la literatura y la plástica”<sup>24</sup>.

Yo notaría también la composición titulada sencillamente *Profetas*, en la que, de forma curiosa, une *Esafas*, *Jeremías*, *Daniel* y *Habacuc* con *Nabucodonosor*, nada menos, quien, profeta involuntario, proclama: “Hoy metimos tres varones // en el horno aprisionados, // y ahora siendo mirados, // veo cuatro sin prisiones; // y el fuego no les empece // ni les toca en los cabellos; // la vista del cuarto dellos // Hijo de Dios me parece”. Lo curioso del intento excusa, me parece, que lo cite aquí, aunque el verso diste de la felicidad castillejista de otras veces<sup>25</sup>.

Más afortunado es, sin duda, líricamente el *Villancico a la misma noche*, obviamente la de Navidad, sobre el verso “Pues hacemos alegrías // cuando nace uno de nos, // ¿cuánto más naciendo Dios?”, donde dice con hermosa simplicidad: “Grandes huéspedes tenemos, // hagamos gran regocijo, // pues pare la Madre al Hijo // por quien todos nacemos. // Nunca vimos ni veremos // juntos otros tales dos, // el Hijo y Madre de Dios”. Y no hay que olvidar tampoco la bella glosa al “Ave Maris Stella”, que comienza: “Clara estrella de la mar, // dichosa puerta del cielo, // Madre de nuestro consuelo, // Virgen nacida sin par”; o todavía su himno *A Nuestra Señora de Monserrate*, donde escribe: “Pero quiero suplicaros // que me digáis una cosa, // que aquí se debe encerrar, // algún misterio profundo: // ¿Cómo que siste morar, // siendo Señora del mundo, // en tan áspero lugar?”, cosa que resuelve él donosamente diciendo: “Yo no siento qué ganancia // sacáis de andar por las peñas; // mas lo que d’ello sospecho // es, que salís al atajo // a tomar, contra derecho, // para vos este trabajo // a fin de nuestro provecho”<sup>26</sup>.

Notemos aún, de nuevo sobre el “Ave Maris Stella” (no en vano se trata de un cisterciense y de un hijo de san Bernardo), su *Himno a Nuestra Señora*, o también el *Himno a la Cruz*, sobre el “Vexilla regis”, o el largo, larguísimo (y acaso por ello enfadoso) poema a la *Invenición* de la misma por santa Elena. Mejor literariamente es, sin duda alguna, la *Canción a Nuestro Señor*, que algunos dudaron en atribuirle, aunque sin demasiado fundamento<sup>27</sup>.

Quiero ahora, para acabar de retratar a nuestro poeta, aludir a algún otro poemilla sobre las monjas, aunque puesto en la edición de su obra entre los de “conversación y pasatiempo”. Es el primero el gracioso *A una beata moça, enviándole una rueca*, que comienza: “Pues tomastes religión // que a estar recogida os ata, // por no entrar en tentación, // cuando acabéis la oración // hilad, devota beata”. Le sigue el dedicado, de modo parecido, *A una doncella que se metió monja*: “Nueva planta sois, María, // puesta en el huerto de Dios; ... En buena tierra quedáis; // procurad de arraigaros, // porque no pueda arrancaros // el viento cuando crezcáis”; o también *A otras dos que tomaban velo*: “Señoras, con este velo // vuestra libertad s’entierra; // presas seréis en la tierra // por ser libres en el cielo...pues morís para vivir; // que ya no podéis huir // aunque saltéis las paredes”, lo que va dicho, por cierto, no sin hondura teológica, y con la experiencia de un monje que, pese a sus pecados, conoce el paño<sup>28</sup>.

Y sea la última cita para la ya aludida *Comparación entre las Huelgas de Burgos* (yo creo, como ya apunté, que de Valladolid, comparando así a la madre con la hija) y *Belén de Valladolid*. Castillejo se produce así (y como en todas las comparaciones, la cosa es discutible, sea eso acerca del monasterio burgalés o de su homónimo vallisoletano, creados los dos para real solaz): “Ayer, señoras, entré // en las Huelgas a mirar; // es casa muy singular, // donde sin duda hallé // muchas cosas que loar; // sus anchuras y grandeza, // su vejez y antigüedad, // sus muros y fortaleza: // Lo que le falta en gentileza // suplen con autoridad”, y acaba: “Las Huelgas tienen mil bienes, // diez mil sobran a Belén” (que Castillejo compara a la villa natal de Cristo, pequeña entre las de Judá, pero elegida entre todas); “una y otra bien mirada, // tórnome a afirmar agora // en la sentencia pasada: // Ser las Huelgas encantada, // y Belén encantadora”. Realmente uno no puede por menos de lamentar que nada nos quede ya de esa casa cisterciense femenina, que murió ante la incuria de los tiempos, cuando había sobrepasado en cambio los “tiempos recios” de la Inquisición<sup>29</sup>.

### 3. EL MONJE

Poco queda para decir, de hecho, tras las muchas alusiones que hemos hecho ya al pasar sobre lo que fue, como religioso y como monje, fray Cristóbal de Castillejo, cisterciense profeso y sacerdote del monasterio de Valdeiglesias. Su vida regular fue allí, en realidad, muy breve. Siempre han sido, y serán, para la vida regular un peligro las prebendas y cargos eclesiásticos, que alejan al monje (o al religioso en general) de la vida comunitaria, y claustral en el caso de monjes y contemplativos en general. Y lógicamente mucho peor, si de cargos y honores cortesanos o seculares se trata. Eso se echa de ver de inmediato sólo con una lectura atenta de la Regla misma de Nuestro Padre san Benito, en la que toda salida es excepcional y siempre al servicio directo del monasterio, y donde prima sobre toda otra actividad el rezo coral comunitario del *Opus Dei*. Cister, igualmente, precisamente porque quiso salvaguardar la observancia exacta, recta de la misma Regla, pone sus monasterios en lugares apartados del tráfigo mundano y de los centros de población importantes, así como de las vías de comunicación más transitadas. Pese a que hay que ver la parte que en la frase tiene el género literario y el sobreentendido, ilustra altamente en este sentido nuestro *Exordio Parvo*, cuando declara cómo nuestros primeros Padres, dejando Molesme, que no era por cierto un cenobio relajado, marchan a Cister, “lugar desierto... que, ordinariamente inaccesible al paso de los hombres por razón de la espesura del bosque y de las zarzas, era únicamente habitado por las fieras”, y por eso, sigue diciendo poco más abajo, “acudieron juntos a aquella soledad... para dar allí cumplimiento a su profesión con la observancia de la Santa Regla”<sup>30</sup>. Y todos los movimientos de reforma monástica sentarán en ello asimismo una de sus bases principales: recordemos al menos en este sentido a los monjes *prietos* de la Congregación de San Benito de Valladolid, que hacían voto de reclusión –*inclusio*– perpetua, siglo XV, o de la Trapa, XVII<sup>31</sup>.

No puede saberse cual sería su auténtica vocación, pero el caso es que, con el acuerdo de su Abad (no será pues él el único culpable), bien tierno aún monásticamente, pues apenas llevaba 7 años en su monasterio, parte para la Corte vienesa de Don Fernando. Su vida, a la verdad, será en adelante muy aseglarada, más de cortesano que de monje. Y no es extraño, humanamente, si se piensa que ya antes, adolescente de 15

años, figuró en la Corte del Rey Católico, como paje de su propio nieto, el hermano segundón de Carlos V.

Poca firmeza parece que tuvo en la práctica diaria su vocación religiosa, y que se dejó seducir con harta facilidad por la vida aseglarada, moralmente laxa. Su obra misma lo proclama abiertamente. Raramente, eso sí (lo que deja al menos a salvo el buen gusto), cede a la procacidad, pero cae a veces en liviandad, lo que es más de sentir cuando se trata de versos, por ejemplo, sobre monjas o religiosas de clausura, como en el tan famoso *Sermón de Amores*<sup>32</sup>.

Mas todo hay que decirlo, conservó la fe siempre y hasta una tierna devoción, como buen cisterciense, hijo de la Congregación de San Bernardo de Castilla, cristocéntrica y mariana. Nos lo muestran las ya citadas composiciones religiosas antes citadas. Eso al cabo habrá de salvarle, como le conservó, aun pecador, a la hora de la muerte, en su profesión monástica, de modo que como monje será enterrado en un hermoso monasterio austríaco, cuya tumba conserva.

También eso le hace digno de recuerdo en esta Semana, dedicada a sus hermanos los monjes ilustres de la Congregación cisterciense de Castilla. Si ellos alcanzaron justa fama en el cultivo de las Ciencias Sagradas: la Biblia, la Teología Dogmática y Moral, la misma Teología Monástica, la Liturgia, la Espiritualidad o los Cánones, él ilustró como pocos las Letras castellanas, paradójicamente con unción o con desgarro, pero siempre con un dominio magistral de la Lengua, con una sal y una gracia envidiables, y, lo que es más, con un certero instinto y un maravilloso genio poético.

## BIBLIOGRAFIA

### *Para la Vida:*

- GUERIN, Patricio, *Castillejo (Cristóbal de)*, en *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, St-Remy de Rochefort 1975, p. 166-167.
- HENRÍQUEZ, Chrysostomus, *Phoenix reviviscens sive Ordinis scriptorum Angliae et Hispaniae series*, Bruselas 1626.
- HORNEDO, R.M. de, *Cristóbal de Castillejo*, en *DHEE*, I, Madrid 1972, p. 381.
- MANRIQUE, Angelus, *Cisterciensium seu verius Ecclesiasticorum Annalium a condito Cistercio...*, IV, Lión 1659, *Series Abbatum Ecclesiae Palaciolensis*, p. 630.
- MARTÍN, Ezequiel, *Los Bernardos españoles*, Palencia 1953, p.60-61, y *passim* para lo que a Valdeiglesias se refiere.
- MENÉNDEZ PIDAL, Juan, *Datos para la biografía de Cristóbal de Castillejo*, en *Boletín de la Real Academia Española*, 1915, p.4-20.
- MUÑIZ, Roberto, *Biblioteca Cisterciense Española*, Burgos 1793, p. 90-91.
- NICOLAY, Clara Leonor, *The life and works of Cristóbal de Castillejo*, Filadelfia, USA, 1910.
- WOLF, Ferdinand, *Cristóbal de Castillejo's. Lobspruch der Stadt Wien*, en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 1849; *IB.*, *Über Castillejo's Todesjahr*, 1861.

**Para la Obra:**

- ANTONIO, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Nova*, I, Madrid 1783, p. 242.
- CASTILLEJO, Cristóbal de, *Obras*, en 4 vols., col. "Clásicos Castellanos", nn. 72, 79, 88 y 91, Madrid 1944-1969, ed. de Jesús DOMÍNGUEZ BORDONA, con aportaciones biográficas en el *Prólogo* del vol.I, p.IX-XXXVI; ... Raquel CANO, etc.
- CASTRO, Adolfo de, *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, I, en *Biblioteca de Autores españoles*, 38, Madrid 1854, p.VII, XIX-XXI (con detalles biográficos), y 99-252.
- CONDE, Lorenzo, *Letras españolas*, Barcelona 1936, p. 489-492 (con detalles biográficos también) y 493.
- DURÁN, Agustín, *Romancero General o Colección de Romances castellanos*, 14, Madrid 1864, p.417.
- FOULCHÉ-DELBOSC, R., *Deux oeuvres de Cristóbal de Castillejo*, en *Revue Hispanique*, 36 (1916) p. 490 y ss.
- HURTADO, Juan y GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, *Historia de la Literatura Española*, I, Madrid 1940, p. 298-300.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Biblioteca de Autores Españoles*, I, en *Obras Completas*, 54, Santander 1952, p. 323-328; *Prólogo a la Historia de la Literatura Española*, de Jaime Fitzmaurice-Kelly, en *Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria*, I, p. 95-96, en *Obras Completas*, 6, Santander 1941.
- MONTOLIU, Manuel de, *Manual de Historia de la Literatura Castellana*, I, Barcelona 1957, p. 296-299.
- PFANDL, Ludwig, *Diálogos de mugeres*, *Revue Hispanique*, 52 (1921) p. 37-429.
- SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos, *Ensayo de un Diccionario de Literatura, II, Escritores españoles e hispanoamericanos*, Madrid 1949, p. 294-297, (con detalles biográficos y bibliografía esencial).
- SALCEDO, Ángel, *La Literatura Española. Resumen de Historia crítica*, II, *El Siglo de Oro*, Madrid 1916, p. 203-207 (con importantes detalles biográficos).
- VALBUENA PRAT, Ángel, *Historia de la Literatura Española*, I, Barcelona 1953, p. 535-538.
- VALVERDE, José María, *El Renacimiento, desde sus preliminares*, en Martín de RIQUER y José María VALVERDE, *Historia de la Literatura Universal*, 4, Barcelona 1984, p. 367 y 427.
- VAN TIEGHEM, Philippe van, *Dictionnaire des Littératures*, I, París 1968, p.159.

**Para su monasterio de Valdeiglesias:**

- "San Martín de Valdeiglesias", en *Diccionario Geográfico de España*, 15, Madrid 1961, p. 251 (lo referido al monasterio de Santa María y san Martín).
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente-Ángel, *Monasterios Cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)*, Valladolid 1978, p. 143-145, y 217-218.
- PÉREZ-EMBED, Javier, *El Cister en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (siglos XII-XV)*, Valladolid 1986, mapa de p.785 y *passim*.
- YÁÑEZ, Damián, *El monasterio de Valdeiglesias*, en *Hidalguía*, Madrid 1978.

## NOTAS

1. Ved en la edición de sus *Obras* de Domínguez Bordona, III Madrid 1958, p. 18-40, a p. 38 y 39, o en la de Adolfo de Castro, de la *Biblioteca de Autores Españoles*, p. 205-209, a p. 208-209; y p. 41-215, a p. 46, versos 17-20, o, respectivamente, p. 214-232, a p. 214 (Castro dice, no obstante, “caído” por “corrido”).
2. Son datos que tomo de Jesús DOMÍNGUEZ BORDONA, en su Prólogo a las *Obras* de Castillejo, vol. I, p. VII-XXXVI, a p.XVII, y notas 1 y 2; así como en su nota a la citada “Epístola Prohemial”, en el vol.IV de las *Obras*, p. 90-91. Es curioso el cambio de grafía en su nombre: para Pius Bonifacius GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Ratisbona 1873-1886, p. 326 y 836, es Antonius Paraguez, OSB, obispo de Trieste de 24 de abril de 1549 a 4 de noviembre de 1558, cuando fue trasladado a Cagliari, hasta su muerte, hacia 1572. Gulielmus VAN GULIK-Conradus EUBEL, por su parte, en su *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, III, Münster 1923, p. 146 y 310, le llaman Antonius de Castillejo (Parragues); y A. de MAZIS, en su artículo “Cagliari”, del *DHGE*, II (1949), escribe Parraguès, a la francesa.
3. Ved el citado *Prólogo* de DOMÍNGUEZ BORDONA, p.XI, y nota 1, donde cita en ese sentido a M. HERNÁNDEZ VEGAS, *Ciudad Rodrigo, la Catedral y la Ciudad*, Salamanca 1935, vol. II, p. 114.
4. Ved de nuevo el repetido *Prólogo*, *ibidem*, y nota 2, con cita del propio Castillejo en sus *Diálogo entre el autor y su pluma*, y *Aula de Cortesanos*, diálogo también (de hecho, se la conoció largo tiempo como “Diálogo y discurso de la vida de Corte”, entre Lucrecio (él mismo), y el anciano y veterano Prudencio, con inapreciables detalles autobiográficos (y cf respectivamente, *Obras*, vol. III, p. 18-40, y p. 41-215, escritos ambos en clave irónica, y de autosátira, según costumbre de su autor). El mismo Jesús DOMÍNGUEZ BORDONA lo fundó antes en sus “Cuatro notas sobre Cristóbal de Castillejo”, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, vol. III, Madrid 1925, p. 545-549, a p. 546-547. Ved asimismo R.M. de HORNEDO, art. “Castillejo, Cristóbal de”.
5. Así dice el propio Castillejo en su famoso *Romance contrahecho al que dice “Tiempo es ya, el caballero”*, en *Obras*, III, 12-17, a p. 12: “Tiempo es ya, Castillejo.// tiempo es de andar de aquí:// que me crecen los dolores // y se me acorta el dormir; // y sigue, p. 13: “Ya no puedo estar en pie // ni al Rey, mi señor, servir.//... // Adiós, adiós, vanidades, // que no os quiero más seguir.// Dadme licencia, buen Rey, // porque me es fuerça partir.” Y a p.16, en fin: “Si en treinta años que he seguido // la conquista de ventura, // ella siempre me ha huído”... De manera parecida se produce también en uno de sus romances morales (*Obras*, IV, p. 9-10): “Mal engañado me has// Mundo, ya siento tus daños; // hasme llevado treinta años, // de lo que me pesa más”.
6. Ved un buen resumen de todo ello en Ángel SALCEDO, *La Literatura Española*, tomo II, *El Siglo de Oro*, p. 204-205, donde cita a Henríquez, Nicolay y Menéndez Pidal. Cf. para MUÑIZ, su *Biblioteca Cisterciense*, p. 90.
7. “A tres jornadas de Viena”, dicen HURTADO-GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la Literatura Española*, p. 298. “No lejos de Viena”, señala por su parte HORNEDO, en su artículo sobre nuestro personaje, *DHEE*, I, p. 381, “al cual”, añade sagazmente, “pensaría retirarse, viejo y achacoso al final de sus días, si ya no es que muriera allí”. Nota DOMÍNGUEZ BORDONA, *op.cit.*, p. XVI-XVII, que en la lápida sepulcral figura el escudo familiar, “que, en 1532, reconoció y mejoró Carlos V. “Era...partido, con tres lises de azul sobre oro en la parte superior, y un castillo de plata sobre gules en la inferior y en la bordura siete hojas de acanto”. Se le añade ahora “un nuevo cuartel, en que destacan tres ruiseñores austríacos, de oro sobre campo de azul”.
8. Ved también aquí HURTADO-GONZÁLEZ PALENCIA, y HORNEDO, *ibidem*, así como DOMÍNGUEZ BORDONA, en el *Prólogo* a las *Obras*, p. XI-XII.
9. DOMÍNGUEZ BORDONA, *op.cit.*, p. XII y nota 1.

10. Ved aquí el tomo II de sus *Obras*, p. 148-166, *La Historia de Píramo y Tisbe*, traducida de Ovidio, para la señora Ana de Xomburg (sic), con dedicatoria para esa “generosa y magnífica señora”, así como los diversos poemas contenidos en el primer volumen, p. 5-25.
11. DOMÍNGUEZ BORDONA, *ibid*, p. XV.
12. HURTADO-GONZÁLEZ PALENCIA, *op.cit.*, p. 300.
- 13.. DOMÍNGUEZ BORDONA, *Prólogo a las Obras de Cristóbal de CASTILLEJO*, vol. I, p. XXIII y XXXIV-XXXV.
14. Ved aquí HURTADO-GONZÁLEZ PALENCIA, *op.cit.*, p. 299, y DOMÍNGUEZ BORDONA, de quien tomo el título de la última obra, que parece ser el mismo que le diera su autor, y cf. *Obras*, III, p. 43, nota 1.
15. Manuel de MONTOLIU, *Manual de Historia de la Literatura Castellana*, I, p. 297.
16. MONTOLIU, *ibid*; y José María VALVERDE, *El Renacimiento, desde sus preliminares*, en Riquer-Valverde, *Historia de la Literatura universal*, 4, p. 367.
17. DOMÍNGUEZ BORDONA, en el *Prólogo a las Obras de CASTILLEJO*, I, p. XX-XXI, que cita a Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, cuando habla de Boscán en el tomo XIII de su *Antología de la Poesía Lírica Castellana*, p. 242.
18. CASTILLEJO, *Obras*, I, p. 3-4, y nota de DOMÍNGUEZ BORDONA. Evidentemente, habría que poner asimismo “Cristel” y no “Fristel” en el verso 19: “Hacen mucho caso dél// cuantos saben su venida:// es hombre de muy gran vida// de la Orden del Cristel”.
19. Cf aquí nuestro viejo *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española, I, Madrid 1726, ed. facsímil de 1979, p. 693; y IV (respectivamente Madrid 1734 y 1976), p.460; y el moderno *Diccionario de la Lengua Española* de la propia Real Academia (19° ed., Madrid 1970), p. 829, 895 y 1201.
20. Ved en la repetida edición de DOMÍNGUEZ BORDONA, *Obras*, I, p. 56-57 de la primera parte del poema; p. 94-95 de la segunda, y el *Final a la Moral y la Fortuna*, de p. 105.
21. VALBUENA PRAT, *op.cit.*, p. 536. De los dos personajes que intervienen en el diálogo, Fileno defiende, y Alethio ataca a las mujeres. Éste último (y está claro que “la gracia y malicia del monje liviano estaban de” su “parte”) cita como autoridades que le favorecen a Torrellas, Bocaccio y Juvenal (versos 715-719: “Tanto mal// no se puede en especial// relatar en poco espacio:// remítolo a Juan Bocaccio// Torrellas y Juvenal”), y una alusión denota que Castillejo conocía igualmente el *Llibre de les dones* de fra Francesc Eiximenis (cf. VALBUENA, *ibidem*, nota 1).
22. VALBUENA, *op.cit.*, p. 536-537.
23. Figuran esas frases entre los *Juicios críticos* con que encabeza Adolfo de Castro su edición de las *Poesías de Cristóbal de Castillejo*, para la *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 38, Madrid 1854, p. 105-106.
24. VALBUENA PRAT, *op.cit.*, *ibidem*.
25. En la edición de Domínguez Bordona, a p. 181-182 del volumen IV de las *Obras*.
26. *Ibidem*, p. 182-186.
27. *Ibidem* todavía, p. 186-188; 204-232, y 233-234, respectivamente.
28. Volumen II de la *Obra* de Domínguez Bordona, p. 217-218.
29. Ver el poema en el mismo volumen de la edición de Domínguez Bordona, p. 218-219. Para un estudio sucinto sobre Belén, cf. mi libro: Alejandro MASOLIVER, *El Monasterio de Santa*

*María la Real de las Huelgas de Valladolid*, Valladolid 1990, p. 20-21 y las notas 24-31, con la bibliografía correspondiente, a p. 26-27.

30. *Exordium Parvum*, III, 3-6.

31. Puede aquí consultarse lo que, de manera resumida, digo en mi *Historia del Monaquismo cristiano*, II, Madrid, 1994, respectivamente a p.187-196 y 217-221.

32. Ved por ejemplo los versos 573-576: “Caza (el amor) con sutiles lonjas (¿lisonjas?) // las entrañas de las monjas, // que no valen cerradura// ni paredes”; o 651-680, que comienza: “¡Oh gran cosa! // Ved una dama hermosa, // de niña monja metida, // que no supo en esta vida // sino vida religiosa // e apartada; // ... // Continuamente vezada (avezada) // en rezar, //¿Quién la enseña a sospirar // y a disimular amores? // ... // *Domine labia mea* // está cantando, e solloza // diciendo: ¡Guay de la moza // que se vee e se desea!”; de acuerdo con la edición de Domínguez Bordona, *Obras*, I, p. 26 y 29-30.



**NOTAS A UN CANCIONERO POCO CONOCIDO DEL MUSEO  
LAZARO GALDIANO. VAN AÑADIDAS EN ESTE ARTICULO  
ALGUNAS PRECISIONES SOBRE HENARES DE AGUA  
CLARA ENRIQUECIDO, SONETO EN MEMORIA DE  
CIPRIANO DE LA HUERGA**

ALEJANDRO LUIS IGLESIAS  
Universidad de Salamanca

Sólo unos pocos especialistas han prestado su atención a un manuscrito que hoy guarda el museo Lázaro Galdiano de Madrid<sup>1</sup>. Todos ellos se han referido a este volumen cuando lo han necesitado para aspectos bien puntuales, sea comentarios a la música de Guerrero o notas sobre textos de lírica tradicional. El manuscrito es obra de dos copistas diferentes: un primero que ocupa la mayor parte del cancionero, todos los números hasta el 53 inclusive, y un segundo que sólo registró los números 54 y 55. Sus medidas son 22'5 x 17 cms. de formato apaisado, con encuadernación moderna en piel sobre la que ha sido grabado el fol. 36v. Tiene dos hojas de guarda, al principio y al final, con un guillotinado irregular de las hojas interiores. Su signatura en esta biblioteca es la 681, con el número de registro 15411. El título con el que el recopilador encabezó la colección reza textualmente: *Canciones musicales por Cristóbal Cortés Rodrigo Ordóñez el maestro Navarro y otros* y, de la misma mano, se añade una fecha: 1548. Desde el punto de vista musical, el cancionero está incompleto en tanto en cuanto únicamente se conserva el cuaderno correspondiente a una voz, (que aunque no se especifica, se trata de la voz tiple), de los presumiblemente cuatro que completarían la colección.

De manera muy sucinta presento una descripción mínima que nos pueda dar idea concreta del contenido del cancionero, en la que sólo señalo el incipit del texto literario así como las indicaciones de número de voces y autor, siempre y cuando éstos se indiquen en el original. La numeración del principio de cada una de las obras ha sido en todos los casos añadida por mí para hacer así más manejable el índice.

- Fol. 1r. Canciones musicales | por Cristóbal Cortés Rodri | go Ordóñez el maestro | Navarro y otros año 1548.
- 1** Fol. 1v. **Marina juro a mí que si a otra cosa** a 3.
- Fols. 2v. y 3r. [en blanco con pautas]
- 2** Fol. 3v. **Dardanio con el quento del cayado.**
- Fol. 5r. [en blanco con pautas]
- 3** Fol. 5v. **Francisca en este tiempo tan penoso.**
- Fol. 6r. [en blanco con pautas]
- 4** Fol. 6v. **Divina Leonor quien te mirare.**

- 5 Fol. 7v. **Adiós Felicia mía.**
- 6 Fol. 8v. **Recuerde el alma dormida.** Navarro.
- 7 Fol. 9v. **Pasados contentamientos** a 4. Cristóbal Cortés.
- 8 Fol. 10v. **No he ya del cuerpo dolor.** Ordóñez.
- 9 Fol. 11v. **Si en humo se tornaran mis alegrías.** Ordóñez.
- 10 Fol. 13r. **Qué razón podéis vos tener.** Navarro.
- 11 Fol. 13v. **Olvidádome ha Minguilla.** Navarro.
- 12 Fol. 14r. **Pastora que mis ojos haces fuentes.** Navarro.
- 13 Fol. 14v. **Dime manso viento.** Zaballos.
- 14 Fol. 15r. **Pues ya las claras fuentes.** Zaballos.
- 15 Fol. 15v. **Acaba de matarme oh amor fiero.** Guerrero.
- 16 Fol. 16r. **A ser mi dicha tan buena.** Guerrero.
- 17 Fol. 16v. **Dexó la venda el arco y el aljaba.**
- 18 Fol. 17r. **Duro mal terrible llanto.**
- 19 Fol. 17v. **Sobre una peña do la mar batía.** Navarro.
- 20 Fol. 18v. **Ana si en desamarme estás tan firme.**
- 21 Fol. 19r. **Señora cuantas más penas me dáis.** Guerrero.
- 22 Fol. 19v. **De afranio su pastora huyendo.** Villalar.
- 23 Fol. 20r. **Rosales, mirtos, plátanos y flores.** Guerrero.
- 24 Fol. 20v. **Qué te hizo hermano Juan.** Gante.
- 25 Fol. 21r. **Tristeça, si al más triste.**
- 26 Fol. 21v. **Prado verde y florido, fuente clara.** Guerrero.
- 27 Fol. 22v. **Ay fortuna cruel ay ciego amor.** Ordóñez.
- 28 Fol. 23v. **Cuán bienaventurado.** Ceballos.
- 29 Fol. 24v. **Los ojos puestos en el alto cielo.**
- 30 Fol. 25v. **Memoria triste que con llanto tierno.**
- 31 Fol. 26v. **Bajásteme pastora a tal estado.**
- Fol. 27v. [en blanco con pautas]
- 32 Fol. 28r. **No ves amor que esta gentil mozuela.** Navarro.
- 33 Fol. 28v. **Ay de mí sin ventura.** Navarro.
- 34 Fol. 29v. **Ojos claros y serenos.** Guerrero.
- 35 Fol. 30r. **Esclarecida Juana el que se atreve.** Guerrero.
- 36 Fol. 30v. **Mil veces voy Francisca a preguntarte.** Navarro.
- 37 Fol. 31r. **Henares de agua clara enriquecido.** Chacón.
- 38 Fol. 32r. **Alcé mis ojos de llorar cansados.** Rodrigo Ordóñez.
- 39 Fol. 33r. **Amargas horas de los dulces días.** Navarro.
- 40 Fol. 34v. **Mi ofensa es grande séalo el tormento** a 5. Guerrero.
- 41 Fol. 35v. **Claros y hermosos ojos** a 5. Guerrero.
- Fol. 36v. [Íncipit de *Dexó la venda*, (=f. 3v.), grabado en portada]

- Fol. 37r. [en blanco sin pautas]
- 42 Fol. 37v. **No me aprietes zagal la mano tanto a 3.**
- 43 Fol. 38r. **Vuestro raro valor y gentileza a 3.**
- 44 Fol. 38v. **Guarda el corazón deste tirano a 3.**
- 45 Fol. 39r. **Templa un poco esos ojuelos a 3.**
- 46 Fol. 39v. **Quien una vez señora te ha mirado a 3.**
- 47 Fol. 40r. **Pastora que a mi vida traes en juego a 3.**
- 48 Fol. 40v. **Mirad que negro amor y que nonada a 3.**
- 49 Fol. 41r. **Dulce suspiro de mi ronco pecho a 3.**
- 50 Fol. 41v. **Si quiero de quereros apartarme a 3.**
- 51 Fol. 42r. **No más burlas amor que son pesadas a 3.**
- 52 Fol. 42v. **Oh rostro lindo más que el sol de Oriente a 3.**
- 53 Fol. 43r. **Armas de amor señora son tus ojos a 3.**
- 54 Fol. 43v. **Después que vi a Marinilla a 3**
- 55 Fol. 44r. **Si mi zagala me quiere a 3**
- Fols. 44v.-46v. [en blanco con pautas]

La fecha de 1548 que aparece en el encabezamiento resulta harto problemática pues tanto la caligrafía, como el estilo musical y poético de las composiciones, como la propia fecha límite de algunos de los textos, corresponden cuando menos a 10 ó 12 años después de la fecha que el manuscrito marca, y yendo un poco más allá, la mayor parte de las obras aquí incluidas quedarían mucho más en su sitio si pensamos en el último cuarto del siglo XVI. En este sentido, tenemos años concretos para algunas de las composiciones; así, los varios textos de Montemayor, procedentes tanto de *La Diana* como de la edición zaragozana de su *Cancionero*, nunca pueden ser anteriores a 1558. Del mismo modo, el número 37 del Cancionero Lázaro Galdiano (desde ahora CLG) es un soneto fúnebre escrito en memoria de Cipriano de la Huerga, fallecido en febrero de 1560.

Caben dos hipótesis para intentar explicar la fecha que aparece en el original: la primera de ellas se refiere a lo que sería una alteración en el orden de las dos últimas cifras, con lo que el resultado sería 1584<sup>2</sup>. La segunda, sin duda mucho más arriesgada, se basa en la cohesión interna que tienen un importante grupo de composiciones correlativas del cancionero: las que van del número 42 hasta el final en el orden asignado en la transcripción y que ocupan los fols. 37v.-44r. Todas ellas son datables en años nada lejanos a 1548. Según esto, cabe la posibilidad de que el copista trabajase sobre un cancionero de fecha 1548, el que daría como resultado esos últimos folios, al cual le serían añadidas todas las obras que en el estado actual del manuscrito le preceden; a la hora de redactar la inscripción de la portada, se anotaría el año de ese presunto cancionero hoy perdido del que se copiaba y los nombres de algunos de los compositores de los primeros números de su añadido.

El mejor testimonio de definición sobre los dos estilos del CLG lo encontramos en Juan Bermudo, cuando escribe: *Tened por auiso particular huyr el canto golpeado. La composición de ahora cincuenta años, y aún la que se vsaua quando yo me crié: dauan communmente todas las bozes junctas. Música es ésta, que se deuen guardar della: como de barbarismo en grammática. El canto de ahora va eslabonado, y tan assido,*

que apenas da una voz junctamente con otra<sup>3</sup>. Si tenemos en cuenta que la nota de Bermudo se redacta, precisamente en torno al año 1548, la diferenciación argumental que plantea el tratadista la vemos todavía más clara: con la frase *canto golpeado*, se está refiriendo a todos aquellos compositores cuyo repertorio más representativo encontramos hoy en el Cancionero Musical de Palacio pero que todavía debió seguir imprimiendo su rastro durante bastantes años; con la frase *canto eslabonado* nos remite a la escuela de polifonistas de los Vázquez, Navarro, Ceballos, Guerrero... Lo más interesante para nuestro objeto es que, a pesar de que como queda dicho, el cancionero sólo conserva una de las voces, sí es posible establecer el tipo de música y de estilo en que está escrito, apareciendo esos dos grandes grupos claramente diferenciados: el primero en *canto eslabonado* que ocupa los números 1 al 41, y el segundo en *canto golpeado*, del 42 al 55; precisamente éste último es el que se corresponde con ese supuesto primitivo cancionero citado, y el conjunto de ambos corpus, nos prueba la existencia conjunta y paralela de los dos estilos de música de que Bermudo nos hablaba, y que, según sus palabras, él veía como irreconciliables.

En cuanto a las atribuciones de paternidad de los textos literarios del cancionero, no son tantos como hubiésemos deseado, pero en cualquier caso, todos aquellos que tienen un nombre detrás, pertenecen también al primer grupo. De nuevo la incógnita sobre ese segundo grupo de composiciones del 42 al 55: ni una sola atribución de autor en ese grupo de obras, si exceptuamos la ocasional del soneto en tercetos *Mirad que negro amor y que nonada*, num. 48, que forma parte del *Tesoro de varias poesías* de Pedro de Padilla, aunque parece indiscutible que, como tantas otras composiciones de esa colección, fue tomada de boca ajena. La unidad de ese segundo conjunto, por otra parte, no se reduce a un aspecto única y exclusivamente musical, sino que desde un punto de vista textual, y dejando al margen unos pocos villancicos que no ofrecen mayores problemas, el resto de textos son en su mayoría un género que no podemos considerar habitual en nuestros cancioneros, bien sean éstos musicales o literarios, y que en el ms. 3968 de la BNM, una nueva fuente del mismo num. 48, es bautizado como *sonetos en tercetos*.

Con los compositores de la música del cancionero, sí ha habido mucha más suerte, (aunque de nuevo hemos de establecer diferencias entre esas dos partes citadas), ya que en muchos casos, el propio manuscrito lo indica y, en otros, es posible tener noticia de ellos por la simple comparación de fuentes: no pocos números de la primera parte del cancionero son conocidos por encontrarse en fuentes ya conocidas y afortunadamente completas; en la segunda parte, ninguna de las obras tiene indicación de autor, y sólo una, de nuevo la num. 48, la encontramos parcialmente en otro cancionero. Así, los compositores representados en el CLG son los siguientes: Juan Navarro, Cristóbal Cortés<sup>4</sup>, Rodrigo Ordóñez<sup>5</sup>, Rodrigo Ceballos, Francisco Guerrero, Andrés de Villalar<sup>6</sup>, Martín de Gante<sup>7</sup> y Matías Chacón<sup>8</sup>.

Del conjunto de obras del cancionero he escogido aquellas que sirven, no sólo como testimonio de su contenido sino además, como prueba de toda la argumentación anterior. Para su contenido completo remito al artículo que anteriormente ha sido ya citado<sup>9</sup>. Añado simplemente un código alfanumérico, en donde la letra establece el orden del presente artículo y el dígito, el número de orden del cancionero.

## A [2]

Dardanio con el quento del cayado  
el nombre y la figura desacía  
de aquella ninfa a quien él propio auía  
en mill cortezas de árboles pintado  
con el senblante triste y demudado  
con un ai *que* del alma le salía  
o traidora marfira le deçía  
en quien puse mi fe seso y cuidado  
si pudiese del alma tu rretrato  
quitar qual de los árboles le quito  
no harías tú mi vida ser tan corta  
mas ay quán por demás triste me mato  
*que* lo qu'está en el corazón escripto  
borrarlo en la corteza poco importa<sup>10</sup>

## B [7]

pasados contentamyentos  
qué queréis  
dexadme no me canséis  
si venís por me turbar  
no ai pasión ni abrá turbarme  
si venís por consolarme  
ya no ay mal que consolar  
si venís por me matar  
bien podéis  
mata[d]me y acabaréis  
pasados contentamientos  
qué queréis  
dexadme no me canséis<sup>11</sup>

## C [12]

pastora *que* mis ojos azes fuentes  
si mi fatyga sientes  
ay Dios *quán* crüel eres  
no me dirás burlando *que* me quieres  
engañaime pastora así te beas  
tan señora de ti como deseas<sup>12</sup>

## D [17]

Dejó la uenda'l arco i el aljaua  
el lasçibo rrapaz donosa cosa  
por tomar una bella mariposa  
*que* por el aire *andaba*  
madalena la ninfa *que* miraba  
su descuido hurtóle  
las armas i dejóle  
en el ermoso prado  
como a mochacho bobo i descuidado  
ya de oi mas no d'amor gloria ni pena  
*que*'l berdadero amor es madalena<sup>13</sup>

## E [19]

sobre una peña do la mar batía  
al triste lusitano ui sentado  
ajeno de plaçer y aconpañado  
de soledad *que*'l alma l'ençendía  
    los ojos leuantaba si podía  
y en su patria los pone'l desdichado  
i al enemigo uiento y mar airado  
con uoz cansada i triste así deçía  
    o mar si el de mis ojos no te amansa  
y al enemigo uiento so[s]pirando  
jamás pudo aplacar su furia y saña  
    mi desdichada lengua en uano cansa  
y aquí paró mas buelbe lamentando  
*quán* cara eres de auer o dulce'españa<sup>14</sup>

## F [29]

los ojos puestos en el alto çielo  
las lágrimas coRiendo de una en una  
vid'estar nna pastora *que* ninguna  
más triste y más hermosa bi en el suelo  
diziendo ay mi pastor ay mi consuelo  
de quien jamás *pensé* mudanza'lguna  
daré la culp'a ti o a mi fortuna  
quién causó de los dos mi desconsuelo<sup>15</sup>

## G [32]

no ves amor qu'esta gentil moçuela  
burla de ti a la clara y de mi muerte  
y con su ermosura  
presume de tan fuerte  
*que* de tu crüel arco no se cura  
y pues en tal locura se desuela  
tírale una saeta *que* le duela<sup>16</sup>

## H [38]

alçé mis ojos de llorar cansados  
por dalles el descanso que solía  
y como no le uió a dolo[r] uía  
abaxólos en lágrimas bañados  
su algún bien se allaba *en* mis cuidados  
quando por más *contento* me tenía  
pues le perdí por culpa mía  
rraçones *que* les lloró ora doblados  
tendí todas mis uelas en bonança  
sin rreçelar humano impedimento  
ya íçose vna fortuna de mudança  
como si fuera agua y viento  
quisieron castigar mi *confiança*  
yo ardo y peno y muero y ya no siento<sup>17</sup>

## I [40]

mi ofensa es grande séalo el tormento  
mas ai tu desamor no me atormente  
o buen jesú *que* de tu graçia ausente  
pensallo mata *que* ará el sufrimiento  
tu cruz tu muerte tu *sangre* te presento  
o rricas prendas de la pobre jente  
permitirá tu amor diuino ardiente  
*que* tales esperanças llebe' l uiento  
ay dios *que* te ofendí *que* ya no myro  
si tu *bondad* me salua o me condena  
tu onrra lloro y por tu amor suspiro  
tu onrra satisfaz *con* qualquier pena  
la culpa tira *porque* arás d' un tiro  
tu onra quita y a my alma buena<sup>18</sup>

## J [48]

mirad qué negro amor i que nonada  
nyño desnudo pobre y zegajoso  
que ya no es bençedor ny belicoso  
el arco con las flechas à dexado  
benzido a *vuestros* pies está rrendido  
myrad en qué paró el señor cupido  
rrapaz bengado estoi de tus locuras  
aquí me pagarás el mal que às echo  
rrabiosa flecha te atrabiese el pecho  
señora no tengas mysericordia  
erilde syn temor y de manera  
que amor de puro amor benzido muera<sup>19</sup>



Uno de los varios testimonios que fueron recogidos en el primer volumen de las obras completas de Cipriano de la Huerga<sup>20</sup> era un soneto anónimo, con su primer verso *Henares de agua clara enriquecido*, conocido al menos en dos fuentes manuscritas y cuyo testimonio nos indicaba que el tal soneto corría en canto de órgano para cuatro voces, esto es, en una versión musical polifónica que a primera vista nos llevaba a pensar en la forma madrigal.

La música de ese soneto, una voz al menos, la encontramos en el CLG, en el número 37. Su compositor es un tal Chacón, tal y como se anota, al que hemos de identificar con el maestro de capilla de la catedral de Sigüenza Matías Chacón, que trabajó allí entre los años 1538 y 1568<sup>21</sup>. Él fue el sucesor de Mateo Flecha al frente de esta catedral, y es tanto más lógico que el Chacón compositor tuviese alguna relación con Flecha en Sigüenza, cuanto que en *Las ensaladas de Flecha...*, (Praga: Jorge Negrino, 1581), se incluye la ensalada de título *El Molino*, de Chacón. Dos obras también atribuidas a Chacón, el madrigal *Cristalia una pastora enamorada* y el himno *Sacris solemnis* se conservan en el Cancionero de Medinaceli<sup>22</sup>, y hablando sobre ellas, Miguel Querol en su introducción cree que el autor puede ser el organista de la catedral de Córdoba que se apellidaba de esa manera. Lo más lógico es pensar que el compositor que encontramos en ambos cancioneros y en la colección de ensaladas se trata de una misma persona y parecen claras las pruebas que, también en relación a Cipriano, nos llevan a Sigüenza.

Tal y como lo encontramos en el Cancionero Lázaro Galdiano, la versión literaria del soneto es la que sigue, respetadas todas sus variantes ortográficas y sustituidas por corchetes algunas lagunas de texto debidas al entramado polifónico que implica que no todas las voces han de *decir* en su integridad un texto literario.

henares de agua clara enriqueçido  
sus húmidos cabellos arrancaba  
y al llanto lastimoso le aiudaba  
de las musas el coro entristeçido  
el comarcano monte oya el sonido  
lloroso y triste [       ] l'enuiava  
y todo lo qu'en torno l'escuchaua  
lloraua de piedad enterneçido  
çipriano decía el río ai çipriano  
amado hijo que con fértil uena  
regaste al pueblo [       ] la riuera  
no ueuerá de mí más agua buena  
quien desconoçió el pecho soberano  
del más diuino hijo que pariera.

La transcripción musical que presentamos resulta necesariamente incompleta por la ausencia de las tres voces restantes que completarían la obra. Sí alcanzamos, sin embargo, a adivinar algunas cosas que se refieren fundamentalmente a su estilo musical. Nada demasiado diferente a los recursos y refinamientos propios de aquellos otros compositores que acompañan a Matías Chacón tanto en el Cancionero de Medinaceli

como en éste del Museo Lázaro Galdiano, algunos como Navarro, Ceballos o, sobre todos, Guerrero, de obra bien conocida. Al fin y al cabo, no son sino ellos los representantes de aquel estilo de *canto eslabonado* en palabras de Bermudo que ya antes hemos señalado.

## NOTAS

1 Es próxima su publicación íntegra con todo su aparato de concordancias textuales y musicales en mi artículo “El cancionero del museo Lázaro Galdiano”, en *Nunca fue pena mayor. Estudios en homenaje al profesor Brian Dutton*, en prensa. Además, lo han utilizado Vicente García, en Francisco Guerrero, *Canciones y villanescas espirituales*, (Barcelona: Instituto Español de Musicología, 1955-7), Margit Frenk, en *Corpus de la antigua lírica popular hispánica*, (Madrid: Castalia, 1987) y Robert Stevenson, en *La música en las catedrales españolas del Siglo de Oro*, (Madrid: Alianza, 1992).

2 Esta posibilidad es la que prefiere Margit Frenk, op. cit., que ha manejado el manuscrito pero con una remisión errónea a la biblioteca particular de D. Antonio Rodríguez Moñino.

3 Juan Bermudo, *Declaración de instrumentos musicales*, (Osuna: Juan de León, 1555), fol. 135r.

4 Cristóbal Cortés fue maestro de capilla del Pilar de Zaragoza entre los años 1577 y 1594, en que muere. Noticias sobre su actividad las encontramos en el libro de Pedro Calahorra, *Música en Zaragoza. Siglos XVI y XVII. Vol. 2, Polifonistas y ministriles*, (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1978), pags. 129-35. Se conservan dos obras suyas en Zaragoza según la cita de este autor.

5 Son varios los Ordóñez que trabajan en las catedrales españolas de la segunda mitad del siglo XVI; entre ellos el nuestro, Rodrigo Ordóñez, que fue maestro de capilla en Zamora hasta 1553, en Burgos, (1556-59), en Zamora de nuevo, (1559-61), en Burgos, (1561-64), en Jaén, (1564), y quizá en Murcia en 1574, cuando un Ordóñez maestro de capilla de esta catedral aparece en Salamanca para suceder a Juan Navarro, ganando la oposición pero renunciando a ocupar la plaza. Rodrigo Ordóñez aparece citado por Vicente Espinel en su *Casa de la memoria* junto a algunos de sus contemporáneos de más fama; dice en concreto Espinel: *Estaba el gran Zaballos, cuyas obras / dieron tal resplandor en toda España, / junto a Rodrigo Ordóñez, cuyas sobras / bastan a enriquecer la gente extraña*. Ver Alberto Navarro y Pilar González, *Diversas rimas de Vicente Espinel*, (Salamanca: Universidad, 1980), pag. 121. En el ms. 5 de la catedral de Valladolid aparecen obras de este compositor que Anglés en su catálogo le atribuye a Alonso o Adolfo (sic) Ordóñez (v. *Anuario Musical*, 1948, pag. 67); son de Rodrigo Ordóñez el motete *Iste est Alfei Jacobus* (fol 43v.) y el magníficat para 4 voces (fol 132v.). Ver, además, mi artículo “Manuscritos e impresos con polifonía en la catedral de Palencia: 1535-1639”, en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, (Palencia: Tello Téllez de Meneses, 1990), vol. 5, p. 295n.

6 Sobre Andrés de Villalar, su trayectoria y las obras de él conservadas, ver mi artículo “El códice de la parroquia de Santa María de Ledesma”, en *Revista de Musicología*, XII (1989), pags. 180 y 181.

7 La obra del cancionero atribuida a este compositor aparece signada sólo como Gante. Creo que se trata de Martín de Gante, maestro de capilla de Jaén entre 1549 y 1564, sucesor de Francisco Guerrero en el puesto de esa catedral. Ver Pedro Jiménez Cavallé, *La música en Jaén*, (Jaén: Diputación Provincial, 1991).

8 Dos obras también atribuidas a Chacón, el madrigal *Cristalia una pastora enamorada*, y el himno *Sacris solemnis*, se conservan en el Cancionero de Medinaceli, y hablando sobre ellas, Miguel Querol en su introducción cree que el autor se puede tratar del organista de la catedral de Córdoba que se apellidaba de esa manera. Creo que el compositor que encontramos en ambos

cancioneros, sin duda una misma persona, se trata no de éste organista, sino del maestro de capilla de la catedral de Sigüenza Matías Chacón, que trabajó allí entre los años 1538 y 1568. Él fue el sucesor de Mateo Flecha al frente de esta catedral, y es tanto más lógico que el Chacón compositor tuviese alguna relación con Flecha en Sigüenza, cuanto que en *Las ensaladas de Flecha...*, (Praga: Jorge Negrino, 1581), se incluye la ensalada de título *El Molino*, de Chacón.

Algunas fuentes van a ser citadas de manera abreviada y son las siguientes:

CMB = Cancionero del Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Lisboa. Descrito por Arthur Askins y Jack Sage en *Luso-Brazilian Review*, 13 (1976), pags. 129-37. Existe edición moderna de Manuel Morais aparecida bajo el título de *Cancionero musical de Belém*, (Lisboa: Casa da Moeda, 1988).

CME = Cancionero musical de Elvas. Biblioteca municipal de Elvas, ms. 11793.

CMM = Cancionero Musical de Medinaceli. Hoy ha pasado a formar parte de la biblioteca de D. Bartolomé March en Madrid, a quien debo agradecer las facilidades que siempre me ha prestado para la consulta tanto de ésta como de otras fuentes. Toda la música en castellano que contiene ha sido editada modernamente por Miguel Querol Gavaldá, (Barcelona: Instituto Español de Musicología, 1949-50).

CmsV = Manuscrito nº 17 del archivo musical de la catedral de Valladolid. De este cancionero puede verse una somera descripción en el artículo de Higinio Anglés "El archivo musical de la catedral de Valladolid", en *Anuario Musical*, 1948, pags. 83-86.

DazP = Esteban Daza, *Libro de música... intitulado El Parnaso...*, (Valladolid: Diego Fernández de Córdoba, 1576). Existe ejemplar en la BNM sign. R. 14611.

GueV = Francisco Guerrero, *Canciones y villanescas espirituales*, (Venecia: Iago Vincentio, 1589). Edición moderna de Vicente García, (Barcelona: Instituto Español de Musicología, 1955-7).

10 La otra fuente musical está en CmsV fols. 10v.-12r. Especifica para cuatro voces, pero tampoco cita al compositor. El soneto lo recoge Timoneda en su *Cancionero llamado Sarao de amor*, (Valencia: Juan Navarro, 1561), ahora reeditado por Carlos Clavería, (Barcelona: Delstre's, 1993), donde tiene el número CXLVIII e indica otras fuentes paralelas. Según los nombres poéticos que en él aparecen, Dardanio y Marfira [Maranta en Timoneda], es obra de Diego Ramírez Pagán, quien lo publica como propio un año después en su *Floresta de varia poesía*, que ha sido publicada modernamente por Antonio Pérez Gómez, (Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1950). También impreso, apareció en el *Recreo de amadores* de Pedro Hurtado, (Valencia: Pedro Hurtado, 1564). Estrechamente relacionados con este soneto tenemos uno más de Ramírez Pagán, consrvado en el ms. 13418 de la BNM, fol. 226v. cuyo prime verso es *En un bastón de acebo, en que solía*, y el soneto de Cetina *En un bastón de acebo que traía*. En el fol. 204r. del *Vergel de flores divinas* de Juan López de Úbeda, (Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1582), aparece una vuelta a lo divino del soneto que allí se encabeza como *Soneto del hombre spiritual contrahecho a aquel humano, Arsenio con el quento del cayado*.

11 Es la única fuente musical de esta obra de Cristóbal Cortés. El texto es un villancico de Jorge de Montemayor recogido en el sexto libro de la Diana, cuya edición príncipe data de los años 1558 ó 1559. (Sobre la datación del libro, ver H. D. Purcell, "The date of the first publication of Montemayor's *Diana*", en *Hispanic Review*, XXXV (1967), pags. 364-5). La versión del CLG, recoge sólo el estribillo y última copla del villancico. Vicente Espinel en *Diversas rimas*, (Madrid: Luis Sánchez, 1591), también glosa la misma letra bajo la forma *Contentamientos pasados / qué queréis / dejadme no me canséis*. Ha sido publicada en la edición moderna de Alberto Navarro González y Pilar González Velasco, (Salamanca: Universidad, 1980), p. 230. También López de Úbeda, en su *Vergel de flores divinas*, (Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1582), fol. 170r. imita la letra en las glosas de *O dulce suspiro mío*, concretamente aquella que empieza: *Pensamientos ya passados / dexadme, qué me queréis, / que de mí ya no seréis...*

12 Atribuída en el CLG a Juan Navarro, la encontramos también en el CmsV, fols. 9v. y 10r. Se especifica que es para cuatro voces pero no así el nombre del autor. Musicalmente es la misma obra del CLG, aunque, lógicamente, una voz diferente. El texto lo encontramos en Jorge de Montemayor, *Cancionero del excellentísimo poeta... de nuevo emendado y corregido*, (Zaragoza: viuda de Bartolomé de Nágera, 1562), fol. 90r, siendo el primero de sus madrigales. El texto volvió a ser impreso en el volumen *Aquí se contienen muchas octavas, las quales ha compuesto el Pastor Secreto por su Pastora Galatea*, (Valencia: Herederos de Juan Navarro, en este presente año -sic-). La composición que nos ocupa, la número 11 de esa colección, aparece con el subtítulo de *Madrigalejo*.

13 Aunque anónima en el CLG, es obra conocida de Francisco Guerrero de la que conservamos otras fuentes musicales: CMM, fols 139v.-140r. a cuatro voces y anónimo. CmsV, fols. 18v. y 19r. anónimo. GueV, num. 36, con lo que la atribución a Francisco Guerrero es segura. La música de CLG es igual a la del tiple 1º de CMM y GueV; la correspondiente de CmsV es igual al altus de esas dos fuentes. Resultan particularmente interesantes las variantes textuales de CmsV, por cuanto sustituyen el nombre figurado de Madalena por uno que parece referirse a un personaje real, Ana de Mendoza: v. 5, *Doñ'Ana de Mendoça que miraua*. vv. 10 y 11, *Ya de oy mas amor no mata ni sana / qu'el uerdadero amor es ya doñ'Ana*. Una traducción italiana del texto con la misma música de Francisco Guerrero aparece en el libro de Francisco Soto de Langa, *Il primo libro delle laudi spirituali*, (Roma: Alessandro Gardano, 1583), fols. 51v.-53. Por lo demás, el texto es un madrigal de Baltasar de Alcázar que aparece recogido en la edición de su poesía realizada por Francisco Rodríguez Marín, (Madrid: Real Academia Española, 1910), p. 24.

14 El soneto con música de Juan Navarro era ya conocido a partir de otras fuentes: CMM, fols. 65v.-67r. CmsV, fols. 2v. y 3r. que indica el número de voces, cuatro, como efectivamente aparecerá completo en CMM. La música de CLG se corresponde con el tiple 1º de CMM; la de CmsV con el altus de esa misma colección. En cuanto a su paternidad literaria, si bien no lo encuentro entre las obras de Montemayor, el soneto puede serle atribuido con cierta seguridad, quien utilizaba para referirse a sí mismo el sobrenombre poético de *Lusitano*. Por otra parte, dos son los sonetos que recuerdo que en su desarrollo guardan ciertas similitudes con éste: aquél de Cetina *Con ansia que del alma le salía* y el de Diego Hurtado de Mendoza, *En la ribera de la mar sentada*. Cervantes, en *Los baños de Argel* (B.A.E., vol. 156, p. 148), utiliza el último verso del soneto, en lo que parece, más que una influencia directa del texto, un estado en el que el verso se convirtió en frase proverbial. Por último, un soneto que encontramos en las *Flores de varia poesía*, ed. de Margarita Peña, (México: Universidad Autónoma, 1987), num. 31, p. 117, parece una imitación a lo divino del de Montemayor; es aquel que empieza *En una concha que en la mar se cría*.

15 Otra versión la encontramos en el CMM, fols. 137v.-138r. con música de autor anónimo para tres voces diferente a la de CLG. En cuanto al texto, se trata de los dos cuartetos de un soneto de Jorge de Montemayor que se publicó en el *Cancionero del excellentísimo poeta... de nuevo emendado y corregido*, (Zaragoza: viuda de Bartolomé de Nágera, 1562), fols. 55v.-56r.

16 Con música de Juan Navarro, lo encontramos también en el CMM, fols. 136v.-137, para cuatro voces. DazP, fols. 89r.-90v. Francisco Soto de Langa, *Libro terzo delle laudi spirituali*, (Roma: Alessandro Gardano, 1588), fol. 35v. presenta la misma música con el texto vuelto a lo divino: *No ves mi Dios*, que transcribió Robert Stevenson en *Spanish Cathedral music in the golden age*, (Berkeley: UCLA, 1961), pp. 250-3, y en su edición española, *La música en las catedrales españolas del Siglo de Oro*, (Madrid: Alianza, 1993), pp. 285-9. El texto lo encontramos también en las *Flores de varia poesía*, ed. de Margarita Peña, (Méjico: Universidad Autónoma, 1987), num. 109, p. 193. La editora del cancionero sigue a Francisco Rodríguez Marín para ofrecer una posible paternidad de este texto atribuyéndoselo a Baltasar del Alcázar en función de las similitudes que presenta con aquel otro madrigal, *Ten cuenta amor*, que él mismo publica en la p. 26 de su edición (Madrid: Real Academia Española, 1910). Rodríguez Marín, en la introducción, habla de ambas composiciones como resultados de un referente común; no necesariamente habría

de ser así. Dentro de la obra del mismo Alcázar encontramos casos de desarrollos muy próximos de un mismo tema, que en sí, no implican un proceso de imitación. Sirva como ejemplo el madrigal ya aparecido, *Dejó la venda el arco y el aljaba* (CLG num. 17) y aquel otro cuyo primer verso es *Rasga la venda y mira lo que haces*. En cuanto al madrigal *Ten cuenta amor*, conocemos una versión puesta en música por Francisco Guerrero, para tres voces, conservada en el CMM.

17 Es la única fuente de esta música de Rodrigo Ordóñez. El soneto, por su parte, es obra de Diego Hurtado de Mendoza y ha visto la luz en su *Poesía completa*, ed. de José Ignacio Díez Fernández, (Barcelona: Planeta, 1989), num. XXXV, p. 82, donde se ofrece una larga serie de manuscritos en que aparece el soneto. No se cita el presente.

18 Es obra de Francisco Guerrero, bien conocida a través de otras fuentes: Catedral de Puebla, lib. XIX, fol. 104. CmsV, fols. 108v. y 109. GueV, num. 11. La versión de CLG se corresponde con el tiple 1º de GueV y la de CmsV por su parte, con el tenor de GueV. El texto es atribuido a Pedro Tablares, el mismo poeta de las *Amargas horas*, num. 39 de esta colección, en dos hojas sueltas propiedad de Eugenio Asensio; la noticia la encontramos en el artículo de Arthur L.-F. Askins "Amargas horas de los dulces días", en *Modern Language Notes*, 82 (1967), pags. 238-40. Esas hojas llevan la siguiente inscripción: *Soli Deo honor, et gloria in saecula saeculorum. Amen. 1555*. Lo encontramos también en las *Flores de varia poesía*, ed. de Margarita Peña, (México: Universidad Autónoma, 1987), num. 55, p. 136 y en dos manuscritos conservados en la Hispanic Society of America. Ver para estas dos últimas fuentes, Antonio Rodríguez-Moñino y María Brey Mariño, *Catálogo de los manuscritos poéticos castellanos. Siglos XV, XVI y XVII*, (Nueva York: HSA, 1965), vol. III, p. 388: VII, 3. LII, 5. Sobre *Amargas horas* y la fortuna del texto de Tablares, además del artículo de Askins ver Stefano Limido, *Armonía spiritual*, ed. de Elena Rodríguez Villanueva y Alejandro L. Iglesias, (Barcelona: Delstre's, en prensa).

19 Sabemos de dos fuentes musicales más: CMB, fol. 67v. CME, fols. 100v.-101r. La música de CLG equivale a la voz superior de ambos cancioneros aunque con muy ligeras variantes. Aún así, no estoy seguro que podamos hablar de una misma obra; perfectamente podría tratarse de un mismo *cantus firmus* para las tres fuentes que en CLG tuviese un desarrollo polifónico diverso. Aunque con variantes, en el caso de CMB y de CME, cancioneros ambos completos en los que bien se puede comprobar, sí que se trata de una misma música. En CME sólo son incluidas tres estrofas: desaparece la que en CLG es cuarta, y segunda y tercera aparecen en orden inverso. CMB muestra rasgos de una particular ortografía portuguesizante, incluyendo sólo dos estrofas: la primera y una similar a la última de CLG. Ya sin música, lo encontramos también en el ms. 3968 de la BNM, fol. 186v., donde se le llama *Soneto al amor en tercetos: Qué belicoso amor y que nonada*. Asimismo, en Pedro de Padilla, *Thesoro de varias poesías*, (Madrid: Francisco Sánchez, 1580), fol. 198v.

20 Cipriano de la Huerga, *Obras completas*, ed. de Gaspar Morocho Gayo, vol. I, (León: Universidad, 1990), p. 62.

21 Sobre la capilla de la catedral de Sigüenza de estos años contamos con el artículo de Louis Jambou, "La capilla de música de la catedral de Sigüenza en el siglo XVI. Ordenación del tiempo musical litúrgico: del Renacimiento al Barroco", en *Revista de Musicología* VI (1983), pp. 271-98. Por supuesto, en él encontramos noticias sobre nuestro Matías Chacón. Sabemos de él, además, que hacia finales de 1558 se le ofreció el puesto de maestro de capilla de la catedral de Ávila, vacante por la muerte de Francisco de Espinar. No lo aceptó. De haberlo hecho, habría tenido entre sus alumnos al entonces niño Tomás Luis de Victoria. La noticia la encontramos en Robert Stevenson, *La música en las catedrales españolas del Siglo de Oro*, (Madrid: Alianza, 1992), p. 410.

22 La parte castellana de este cancionero fue editada por Miguel Querol en dos volúmenes aparecidos con ese título. (Barcelona: Instituto Español de Musicología, 1949-50). El conocido como Cancionero de Medinaceli se encuentra en la actualidad en la biblioteca privada de D. Bartolomé March Servera, de Madrid.



## APOLOGÍA POR LAS LETRAS HUMANAS (1604), DE LORENZO DE ZAMORA

FRANCISCO JAVIER FUENTE FERNANDEZ.  
León.

*Apología por las letras humanas* es el título genérico con que se conoce una de las obras del maestro del Císter Lorenzo de Zamora (c. 1561-1614)<sup>1</sup>. Si este título es ya de por sí claro y sugerente en cuanto reflejo de una concepción humanística de la cultura cristiana, más lo será el original: *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de la Santa Escritura*. Pertenece, pues, dicha obra a la historia del gran debate, capital para la historia de la cultura cristiana, que se inicia en tiempos de los Padres de la Iglesia, sin solución de continuidad, como un problema irresoluble y con dosis de mayor o menor contienda ideológica (rechazo/uso/exorcización)<sup>2</sup>:

“Comment le christianisme, foi irrationnelle dans la promesse de rédemption d’un Dieu unique qui s’est incarné en Jésus crucifié, a-t-il pu faire bon ménage avec Platon et Cicéron, avec Homère et Virgile tout pénétrés de polythéisme païen?”<sup>3</sup>

La posición intelectual y la metodología compositiva *ad usum Delphini* del maestro queda patente en el encabezamiento de la obra -humanismo y mixtura de letras humanas y divinas- y contrasta con “la actitud de las altas jerarquías españolas [que] fue de desconfianza cuando no declaradamente hostil, frente al humanismo”, como ha escrito Luis Gil<sup>4</sup>.

En un contexto histórico en progresivo retroceso de los ideales y concepción humanista de la cultura vivirá Lorenzo de Zamora, segunda mitad del siglo XVI y primeros años del XVII, ocupando este monje del Císter un papel relevante en el ámbito intelectual de su tiempo: así lo atestiguan el número de ediciones de sus obras<sup>5</sup>, las traducciones a lenguas extranjeras, el encargo de Felipe III en 1610 de que visitara, junto al abad de Veruela, los monasterios catalanes de Poblet y Santes Creus<sup>6</sup> para reformarlos o el ofrecimiento de la Cátedra de Sagrada Escritura de la universidad alcalaína sin concurrir a oposición<sup>7</sup>.

Pero los tiempos cambian y mudan las opiniones, y en la actualidad Zamora pasa por ser un desconocido, salvo para los especialistas de la poesía épica del Siglo de Oro y para algunos estudiosos del Císter. Así todo, pocos son los datos que la erudición ha aportado al conocimiento de este monje y pocos son los estudios que se han dedicado a glosar su obra<sup>8</sup>, si exceptuamos la reciente edición crítica de *La Saguntina*, realizada por Evangelina Rodríguez y José Martí<sup>9</sup>, o la vetusta de Roberto Muñiz, *Carta apologética del sabio cisterciense Fr. Luis de Estrada por el mérito y arreglo de la célebre Biblia Regia de Arias Montano y sus versiones*, que se encuentra seguida del apéndice

*Y la Apologética por las letras Humanas, dese grande ingenio Fr. Lorenzo de Zamora, también cisterciense, uno y otro de la Congregación de Castilla. Las da nuevamente a la luz, aumentadas con notas y declamaciones...*, Burgos, 1794.

La localidad toledana de Ocaña le vio nacer, pero desconocemos la fecha exacta, aunque, por la de profesión, 1581, y de acuerdo con lo que dice en el prólogo de su poema épico, podemos conjeturar que vio las primeras luces al comienzo de la década de los sesenta, consumiendo su periplo vital hasta 1614. Moría en el colegio de san Bernardo en Alcalá de Henares, alma *mater* de la formación de Zamora en su primera juventud. Fue enterrado en dicho centro junto a otro gran maestro del Císter y gran humanista, Cipriano de la Huerga<sup>10</sup>, y se colocó en su tumba como reconocimiento de su valía intelectual el siguiente epitafio:

“Sermones Sacri, conscripta volumina dicunt.  
Non latet modis, qui latet hoc tumulo.”<sup>11</sup>

Este monje de Santa María la Real de Huerta (Soria), donde fue elegido dos veces abad<sup>12</sup>, inició su andadura literaria, hasta lo que conocemos hoy, con el soneto laudatorio “No alaba el Magno el brazo belicoso”, dedicado a Marcos Martínez e impreso en los preliminares de la obra de éste último *Tercera parte de espejo de príncipes y caballeros* (Alcalá, 1587). Su primera obra de importancia rinde tributo a la poesía culta heroica en intento de emular las grandes epopeyas del mundo clásico. Es obra de juventud, cuando aún no tenía dieciocho años, y su título completo es *Primera parte de la historia de Sagunto, Numancia y Cartago* (1589)<sup>13</sup>. Es un largo poema dividido en 19 cantos que utiliza la estrofa clásica del género, la octava real, y que combina la historia y la ficción, con abundante uso de fuentes y personajes de la cultura grecolatina. Esa mixtura y su objetivo lo avanza ya el autor en el “Prólogo”:

“En la cual sólomente hallará bueno la verdad de la historia, porque lo q[ue] toca a la sustancia es muy conforme a ella. Verdad es q[ue] hay algunas ficciones, las cuales sólomente puse porque el gusto, si siempre comiese un manjar, por más delicado que fuese, empalagaría.”<sup>14</sup>

La extensión, 11.176 endecasílabos, no parece acomodarse al valor literario, y “de no sobrada calidad estética” lo califican los autores de la edición crítica<sup>15</sup>, juicio que contrasta, y evidencia la mudanza de cánones valorativos de orden estético a lo largo de la historia, con el que le dispensara Díaz de Rengifo en su *Arte poética española* al incluirlo entre los poemas épicos más significativos:

“Bien pudiera yo tender las velas de la elocuencia en alabar las ilustres y elegantes obras de los Poetas latinos, y Españoles, por las cuales viven, y vivirán hasta el fin del mundo los conquistadores de Arauco; *el esfuerso*, y *valentía de los Numantinos*; la inmortal victoria Naval de Lepanto;”<sup>16</sup>

En 1598 salen de las prensas madrileñas la primera parte de la *Monarquía mística de la Iglesia hecha de hieroglíficos sacados de humanas y divinas letras*, inicio de un ambicioso proyecto editorial que constaba de siete partes, de las cuales quedaron sin editarse la cuarta y la quinta. Si tenemos en cuenta las reediciones de este primer volumen, tres ediciones en 1604 (Madrid, Barcelona, Valencia), otra de 1608



(Barcelona) y otra de 1614 (Valencia), no cabe duda que fue obra aceptada y leída en su tiempo. Zamora compone su obra con verdadera vocación de humanista, posiblemente heredada de su maestro Luis de Estrada<sup>17</sup>, y se convierte en meridiano ejemplo del renacimiento cultural que en su época vive la orden del Císter en España a través de la Congregación de Castilla, gracias a la reforma emprendida por Martín de Vargas<sup>18</sup> en el siglo XV y al arrimo a la Universidad Complutense, verdadero centro cultural del siglo XVI de humanistas y eruditos volcados a los clásicos.

El título de la obra nos adelanta ya el talante humanista de su autor y de su creación literaria, que corrobora Zamora en el “Prólogo general” en la parte del *exordium* dedicada a la *captatio benevolentiae* mediante el uso tópico de la falsa modestia<sup>19</sup>:

“reboluiendo varias vezes qué obra començaría, que con la cortedad de mi ingenio ajustasse, y como me hallé con alguna lectura de las letras humanas y que començaua a ver algo de las diuinas, quise hazer de todas vna ensalada y mistura, declarando los geroglíficos de las diuinas con los symbolos y pinturas de las humanas.”<sup>20</sup>

Pero este talante humanístico, que conlleva la mezcla de letras humanas y divinas tanto en la exégesis bíblica como en la predicación, al igual que sucediera a otros humanistas del siglo XVI, debió acarrear problemas a Lorenzo de Zamora. En la *editio princeps*, después de los preliminares y sin interrupción, comienza el desarrollo del *corpus* de la obra. Sin embargo, en las reediciones de 1604, y después de haberse publicado la segunda parte en Alcalá en 1601, se introduce una interesante novedad: a los preliminares sucede un largo excursus, 89 páginas en la edición madrileña, independiente temáticamente del resto de la obra y que es conocido de forma abreviada por *Apología por las letras humanas*. ¿A qué se debe esta novedad? ¿Qué fin persigue dicha apología? Lorenzo de Zamora nos da razón de ello en el primer capítulo:

“Considerando que no han de faltar a este libro los encuentros y trabajos a que están sujetos los que en este tiempo ponen sus obras a la censura de los sabios y de los que no lo son, y que particularmente algunas personas religiosas, mouidas de buen zelo, suelen *con aspereza reprehender*<sup>21</sup> en las obras semejantes a ésta mía la variedad y verdor de humanas letras, pareciéndoles que se agrauian las diuinas, adulterando la santidad de su pureza, quise en el comienzo deste libro poner este punto en disputa [...] sacando de las vnas y de las otras algunas reglas con que se condene el abuso; y el vso, como honesto y conforme a razón, se acredite.”<sup>22</sup>

Así pues, la aplicación de su saber humanístico (letras humanas) a la explicación del mundo cristiano (letras divinas)<sup>23</sup> había suscitado la crítica y el rechazo en sectores del clero y en el temido vulgo, bestia negra de los humanistas, en un momento en que el Humanismo está viviendo sus últimos esplendores y cuando las consecuencias de Trento se dejan sentir cada vez con más fuerza. El monje del Císter se ve obligado a explicar el porqué de su obra, la mezcla de saberes diferentes, que no antagónicos, la técnica compositiva empleada, postura que nos retrotrae al mundo de los Padres de la Iglesia y que nos recuerda cuán difícil ha sido a lo largo de la historia la convivencia de culturas o religiones diferentes<sup>24</sup>.

Entre los santos Padres la posición normal ante este problema era no renunciar a los valores que pudieran descubrirse en los autores paganos, rechazando, eso sí, aquellos

saberes que no se armonizaban con el pensamiento cristiano, ya que sabían distinguir entre el elemento humano y pagano de las letras clásicas. Su procedimiento está reflejando que la selección es la fórmula adecuada, o como dice Gregorio Nacianceno “del mal aprender a conocer el bien”<sup>25</sup>. Será idea que reviva bajo formas diferentes tanto en el resto de los Padres como en el Humanismo<sup>26</sup>. Dos claros exponentes de esta doctrina, además de Gregorio Nacianceno, son Juan Damasceno y Basilio. Dice el primero en *De fide orthodoxa*:

“Sacar, si fuera posible, algo de provecho de los paganos no es una de las cosas que nos están prohibidas. Seamos como honrados banqueros, que acumulan la moneda buena y auténtica, rechazando la falsa. Aceptemos sus escritos más nobles, y echemos a los perros sus ridículos dioses y sus extraños mitos, pues de aquéllos podemos extraer una gran fuerza.”<sup>27</sup>

No obstante, el documento más explícito, de mayor extensión y el que mayor influencia ejerció en la aceptación de los clásicos fue la homilía XXII de Basilio, dedicada a la formación de sus sobrinos, y conocida con el título *De libris gentilium legendis* en la versión latina preparada por Bruni, la cual pronto llegaría traducida a España probablemente por Pero Díaz de Toledo (c. 1418-1466), dedicada al Marqués de Santillana<sup>28</sup>. Defiende el santo cristiano calurosamente la formación clásica, considerándola como una preparación para el estudio de las verdades cristianas. Pero su obra no es sólo un elogio de la literatura clásica, sino un instrumento eficaz sobre cómo usar los autores paganos. Se ha de consultar a todo escritor, del género que sea, del cual se pueda sacar alguna utilidad, pero imitando a las abejas que liban de diversas flores sólo el néctar provechoso<sup>29</sup>.

La posición de estos Padres de la Iglesia<sup>30</sup> no implica que fuera unánimemente aceptada y que no existiera cierta hostilidad en este periodo hacia la cultura pagana. Llamativo ejemplo es el de Romano el Mélodo (s. VI), poeta bizantino, cuyos himnos ocupan un puesto de honor en la literatura bizantina por su gran inspiración y su belleza tonal. En ellos hallamos referencias a varios autores clásicos, Homero, Platón, Demóstenes, Arato, que resultan denigradoras. No debe ser casual que entre éstos se encuentren los principales autores estudiados en la escuela<sup>31</sup>.

En el medioevo resulta particularmente ilustrativa la postura de Alfonso X El Sabio, que sigue la doctrina de los Padres -aunque esta no fuera la postura general seguida por los exegetas bíblicos-, y que “por primera vez admitía el saber no cristiano en un pie de igualdad y en completa independencia del fenómeno religioso”<sup>32</sup>. Usará de las fuentes árabes para solucionar los problemas que le plantea el escueto texto bíblico, aunque tales fuentes no aportaran grandes novedades o nuevos planteamientos de orden doctrinal:

“Los arauigos an su Biblia trasladada del ebraygo como nos... e assi ouieron sos espondedores sobrello, e aduzen sus prueuas de los dichos que Moysen dixo en la Biblia, como lo fazemos nos e los nuestros; e como quier que ellos anden errados en la creencia, los qui la fe de Jesu Cristo non tienen, pero muchas buenas palabras, e çiertas e con razón, dixieron en el fecho de la Biblia e en los otros saberes, e grandes sabios fueron e son aun oy; e en aquello que ellos bien dixieron, tenemos que non es contra razon de prouar nos o meester fuere los nuestros dichos con los suyos, ca assi ueemos que lo fizieron e lo fazen los nuestros sanctos, que para prouar la incarnation de nuestro sennor Iesu Christo

aduzen...sus pruevas de auctoridades, tan bien de gentiles tomadas del arauigo e otrossi de judios, como de los cristianos, donde quier que las pudieron auer que a la su entencion cumpliesen.”<sup>33</sup>

El Humanismo, desde Lorenzo Valla, había vuelto los ojos a los textos originales bíblicos -hebreo y griego- y no dudaba en hacer uso de las fuentes llamadas paganas para ayudarse en la interpretación de las Sagradas Letras. Cabe reseñar al respecto, como actitud paradigmática, la figura señera de Erasmo que recoge las enseñanzas de los santos Padres en el tratamiento textual e interpretativo de su *Nuevo Testamento*: Basilio, Agustín, Jerónimo y Cipriano. Significativo resulta el capítulo segundo del *Enquiridion*, del cual recojo el siguiente texto:

“También te digo que para esta milicia y pelea christiana no del todo repruebo ni me parece muy mal que como cavallero novel una persona como tú se ensaye y exercite en las letras de los onestos y limpios poetas y filósofos gentiles, con tanto que sea templadamente y cada uno conforme a su edad las tome como de passo, sin hazer en ellas mucho incapié, y de manera que no se detenga allí ombre sin querer passar adelante, como algunos que en esto se envejecen y aquí emplean y gastan todo el tiempo de su vida”.<sup>34</sup>

Con estos antecedentes, en el contexto histórico-cultural de fines del siglo XVI y comienzos del XVII -teniendo muy presentes las doctrinas tridentinas- y dentro de las coordinadas intelectuales de Lorenzo de Zamora -humanismo cristiano-, debemos interpretar su *Apología*.

Estructuralmente la *Apología* se divide en tres partes que abarcan un total de treinta y siete capítulos. Al igual que en el resto del volumen, existe un cierto desorden en los razonamientos y algunos saltos, como cuando se pasa de la regla tercera a la quinta. Quizá sea el resultado de cierta improvisación o prisa en la escritura, lo que no anula su valor literario y cultural, ya que es el único excurso exento y de considerable extensión conocido que en este periodo se dedicó al tema. Defensa ocasional y uso continuado de esta técnica humanística harían los grandes humanistas, como Erasmo, Vives, Cipriano de la Huerga, Luis de León, etc., pero ninguno se vio en la obligación de justificar con tanta amplitud la coexistencia de las letras humanas, es decir, las competentes a las humanidades, en terminología de Baltasar de Céspedes<sup>35</sup>, y las divinas, las relacionadas con el mundo del Zeos cristiano.

En la primera parte se dedica Zamora a exponer las razones que mueven a muchos a condenar el uso de las humanas letras en la exégesis bíblica y en la predicación. Su doctrina al respecto, ilustrada con la explicación detallada de pasajes de la Sagrada Escritura a la luz de las letras humanas, ocupa la segunda parte, amén de una censura contra los que condenan no sólo el uso, sino el estudio de éstas. En la tercera, rebate las opiniones contrarias a dicho uso, siguiendo el mismo orden de exposición de la primera y basándose en los mismos autores que sus contrarios.

Detengámonos en un breve análisis circunstanciado de cada parte, pero alterando el orden expositivo de la *Apología* para ver en técnica de contraste los contras y los pros de la primera y tercera partes.

Quienes rechazan el uso de las humanas letras articulan sus razonamientos en textos tomados de los filósofos, santos Padres y Sagrada Escritura. Lo mismo realizará Zamora para rebatirlos.

Los filósofos antiguos procuraron desterrar a los poetas de las repúblicas por considerarlos moralmente nocivos para éstas. Testimonios de ello se hallan en Cicerón, Orígenes, Platón y un largo etcétera. Pero dejemos la palabra a Zamora y a la ejemplificación que sus adversarios aducen:

“De aquí vino a mandar Platón desterrar de aquella república, *que* con tanto cuidado componía, a todos los poetas. Y así desterró a Homero, dize Zacharías, obispo de Mitilene, y S. Teodoreto, y da la razón el padre S. Iustino mártir diziendo *que* le desterró (*tanquam mendacem et tanquam ad vanas imagines transfugum*) como a artífice de mentiras y fabricante de novelas poéticas. De aquí preguntando vn lacedemonio a Anónimo qué le parecía del poeta Tirteo, respondió, según afirma Plutarco: *Bonus ad decipiendos iuuenum animos*. Bueno para mal, bueno para corromper las buenas inclinaciones, bueno para estrago de los ánimos juveniles y deslustrar los moços bien inclinados.”<sup>36</sup>

El abad de Huerta rechaza la afirmación general y concreta la repulsa de los poetas en “los uersos obscenos e impúdicos”, tanto de los antiguos como de sus contemporáneos, es decir, no aboga por el extrañamiento generalizado de todos los poetas de la república literaria, sino de la poesía erótica, como hicieran los moralistas del siglo XVI. “Los dichos excelentes y buenas doctrinas se admiten, se subliman y engrandecen.” (p. 70)

El segundo argumento toma como autoridad a los Padres de la Iglesia. Se dice, y citan los ejemplos pertinentes, cómo éstos abominaban de los dichos de los filósofos gentiles y condenaban sus escritos. Las opiniones provienen de Ignacio mártir, Tertuliano, Epifanio, Clemente Alejandrino, Gregorio Nacianceno y Jerónimo. Se rechaza a Platón por considerarlo en el origen de la herejía arriana y se arremete contra Aristóteles:

“¿Qué es la enseñanza de Aristóteles, tan estimada y engrandecida del mundo, sino tan humilde (dize S. Gregorio Nazianzeno), que el que huuiere de ser buen teólogo es necessario que ni crea, ni estudie, ni vea sus doctrinas humildes y nociuas, porque no es más de vna ciencia de palillos, torres sin cimiento, quimeras y fantasías vanas? (p. 9).

Centra Zamora su defensa en que tanto Aristóteles como Platón produjeron tan vasta obra filosófica que en ella se deslizaron algunos errores, pero que no por ello se ha de rechazar la obra entera, en aplicación de la metáfora de las abejas, que tan plásticamente había desarrollado Basilio.

La Sagrada Escritura se convierte en el apoyo más fuerte y consistente de los adversarios de las letras humanas. Siete lugares bíblicos son traídos como criterio de autoridad, de los cuales me voy a detener sólo en el primero:

“S. Pablo, el qual escriuiendo a los hebreos, dize: *Doctrinis varijs et peregrinis nolite abduci*. Tened cuenta, pueblo judío, de la antigua nobleza deriuado, no admitáis ajenas enseñanzas y dotrinas de filósofos y poetas, *que* su variedad estraga las buenas costumbres, turba la pureza de la doctrina del cielo y llenando el entendimiento de mil quimeras le saca de sus quicios, no dexando hazer a la palabra del cielo el fruto deseado.” (p. 10).

Aquí nos hallamos ante un problema de exégesis bíblica. Zamora disiente de sus adversarios ya que entiende como peregrinas enseñanzas no las de los filósofos y poetas gentiles, sino “las que unas con otras no conuienen, y así no pueden ser uerdaderas”, y, por ende, repudiables. Lo que no es repudiable es la buena filosofía, tomada de la verdad y originada en ella, o lo que es lo mismo, la filosofía natural. Además, cita en su apoyo el que san Pablo utiliza en su cartas versos y doctrinas de autores paganos.

Respecto de la mezcla de letras humanas y divinas, que según los contrarios a ello sólo servía para desvirtuar y envilecer las divinas, responde Zamora con su doctrina de cómo las divinas ennoblecen las humanas elevándolas a su categoría sin que éstas se alteren ni cambien:

“que no qualquiera junta de cosas se llama mezcla, sino quando las cosas que se juntan pierden el propio ser de su naturaleza resultando una tercera que no sea ninguna de ellas. Pero quando de tal suerte se juntan *que* la más excelente conuierte en sí la que se llega, entonces no ay alteración ni mistura, sino que, perdiendo la más humilde el ser de su baxeza, recobra otra más excelente, más auentajado y perfeto, y la otra queda en el punto de su fineza sin alteración ni mudança.” (p. 79)

Finaliza la primera parte con el diagnóstico de la predicación barroca<sup>37</sup> de tiempos de Zamora, ámbito en el que él sobresalía<sup>38</sup>, donde ésta se ha convertido más en un ejercicio de saber retórico y cultural, de lucimiento del predicador, que de exposición de contenidos doctrinales cristianos:

“Mi oficio es predicar a Christo (dize el padre S. Ambrosio), esparzir por las almas la dotrina del Euangelio y persuadir su verdad al mundo, y esto *Non in sapientia verbi*, no con dotrinas de filósofos (dize la glosa), no con dichos de poetas ni con adorno y hermosura de palabras, no con la retórica de Tulio y frases de Demóstenes, no con tropel de cláusulas rodadas, con elegantes periodos, sino con palabras humildes y sinceras predicamos a Christo. (p. 12)

Este tiempo (por nuestros pecados) parece *que* es llegado, quando no ay quién guste de los sermones llanos, aunque muy llenos de espíritu y fuego del cielo, sino de vnos echacueruos, charlatanes y parleros, *que* parece que se ponen en el púlpito a hazer su persona, como cómicos, sin deuoción ni espíritu, predicando en él a Ouidio, a Homero, Platón y otros gentiles, o por mejor dezir, como dize S. Ambrosio, a predicarse a sí mismos, a hazer alarde de sus ingenios, a hazer ostentación de sus estudios, mostrando la variedad de letras y erudición que tienen.” (p. 13)

No rechaza Zamora, como pudiera deducirse de los textos anteriores, el estudio de la retórica, sino todo lo contrario: la considera como ciencia esencial de los saberes que deben atesorar los predicadores para adecuar la *inuentio*, la *elocutio* y la *actio* al tiempo, lugar y destinatario, como años más tarde defendiera Terrones del Caño en su *Instrucción de predicadores* (1617)<sup>39</sup>. Lo que postula el monje del Císter para los predicadores es el canon lingüístico de Boscán: el equilibrio entre el plano del contenido y de la forma, la selección, el uso de términos “polidos” y cortesanos, como dijera Garcilaso. Acepta los usos retóricos moderados, puestos al servicio de la verdad cristiana, aunque ésta no necesita de ellos, pero los considera convenientes porque es un medio para que el hombre la acepte de mejor gana. Lo que rechaza taxativamente es la

obscuridad que deriva de la expresión, que corrompe la verdad (*veritas fucata*), ya que la dificultad de entendimiento de la doctrina no reside *in verba*, sino *in res*. Aplicado a la literatura semioral y a sus oradores, lo convierte fray Lorenzo en un trato de la doctrina evangélica no sólo con sabiduría, sino con estilo grato, con términos cortesanos, para que, según santo Tomás

“que [no] sean los predicadores habladores de ventaja, que [no] sean tarauillas de molino, que [no] pongan la felicidad del sermón en tropos y figuras, en periodos y vocablos nuevos, y en esto hagan incapié, y no en la doctrina del Euangelio.” (p. 83)

El capítulo XXXVI de la tercera parte es un testimonio más, de los muchos que se pueden hallar entre los humanistas, de la condena de dos de los géneros más enraizados en el alma popular de nuestro siglo XVI: los libros de caballerías y las comedias. De los primeros dice que son dignos de “ser abrasados”, como hicieran el cura y el barbero con los de la biblioteca de don Quijote<sup>40</sup>. Dos serán las razones. La primera resume la acusación más generalizada del siglo XVI: que no se ajustan las palabras con la verdad, o lo que es lo mismo, son mentirosos. La segunda es de orden exegético: que carecen estas fábulas de sentido escondido. ¡Ni siquiera la alegoría los pudo salvar! Respecto de las comedias, vuelve a exponer teorías que ya en su temprana juventud nos había dado a conocer en *La Saguntina*: “las comedias de amores les vedaban/ porque a cosas obscenas incitaban” (I, vv. 63-64). Contrastemos estos versos con la lamentación del texto de la *Apología*:

“Que dexen los sermones y vayan a oyr las comedias vanas, fabulosas e imprudentes. Que dexen las iglesias, donde se desprende la doctrina del cielo y acudan a los corrales dignos de tal nombre, donde, como en propia escuela, el demonio enseña sus dotrinas, donde no se *tratan* sino materias dignas de corrales, amores deshonestos e impúdicos, *que llenan* el entendimiento de pensamientos vanos, la voluntad de lasciuias, que el apetito inflaman y destruyen la vida del alma; cosas indignas de sacarse en público y *que* por esto se hazen dentro de corrales.” (p. 88).

Tampoco en esto será original Zamora, sino que participa de la corriente adversa al teatro, que, si antes de 1580 era benigna, en los últimos veinte años del siglo XVI se acrecienta, y culmina con el cierre general de los teatros en 1598<sup>41</sup>.

La segunda parte de la *Apología*, que se inicia en el capítulo VI y llega hasta el XXVII, es a mi parecer la más interesante, aunque la exención de algunos ejemplos aligeraría la pesadez del desarrollo argumental. Despliega aquí Zamora todo su saber y nos hace partícipes de su opinión personal, comenzando con lo que podríamos llamar tesis de la *Apología*:

“aunque sea reprehensible el abuso [de las humanas letras], pero el vso es lícito y honesto, especialmente guardando la moderación y tassa que en cinco o seis reglas colegidas de las razones se pornán adelante” (p. 14).

Como ya he dicho, los Padres de la Iglesia serán quienes constantemente traiga en su apoyo Lorenzo de Zamora, percibiéndose una impronta especial de la *Epistola ad nepotes* de Basilio. Y así, al igual que éste, no sólo defiende la formación de los cris-

tianos mediante el estudio de los clásicos, sino que traza el camino que se ha de seguir en el aprovechamiento de éstos.

Una disquisición sobre la concordia entre las verdades sobrenaturales (revelación perfecta a los profetas bíblicos) y filosóficas (revelación imperfecta a los gentiles)<sup>42</sup> antecede a las cinco reglas que deben regular el uso de las letras humanas.

### **Regla primera.**

Se basa en el magisterio de santo Tomás y san Agustín. Siguiendo al primero, establece Zamora que se pueden usar de aquellos puntos de los gentiles que tanto en las cosas prácticas como en las especulativas se ajustan y conforman con la luz del dictamen recto de la razón, y por ende se pueden muy bien usar sin que hagan agravio a las letras divinas, pero sometidos a la moderación y límites que los santos Padres establecieron. La obra agustiniana *De doctrina christiana* es su segunda fuente de autoridad: si alguna doctrina de los filósofos y poetas gentiles se acomoda con las de la escuela de Cristo, no se deben realizar aspavientos en su uso, como en nuestros tiempos algunos necios realizan.

### **Regla segunda.**

Sólo se pueden usar del oro y de las piedras preciosas de los gentiles, o lo que es lo mismo, de sus mejores doctrinas y autores. En la actualidad se abusa del uso de la poesía, especialmente las coplas de ciego y algunos romancillos. Ello le lleva a entonar el mea culpa por los posibles errores deslizados en su obra de juventud, *La Saguntina*. El uso antes anunciado lo fundamenta en la teoría del rapto: cuanto bueno supieron los filósofos y poetas gentiles deriva de las sagradas letras. Los filósofos más aventajados bebieron su filosofía en Egipto: en la escuela de Moisés. Y, como ellos la tomaron de la Sagrada Escritura, es permisible ahora que se vuelvan a poder usar para utilidad y provecho de las letras divinas (*expoliare aegyptios*).

### **Regla tercera.**

Todas aquellas cosas que los antiguos tomaron de la Escritura o frisan con ella es lícito usar para nuestro fruto. En las Sagrada Escritura se traen muchas veces puntos que son muy frecuentes en las humanas letras, como sirenas, faunos, sátiros, centauros, pero que debajo de su corteza tienen otros significados. También es frecuente el uso de versos de poetas griegos. Si esto es así, ¿por qué no podrán hazer uso de las letras humanas con moderación quienes predicán o escriben sobre cuestiones sagradas?

### **Regla quinta.**<sup>43</sup>

Las letras humanas se pueden usar para esclarecer o ponderar algunos pasajes de las letras divinas, pero ha de ser de cuando en cuando. Sirven para aclarar cosas naturales o costumbres de las que se habla en las letras divinas. Además, siguiendo el principio horaciano de la variedad, este uso deleita y agrada y hace que los oyentes oigan con atención los sermones y lean los libros y se aprovechen de sus doctrinas.

### **Regla última.**

Los predicadores pueden usar de la regla anterior, pero matizada por el tiempo, el lugar y el auditorio. Así, los sermones de alabanzas y en días festivos le parecen los más adecuados para este uso, rechazándolos con carácter general en los sermones de Cuaresma, aunque señala como san Bernardo se vale de los versos de Virgilio *quis talia fando.../ temperet a lacrymis*<sup>44</sup> para ponderar los dolores de Cristo en la Cruz. El auditorio es igualmente factor determinativo de tal empleo. El de las universidades, por su formación intelectual, se propone como el más idóneo para acompañar a las letras divinas de las humanas, reservándose las comparaciones para el más humilde. Ya antes había hablado de cómo Zamora no rechazaba el estudio y usos de la retórica. Aquí lo vuelve a demostrar: el lenguaje de los predicadores no ha de ser recorrido por la afectación, buen sola para la poesía, pero tampoco ha de caer en el extremo opuesto -humilde, ratero-, sino que sus palabras han de ser graves, sentenciosas y de peso, “que hieran la oreja y traspasen el alma”.

Finaliza esta segunda parte con una “Censura contra los que condenan el estudio de las humanas letras”, en la que Zamora fustiga con dureza a sus detractores y defiende un programa de educación humanístico para los cristianos. Absteniéndose de lo que en este punto siente cómo persona, para que no le puedan acusar de apasionado, justifica su censura con varias sentencias de los Padres de la Iglesia, eso sí, haciéndolas suyas. Cita a Jerónimo quien defiende que esta práctica comenzó en tiempos de los apóstoles y que en las letras sagradas se hallan sentencias de los poetas y y filósofos paganos. Gregorio Nacianceno y su obra *In oratione funebris Basili* le servirán para cerrar esta censura. En cuatro puntos resume su pensamiento:

1. Es un gran bien la erudición no sólo de las divinas, sino también de las humanas letras.
2. Quienes se indignan contra las buenas letras humanas y las reprueban por peli-grosas, no son gente de buen juicio.
3. Quienes condenan la erudición de las buenas letras, ellos son los que deben ser condenados.
4. Las condenan para que nadie pueda descubrir su ignorancia y poco saber, en su deseo de que todos fueran necios.

Concluye esta censura haciendo suyas estas palabras de Gregorio Nacianceno: “Atque vtinam mihi, amicisque meis politioris litteraturae robur adsit, quos primum post id quod principem locum tenet, amplexatus sum atque amplexor.”

El capítulo XXXVII sirve de cierre a la *Apología*. En él realiza una recapitulación de todo lo dicho hasta el momento:

- No hay razón para condenar en la exégesis bíblica y en la predicación el uso de las humanas letras cuyas verdades no son contrarias a las de la Iglesia.
- Su uso viene apoyado por el uso que con anterioridad realizaron personajes bíblicos (Moisés, Samuel, David, san Pablo) y los padres de la Iglesia.
- Quienes rechazan su uso y estudio es porque no está prescrito en el *vademecum* del estudiante pobre “en perpetua venta a las puertas de los monasterios”.
- Lo que ha alcanzado después de mucha consideración y estudio, y que refleja el carácter liberal y no doctrinario de los humanistas, es lo siguiente: “cada vno podrá vsar



de lo vno o de lo otro, conforme el espíritu que Dios nuestro señor fuere seruido de comunicarle, pero no condenando, como no quiera Dios que aquí se condene lo vno ni lo otro.” (p. 89)

Sirva de cierre de este estudio una opinión ajena y dos consideraciones propias. Muñiz así valora la *Apología*:

“Tan bien escrita y a tal intento que fuera de desear se hubiese impreso muchas veces con separación de la obra principal, para hacerla más común, porque es una pieza de mérito de que el público no debiera carecer entre tantos y tan ruines libros como le oprimen.”<sup>45</sup>

Aunque la *laudatio* de Muñiz pudiera estar movida por el hermanamiento de orden y, tal vez, resulte excesiva, lo que sí dejará Lorenzo de Zamora patente, y de ahí su valor testimonial, es ya el ocaso del humanismo cristiano y las dificultades que los humanistas tienen para sacar a delante sus propuestas intelectuales, metodológicas y su ideal de formación del hombre.

La *Apología* es, a la vez que ejemplo de humanismo aplicado a defender el propio humanismo, una demostración del valor y necesidad de las humanas letras en la explicación de los lugares de la Sagrada Escritura, sin olvidar la consideración de éstas como uno de los soportes intelectuales para los predicadores, en la ejecución de su ministerio público, y la base sobre la que debe sustentarse la formación del hombre, sea cristiano o pagano.

## NOTAS

1. La fecha de su nacimiento es hoy problemática, ya que carecemos de documentación fehaciente que nos la confirme. Sabemos por el *Tumbo*, T. II, legajo I, fol. 157r, que profesó en 1581. Por eso nos parece muy temprana para su nacimiento la edad de 1554 que nos da Costantino CORDÓN al afirmar “la corta vida que tuvo de 60 años” (*Obispos, generales y abades de Huerta*, Ms. del Monasterio de Santa María de Huerta de hacia 1720, fol. 72v), y admitir que murió en 1614. Se acepta ésta por los historiadores de la orden más cercanos al evento, aunque discrepan de ella Miguel DÍAZ BALLESTEROS y Benito de LÁRRIZ y GARCÍA-SUELTO, *Historia de la villa de Ocaña y pueblos circunvecinos*, 1877, T. II, p. 132: “murió hacia el año de 1634”. Esta fecha es la que repite Fernando GIMÉNEZ DE GREGORIO, *Los pueblos de la provincia de Toledo hasta el siglo XVIII*, Toledo, 1966, T. II, p. 134.

2. De especial interés resulta al respecto el capítulo “Los Padres de la Iglesia” de la reciente obra de Domingo YNDURÁIN, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 13-57.

3. Marcel BATAILLON, “Héritage classique et culture crétienne a travers <El scholástico> de Villalón”, en *L’humanisme dans les lettres espagnoles*, Paris, 1979, pp. 15-29.

4. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981, p. 302. Cfr. a tal efecto el excursus de Francisco RICO “*Laudes litterarum: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento*”, en *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 163-190. En él se nos presenta un panorama del siglo XVI en el que se realiza la defensa de las letras humanas ante quienes las menosprecian, las rechazan por peligrosas, las anatemizan por considerarlas como el origen de las herejías, etc. Esta serie de ejemplos son

reflejo del deterioro progresivo que se está produciendo en el entorno humanístico y de la necesidad de justificación ante la hostilidad generalizada en amplios sectores de la sociedad.

5. En estos momentos se necesita de un estudio urgente que aclare el problema de las ediciones de las diversas obras de LORENZO DE ZAMORA, ya que se sigue hablando de ediciones fantasma al ir repitiendo errores de fechas dados por Nicolás ANTONIO, como cuando se sigue insistiendo en una primera edición de 1587 de *La Saguntina*, cuando es de 1589; o cuando se sitúa la *editio princeps* de la primera parte de la *Monarquía mística* en 1594; o cuando se habla de la *Apologfa* como texto exento, cuando forma parte de la obra antes citada, aunque temáticamente nada tenga que ver con ella. Algunos de estos problemas han sido tratados en la edición crítica de Evangelina RODRÍGUEZ y forman parte del capítulo "Relación cronológica de ediciones imaginarias" de la obra de Julián MARTÍN ABAD, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco/Libros, 1991, Vol. III.

6. Vid. Lorenzo FERRANDO, "Actuación de Lorenzo de Zamora en los monasterios del Cister de Cataluña", *Cistercium*, 14 (1962) pp. 317-321.

7. Esto último afirma Carlos DE VISCH, *Bibliotheca scriptorum sacri ordini cisterciensis*, Coloniae, MDCLVI, p. 237: "Tandem laboribus exhaustus, febriumque violentiam oppressus, cum cathedram sacrorum bibliorum Complutensis Academiae sponte oblatam, ob nimiam debilitatem recusasset".

8. Una información somera y con algunos errores, amén de una bibliografía fundamental, se puede consultar en el reciente artículo del P. Damián YÁÑEZ NEIRA en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1994, Fasc. CVI-CVII, col. 1600-1602.

9. Sagunto, Caja de Sagunto, 1988.

10. La edición de las obras completas se está llevando a cabo en la Universidad de León por un equipo multidisciplinar que tiene finalizados sus trabajos. Ya se hallan a la venta ocho volúmenes.

11. Angel MANRIQUE, *Cisterciensium sev verivs ecclesiasticorum annalium a conditio cistercio*, Lvvgdvn, MDCLIX, T. IV, p. 686.

12. Siendo lector de teología en Alcalá en 1605 -este mismo año se graduó de maestro de teología en la universidad de Sigüenza- fue elegido abad; duró su abadengo hasta el mes de abril de 1608. En 1611, durante su visita a los monasterios cistercienses catalanes fue elegido por segunda vez, renunciando y siendo elegido fray Vicente GUEVARA.

13. Poema épico que se encuadra dentro de la corriente que encabeza Torcuato TASSO, *La Jerusalem libertada*, concebida como obra ligada a la historia, en contra de la libre invención que representa el *Orlando furioso*, de ARIOSTO. Defensores de Tasso y de su corriente historicista se manifestarán Alonso LÓPEZ PINCIANO, *Philosophía antigua poética* (1596), y CASCALES, *Tablas poéticas* (1617) y *Cartas filológicas* (1634). Contrarios a Tasso se posicionarán FARIA E SOUSA en sus comentarios a *Os Lusíadas* y TRILLO Y FIGUEROA en el prólogo a su *Napolísea* (1651) sobre el Gran Capitán. El título del poema de Zamora anuncia una segunda parte, que no se llegó a escribir y de la que se decía en el "Prólogo": "que me perdone si no compusiese la Segunda Parte porque desde luego digo que es imposible". Cito por la edición crítica de Evangelina RODRÍGUEZ, p. 7.

14. *Ibid.*, p. 6.

15. *Ibid.*, p. XVII.

16. Tomo la cita de Frank PIERCE, *La poesía épica del Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1961, p. 19. Es este autor el que cree que las palabras "esfuerzo y valentía de los Numantinos" se refieren a la obra de Zamora. La cursiva es mía.

17. ESTRADA forma parte de los discípulos eminentes de Cipriano DE LA HUERGA, entre los que sobresalen ARIAS MONTANO y Fray Luis de LEÓN. Para el monje de Huerta *vid.* Luis ESTEBAN MARCOS (Ed.), *Luis de Estrada (IV Centenario, 1581-1981)*, Monasterio de Santa María de Huerta, 1983.
18. Véase en estas actas la comunicación sobre este monje del Císter.
19. *Cfr.* Ernst ROBERT CARTIUS, "La falsa modestia", en *Literatura europea y Edad Media Latina (I)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 127-131.
20. Cito por la edición madrileña de 1604. Obsérvese cómo Lorenzo de Zamora nos está dando a conocer el sistema educativo por él seguido y que sería el propio de la Congregación de Castilla: primero, formación humanística; después, formación teológica. Idéntico sistema al seguido por los Padres de la Iglesia.
21. El subrayado es mío.
22. *Monarquía mística*, *ed. cit.*, pp. 1-2. La malicia ignorante confundirá a los humanistas, sean cristianos o no, con los herejes o, cuando menos, próximos a ellos. *Cfr.* Pedro SIMON ABRIL, en la dedicatoria al obispo de Pamplona de su *Methodus* (1569): "Veía que eran objeto de vejaciones gravísimas por parte de unos bárbaros de poca y mala lectura y ningún sentido de la antigüedad...veía que, víctimas de las calumnias ante el vulgo ignorante, se azuzaba contra ellos el mayor odio y malquerencia...unir la causa honestísima de las disciplinas más honestas con la muy perversa de la herejía, y hasta el tratar de apartar del conocimiento de dichas disciplinas a los jóvenes...como si se tratara de un semillero de herejes...no sólo lo hacían, impunemente, sino que se les tenía en la más alta consideración." Tomo la cita de Luis Gil, *op. cit.*, p. 263.
23. Los humanistas recurren y se apoyan en los escritores paganos respaldados por la autoridad de los Padres, que ya en su tiempo habían hecho uso de ellos.
24. En cualquier sociedad lo que es de uso común es aceptado y no se cuestiona. Cuando algo se cuestiona, lo que está sucediendo es que ya no es aceptado y se pide que se cambie. Es lo que le estaba sucediendo a Lorenzo de Zamora: que con anterioridad la aplicación del saber humanístico a la exégesis bíblica era aceptada, pero en su tiempo se veía ya sometida a fuertes presiones para que se abandonara ese uso.
25. *Elogio fúnebre de Basilio, II*. Tomo la cita de Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris, Les belles lettres, 1965, p. 24.
26. *Cfr.* el capítulo segundo del *Enquiridion*, de ERASMO.
27. Tomo la cita de N. G. WILSON, *Filólogos bizantinos. Vida intelectual y educación en Bizancio*, Madrid, Alianza, 1994, p. 25-26.
28. *Vid.* Jeremy LAWRENCE, "La traduction espagnole du *De libris gentilium legendis* de Saint Basile, dédiée au Marquis de Santillane (Paris, BN Ms esp. 458)", *Atalaya. Revue Française d'Etudes Médiévales Hispaniques*, 1 (19991), pp. 81-116. Contrario a esta libre lectura se mostraba ya Alfonso de CARTAGENA según se desprende de su epístola al Conde de Haro y en sus observaciones sobre el latín de los clásicos en el prólogo del *Oracional*. La difusión e importancia de la obra de san Basilio nos la dejan al descubierto las más de 20 copias que se conservan hasta el siglo XV.
29. *Cfr.* Saint Basile, *op. cit.*, pp. 45-46.
30. *Cfr.*, además de san Basilio, san Jerónimo, Carta LIII a Paulino; san Agustín en la *praxis* de su obra; Casidoro, *De instit. divinarum litterarum*, cap. XXVIII, o el Decreto de Graciano, útil resumen de la opinión de los Padres al respecto, que recomienda la lectura de los autores paganos y fija los usos y criterios que los clérigos han de hacer de estos autores. Una selección de los puntos más interesantes se puede leer en Domingo YNDURÁIN, *op. cit.*, n. 49.
31. *Vid.* N. G. WILSON, *op. cit.*, p. 25.

32. FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí*, Madrid, Mapfre, 1994, p. 130.
33. *General estoria*, I, libro IV, cap. VI, pp. 85-86. Tomo la cita de FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Op. cit.*, pp. 147-148.
34. ERASMO, *El enquiridion o manual del caballero cristiano* (Edición de Dámaso Alonso), Madrid, CSIC, 1971, pp. 132-133.
35. *Discurso de las letras humanas llamado el humanista* (Edición de Gregorio de ANDRÉS), El Escorial, 1965.
36. Utilizo la edición matritense de 1604. La cita en p. 3.
37. En su madurez pertenece Lorenzo de Zamora a la Edad Dorada, o segunda época, de la predicación del Siglo de Oro. Es la configurada por los discípulos directos de fray Luis de Granada y que abarca los quince primeros años del reinado de Felipe III. Con la entrada en escena de Paravicino (tercera época) en 1612, se inaugura la oratoria barroca. Vid. Miguel HERRERO GARCÍA, *Sermonario clásico, con un ensayo sobre la Oratoria Sagrada*, Madrid, Escelicer, 1942 (La referencia de Lorenzo de Zamora en pp. XLV-XLVII.) o Félix HERRERO SALGADO, *Aportación bibliográfica a la Oratoria sagrada*, Madrid, CSIC, 1971.
38. “Mirabili quoque dicendi facultate, cum esuggestu verba al populum faceret, auditorum animos sententiarum grauitate, verborum casta elegantia, vocis dulcedine et claritate”, Carlos DE VISCH, *op. cit.*, p. 237.
39. “Solamente de las letras humanas no puedo callar la necesidad que el predicador tiene de saber Retórica que es estudio de dos meses por alguna arte breve, como es la del Maestro Francisco Sánchez Brocense”, Madrid, Espasa-Calpe, 1960, p. 30. Encendida defensa del uso de las letras humanas, en la misma línea que Zamora, realiza Terrones en esta obra, p. 80 y ss.
40. Numerosos fueron los autores que en el siglo XVI vertieron sus acerbas críticas contra los libros de caballerías y sus autores, acusando a éstos últimos de ser personas ociosas y desocupadas, de iletrados que escriben mal y han leído poco, de enemigos de la verdad y de la historia auténtica. Además, los libros incitan a los lectores a la sensualidad y al vicio, hacen perder el tiempo y son lectura propia de personas ociosas. Entre los críticos destaquemos a Luis VIVES, *De institutione christianae feminae* (1524), *De causibus corruptarum artium*; Antonio de Guevara, *Marco Aurelio* (1529); Juan de VALDÉS, *Diálogo de la lengua*: “demás de ser mentirosísimos, son tal mal compuestos, assí por dezir las mentiras muy desvergonçadas, como por tener el estilo desbaratado, que no ay buen estómago que los pueda leer”; y un largo etcétera.
41. Vid. Emilio COTARELO, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid, 1904, o A. García BERRIO, *Formación de la teoría literaria moderna (2). Teoría poética del Siglo de Oro*, Murcia, 1980, pp. 483-546. La opinión negativa sobre el teatro no es exclusiva del estamento eclesiástico. Partidarios y enemigos los encontramos entre los laicos. Y si retrocedemos en el tiempo, tendremos que decir que hunde sus raíces en el mundo romano. En tiempos de la República se promulgó una ley que prohibía la edificación de teatros en Roma. Los motivos no eran otros que atentaban contra la virilidad de los jóvenes y las costumbres nacionales (Valerio Máximo, II, 4, 2). Se ignorará tal ley a partir del año 55 a. C. con la construcción del teatro de Pompeyo, el primero de carácter permanente.
42. Cfr. Domingo YNDURÁIN, “Mito, filosofía y verdad revelada”, *op. cit.*, pp. 22-27.
43. En el original lo que debiera figurar como regla cuarta figura como quinta.
44. *Eneida*, II, 6-8.
45. *Biblioteca cisterciense española*, Burgos, 1793, p. 360.

## BERNARDO GUTIÉRREZ, BIÓGRAFO HUMANISTA DE S. BERNARDO

*LUIS ESTEBAN MARCO, OCSO.  
Monasterio de Benaguacil.\**

### 1. BERNARDO GUTIÉRREZ EN LA ALCALÁ HUMANISTA DEL SIGLO XVI

Son muchas las lagunas que nos ofrece la vida de este personaje, inmerso en un siglo y en un contexto religioso, cultural y político de lo más atractivo que ha existido en la historia de España; concretamente en la España del siglo de oro español.

Su persona no ha sido objeto de estudio como otros personajes de su época, ni tampoco, que sepamos, se ha estudiado su función como Vicario General del Arzobispado de Toledo, sin embargo, a él le toca presidir la Iglesia Magistral creada en Alcalá por el arzobispo toledano D. Ramón en 1136, bajo la advocación de los santos locales Justo y Pastor, y renovada con extraordinaria belleza por el Cardenal Cisneros bajo la dirección del maestro arquitecto Pedro Gudiel durante los años 1497<sup>1</sup>.

Por las escasas noticias que de él nos aporta el Cronista de Huerta Fray Constantino Cordón, sabemos que se había ordenado sacerdote en Alcalá y había conseguido el Doctorado in utroque iure<sup>2</sup>; y que después de haber desempeñado el cargo más honorífico del rango eclesiástico en la ciudad de Alcalá como Vicario del Arzobispado de Toledo, “lo dexò todo por la cogulla del Císter, sigue apuntando el Cronista Cordón, atraído por la amistad, y virtud de Fray Luis de Estrada”. Lo cierto es que viste el hábito en Huerta de manos del Venerable Estrada el año 1574<sup>3</sup>. La presencia de Fray Luis de Estrada como Rector del Colegio de S. Bernardo en Alcalá comprende los años 1560 a 1572 en los que se muestra tan digno sucesor del maestro Cipriano, que en los Annales del Císter es considerado como Fundador por el gran impulso que le imprimió. Allí se granjea la amistad de grandes personalidades del reino, incluido el mismo Rey Felipe II, y en este círculo de amistades estaba incluido el mismo Bernardo Gutiérrez. No tiene otra explicación el aprecio de B. Gutiérrez por la Orden cisterciense, y especialmente la elección de su vida en Huerta.

El clima vivido en Alcalá durante la segunda mitad del siglo XVI, es a la vez atractivo, fascinante, aperturista y conciliador. Pero no olvidemos que experimenta también la influencia de la expansión erasmista y luterana y el consiguiente peso de la Inquisición que trata de aplastar cualquier sospecha de vinculación a tales movimientos, incluida la influencia quietista tan arraigada en Pastrana y sus miembros conocidos y perseguidos como “dexados”.

El “homo complutensis” es pensador serio e independiente de criterios, amigo de la verdad por encima de los sistemas, con un amplio bagaje de lenguas y de técnica dia-

léctica. Por esto conecta con facilidad con el nominalismo, escotismo y tomismo; con el espíritu de la observancia de Lutero o Erasmo, sin excluir un familiarizado manejo de los clásicos. Atinadamente lo describe así Melquiades Andrés:

*“abierto a todo, de nada es servil imitador. En el fondo, trata de emular y superar la Sorbona. Se siente a veces deslumbrado en exceso por lo último que llega. Es el tributo de la actitud de modernidad. Eso constituía, por otra parte, el signo de los tiempos..... Así se engarzaron el espíritu de los fundadores de Alcalá y la realidad vivida por el pueblo español”<sup>4</sup>.*

A Gutiérrez, como a tantos otros, le toca vivir las etapas conciliares y posconciliares de Trento en una Alcalá convulsionada por la confusión doctrinal, y sobre todo, amenazada por el gran aparato inquisidor capitaneado por el Inquisidor Valdés y el prestigioso teólogo Melchor Cano. Las primeras víctimas del aparato inquisidor son las grandes lumbreras del mundo intelectual alcalaíno, y en concreto, es interesante notarlo, las figuras más exponentes de un humanismo cristiano.

Fray Luis de León se ve recluso en las cárceles de Valladolid. Arias Montano ve amenazada su obra magna la *Biblia Regia de Amberes*, acusado de estar “inficionado” de luteranismo y judaísmo. Fray Luis de Estrada se salva del aparato inquisidor y consigue apoyar la obra de Montano, primero como teólogo nombrado por el rey para su aprobación, y más tarde, con la célebre *Carta Apologética* en aprobación de la misma Biblia<sup>5</sup>, pero ni él mismo está exento de recelos y temores personales; temores que tal vez fueron la causa principal por la que hoy no podemos disfrutar de las grandes obras de dichos humanistas que permanecieron en la oscuridad; entre ellas, las del mismo P. Estrada<sup>6</sup>.

En este contexto de cosas, la Curia Arzobispal de Toledo, y la misma Vicaría de Alcalá, se ve convulsionada con la detención del Arzobispo Carranza, cuando efectuaba su visita pastoral en Alcalá y Torrelaguna en agosto del año 1559. Carranza, manifiesto defensor de la Compañía de Jesús y su introductor en Toledo, parece constituir el blanco de una animadversión personal de Valdés hacia el propio Carranza y Cano, es manifiesto opositor de la nueva corriente teológica y espiritual de Alcalá, entre cuyos impulsores, se encuentran personas relevantes de la Compañía de Jesús, tales como Francisco de Borja, Bustamente, Salmerón y el propio Diego Laínez.

Pero es fácilmente deducible que el ataque dirigido al arzobispo Carranza, se dirige también hacia el colectivo de doctos humanistas o biblistas formados en la Universidad de Alcalá. Si con anterioridad a Carranza ya se ha procesado a Fray Luis de León y secuestrado todas sus obras, a la vez que se condenan las obras de Fray Luis de Granada, por tales hechos, los intelectuales de Alcalá quedan divididos, atemorizados y reclusos al silencio.

No es fácil que Bernardo Gutiérrez, el Vicario General de Alcalá, se viera implicado en el ataque doctrinal por su especialidad de Doctor en Leyes, y más aún, por no haber publicado obra alguna en Alcalá, pero indudablemente que sí se vería afectado por la convulsión interna de todo el arzobispado toledano que vería “cómo un obispo ejemplar y evangélico es juzgado por quienes distaban mucho de alcanzar su ejemplaridad”<sup>7</sup>.

En tales circunstancias, cabe preguntarse, si en la vocación de Bernardo Gutiérrez no influirían también las circunstancias de la feroz persecución contra su pastor el Arzobispo Carranza, cuya condena definitiva, después de 17 años de prisión, se pro-

duce dos años más tarde de que Gutiérrez recibiera el hábito en Huerta. No planteamos dudas sobre la autenticidad de su llamada a la vida cisterciense; simplemente reflexionamos sobre la influencia en su decisión de tales circunstancias concomitantes. Sin embargo, queda fuera de duda la respuesta personal de Gutiérrez a su vocación, a juzgar por los testimonios de sus cohermanos Manrique y Enríquez:

*“Fue hijo de hábito de Estrada. Fue Doctor in utroque jure en la Universidad de Alcalá, donde se ordenó de sacerdote, y fue Vicario por el Arzobispado; y lo dexò por la cogulla... Acaso atraído de la amistad y virtud de Fr. Luis de Estrada. Dio en su profesión una buena cantidad a esta casa: donde vivir con grande exemplo...”*<sup>8</sup>

Hay constancia de que los años de su vida cisterciense en Huerta, dedica parte de su tiempo al estudio de las obras de S. Bernardo; estudio que más tarde, durante su estancia en Roma, le serviría para la publicación de la **Vida ilustrada** del santo.

Como persona altamente cualificada para todo tipo de gestión eclesiástica, la Congregación le asigna el cargo de Procurador Gral. en Roma para tratar ante la Curia romana todo tipo de cuestiones referentes a la Orden; desempeñando este cargo desde 1582 a 1592.

En Roma, gracias a su virtud, erudición e integridad de costumbres, se gana el favor de varios Sumos Pontífices, obteniendo por su mediación para la Orden un gran número de privilegios que él mismo publicaría en su *Compendium privilegiorum Ordinis Cisterciensis*<sup>9</sup>. Se trata de la obra cumbre de Gutiérrez, a juicio de Manrique, “opus elegans et aureum”, y por causas desconocidas, o por voluntad del propio autor, publicada como anónimo.

El valor de esta obra, que figura entre las primeras colecciones canónicas<sup>10</sup> se deduce del elogio que le dedica el Licenciado Melchor López de Souza, y que transcribimos a continuación:

*“Quis tenebras ponit radiis oponere solis  
Cum clara aethereo lucet in axe die ?...  
Dum Bernarde siles tua nomina, clariunde  
Surgit hos, titulus clarior auget opus.  
Nam tua quae renuit memorare modestia, fama  
Concinit, et sonitum non tenet illa suum.  
Nec frustra ingentis tractare negotia molis  
Ex Romam Hispano minas ab usque solo.  
Tu ceu flamma nitens, et phoebus lumina fundis,  
Utque aquila ingenio culmina ad alta voles  
Sanctorumque indulta Patrum miro ordine ponens  
Reddis aperta suis abdita quaeque locis.  
Ergo tuum edideris quamvis sine nomine librum,  
Quod virtute negas tu dare, fama dabit”*<sup>11</sup>.

La otra obra paralela fue la *De privilegiis omnium Ordinum*, que posiblemente quedó inédita, y que sólo se deduce por Nicolás Antonio, que, a juicio de sus coetáneos, la obra era tenida por muy digna de ser publicada<sup>12</sup>.

Por toda esta labor, sumada al esfuerzo que le supuso la publicación a sus expensas de la **Vita et Miracula**, o sea, la **Vida ilustrada de S. Bernardo**, de la que nos vamos a ocupar a continuación, bien merece que retengamos la síntesis del elogio del Licenciado Melchor López de Souza:

*“Lo que por tu virtud te niegas a reconocer en tí,  
la misma fama te lo reconocerá...”*

## 2. LA “VITA ET MIRACULA”. UN NUEVO CONCEPTO DE “VIDA ILUSTRADA”

A pocos santos se les canoniza en vida y difícilmente son admitidos sus milagros. En el caso de S. Bernardo, es su buen amigo Guillermo de Saint-Thierry quien comienza a escribir los primeros capítulos de la **Vita Prima** por los años 1145-1148. El mismo nos comenta que antes lo había pensado muchas veces, pero unas, llevado por la pereza, y por la vergüenza otras, no se había decidido a hacerlo. Pero llegado el momento de presentir su ocaso, confiado en el auxilio divino, se decide a realizarlo valiéndose de los hechos presenciados por él mismo, o sirviéndose de los relatos de los hermanos, que en diversas ocasiones los habían presenciado<sup>13</sup>.

Guillermo no había presentado ilusoriamente. Fallece en 1148, y cuanto ha escrito sobre S. Bernardo se considera la primera parte de la **Vita Prima**. Corresponde a lo que hoy conocemos como el Libro primero. Se compone ésta de 14 capítulos más un epílogo compuesto por Buchardus (Buchard), una vez fallecido Guillermo. No hay fecha fija para la composición de este epílogo, pero, según los críticos, es muy posible que sea anterior a 1157<sup>14</sup>.

El segundo Libro, cuyo autor es Erinaldo, o Arnaldo, de Bonaeval, se compone de ocho capítulos, y en el prefacio comienza preguntándose quién es él para escribir las hazañas del santísimo varón Bernardo de Claraval, cuya gracia se manifiesta por medio de la acción de Dios con señales de auténticos milagros<sup>15</sup>.

Los restantes libros de la **Vita Prima**, 3, 4, 5 y 6, corresponden al secretario de S. Bernardo Godofredo de Auxerre, y el libro 7 se compone de lo que ya propiamente constituye la tradición cisterciense, recogida por el **Exordio Magno** y los Fragmenta de Heriberto<sup>16</sup>.

En nuestra península se hicieron sendas traducciones por el P. Fray Juan Alvaro de Veruela, impresa en Zaragoza en 1595 y en Valencia en 1597. También en el siglo XVI se imprime en Valladolid otra **Historia de la heroica vida... de nuestro gloriosísimo Padre Sant Bernardo**, aumentándose las impresiones en el siglo XVII<sup>17</sup>.

La **Vida ilustrada** surge con el florecimiento de la imprenta. Principalmente en el siglo XVI ven la luz muchas obras importantes que sin ella hubieran quedado sepultadas. Pero no solamente prolifera la impresión de obras literarias propiamente dichas; salen también a la luz obras gráficas, hasta el punto de que el grabado adquiere categoría dentro de la impresión como una de las artes de mayor impacto. El grabado representa en la historia de la impresión, una parte importante para la transmisión y difusión de las ideas. El grabado se constituye en el arte de la impresión.



La pedagogía religiosa del Tridentino acepta no sólo la difusión editorial literaria, sino que también aconseja la nueva catequesis de la “representación por la imagen”, especialmente cuando la impresión va relacionada con la vida de los santos. Las Actas del Concilio son elocuentes en esta pedagogía de la “representación” o de la imagen. El fin principal que se propone es contrarrestar la tendencia de la Reforma protestante<sup>18</sup>.

El Císter hispano emprende una verdadera campaña de formación monástica con auténticos planes de formación religiosa y humanista tanto en los Colegios universitarios de Alcalá y Salamanca, como en los privados de Meira y otros. Muchos monjes formados en ellos publican sus obras doctrinales de todo tipo; otras, las más, quedan inéditas en las bibliotecas monacales.

La obra de Bernardo Gutiérrez, **Vita et miracula divi Bernardi clarevalensis Abbatis**, es una obra que reúne todas las notas recomendadas por la doctrina conciliar para reavivar la piedad en la Iglesia, y en el seno de la Orden, tiene por finalidad primordial *fomentar el conocimiento y amor al santo*, porque en el monje humanista cultura y devoción deben ir unidas.

En realidad, la orden benedictina se había adelantado en el proyecto de realización, publicando también en Roma el año 1579 la **Vita Sanctissimi Patris Benedicti**. No nos consta si es por iniciativa del Capítulo General o por iniciativa propia, lo cierto es que Bernardo Gutiérrez emprende un proyecto mucho más ambicioso que el benedictino. Sabiendo que la figura del abad de Claraval ofrece suficiente base hagiográfica, se propone cantar las glorias del santo en la forma más digna y revestida de toda la majestuosidad que el momento requería. Su propósito es superar en amplitud y belleza la obra benedictina. En esta opinión coinciden cuantos nos hablan de la obra de Gutiérrez después de su realización<sup>19</sup>.

En ambas obras se nos habla de una misma intencionalidad: presentar al santo como modelo a imitar por los propios monjes. Por esta razón, la “Vida ilustrada” o gráfica debe reunir las características esenciales y principales hechos recogidos en las “Vita” por los hagiógrafos correspondientes.

La finalidad de la obra es la *pietas*. Ya hemos visto la finalidad marcada por el concilio Tridentino; era preciso revitalizar la devoción a los santos deteriorada por la reforma protestante. Y por otra parte, se precisaba reavivar la piedad en el pueblo cristiano y en los círculos religiosos, principalmente en las órdenes religiosas precisadas de las reformas emprendidas con anterioridad por el propio Cisneros, y que todavía no habían sentido su efecto.

En la dedicatoria de la obra dirigida al Cardenal Rusticucio, Protector de la Congregación, se precisa claramente el fin primordial de la misma: fomentar la piedad, “Ad alendam pietatem”. Pero queda bien claro, que no se trata tanto de una piedad popular, cuanto de una piedad interna propia del Orden Monástico: “*ad alendam pietatem Universis Ordinis Cisterciensis*”.

Aparece claro, que, tal como lo interpreta nuestro autor, el Concilio no pretende conseguir una piedad milagrosa, efecto de un contagio de masas; se trata de una piedad interna que renueve el Instituto mediante una fidelidad al espíritu. Es la piedad denominada “donum” en la teología medieval, que, a través de la lectio, lleva a la meditatio y a la contemplatio de la verdad y de Dios mismo<sup>20</sup>:

*“ut dum pia lectione teneretur et pasceretur Religiosus animus, non nullam etiam oculi caperent voluptatem, qua perfesa mens ad virtutem imitationem, admirationemque divinae bonitatis assurgeret”* (Lám 2).

El autor es consciente del gran papel de la piedad en la vida monástica y cristiana.

La pietas monastica no supone determinadas prácticas de piedad, sino que en todas aquellas prácticas a las que el monje está dedicado, será la “pietas” la que infunda bálsamo, suavidad y amor. ¿Qué es la piedad? -pregunta Bernardo- “Dedicarse a la consideración” -responde el Santo-. Y consideración para Bernardo de Claraval, ¿qué es sino el “*óleo de la misericordia, o el bálsamo derramado?*”<sup>21</sup>

La piedad debe informar o infundir suavidad a la lectio del monje para que ésta pueda alimentar su espíritu. Pero mientras se lee y se rumia la lectio, la imagen percibida o propuesta a la consideración del espíritu mediante la captación del sentido, es capaz de golpear o herir de tal forma nuestra mente, que bien la impulsa hacia la práctica de las virtudes, o la eleva a la contemplación de la divina bondad.

En esta clave es como hay que interpretar la leyenda poética de Julio Roscio puesta en la obra bernardina al pie da cada una de las láminas los versos de Roscio interpretan la **Vita** de Guillermo o Godofredo, pero si no se leen en clave de piedad oracional, corren el peligro de interpretarlos como un canto al héroe, más que descubrimos al santo. No cave la menor duda, que para la *pia lectione*, es mucho más adecuado el comentarista hispano.

En esta misma línea, el comentarista del ejemplar ms. que reproducimos en nuestra edición IX Centenario (ejemplar único en su originalidad), nos aporta también una triple finalidad: “*para honrra de Dios, alabanza del mismo Sancto, y consuelo y edificación de sus hijos y devotos*” (Lám. O). Existe, evidentemente, una marcada inspiración en el mismo “*praefactio*” de Guillermo de Saint Thierry a la **Vita Prima**<sup>22</sup>.

Por otra parte, es ciertamente obligado reconocer en este género de obras un estilo triunfalista; triunfal, y a la vez, celebrativo. Lo ha indicado muy atinadamente la Dra. Dal Prà en su edición italiana, comparándola con otras obras realizadas en la Roma del tardío “*cinquecento*”<sup>23</sup>. Las composiciones poéticas, los grabados o las inscripciones insertas en tales obras, tienden especialmente a exaltar la figura del Fundador, o de tal o cual hecho que se trata de conmemorar. Cuanto más cercano está el héroe o el hecho que se celebra, tanto más se exalta su figura en tono exultante; mientras que cuando se conmemora a un personaje a varios siglos de distancia en versos e imágenes, el tono celebrativo se inclina más a la admiración del “héroe” y a la imitación de sus virtudes. Este es el caso de la **Vita ilustrada** de Gutiérrez, y la dedicatoria de nuestra edición lo deja bien manifiesto.

Pero igualmente caeríamos en un grave error, si tratásemos de sacar de su propio contexto tanto la inspiración poética de Julio Roscio, como la inspiración gráfica de Tempesta y sus colaboradores. El contexto renacentista y romano queda patente tanto en la ampulosidad de las formas y movimientos de las personas, cuanto en la finura y expresión artística que les imprime vida. Por tanto, para una correcta interpretación por nuestra parte, digamos en expresión de nuestro autor, la “*pia lectione*”, de la **Vita Divi Bernardi**, hemos de aunar el eco cálido aunque lejano de las descripciones de Guillermo o Godofredo, con el aire nuevo de la expresión renacentista en sus diversas escenificaciones.

También es obligado admitir, que el enfoque didáctico que suelen llevar este tipo de obras ilustradas del renacimiento se basan en modelos diferentes, según el enfoque doctrinal y apostólico de la Congregación que las promueve. Dentro de un molde común, los matices pueden ser importantes. Unas tienden más a la evangelización o propagación de la fe suscitando la piedad en los fieles. Suelen ser las promovidas por Ordenes mendicantes, predicadores, o los nuevos evangelizadores de la familia ignaciana. Mientras que las promovidas por Ordenes monásticas como son los casos de Benito, Bernardo o Clara de Asís, van más bien dirigidas al seno de su propia familia.

### 3. LA “VERA EFFIGIES” DE BERNARDO DE CLARAVAL

La referencia más explícita que hemos podido aportar a cuantas teorías se han formulado sobre la “*vera effigies*”, es el título de nuestro comentarista anónimo a la lámina 2 de nuestra edición, que lo inicia así: “*Retrato muy al vivo del bienaventurado*

Padre Sanct Bernardo sacado del que está en Roma en la Cámara Apostólica del Papa”. La afirmación del comentarista tiene su interés, porque nos hace pensar que el equipo que dirigía Tempesta elige este retrato de la Cámara pontificia por la garantía de ser copia de la “*vera effigies*”. ¿Procedía la copia del retrato pontificio del busto-reliquiario existente en Claraval durante el mandato del Abad Juan de Aizanville (1330-1348), época en la que se realiza el precioso busto-reliquiario del Santo? Quienes se ocupan de la iconografía bernardina nada nos afirman al respecto<sup>24</sup>. De cualquier modo, el retrato transmitido por Tempesta en la obra de Gutiérrez, se sitúa entre los ejemplares más valiosos.

Pero si tiene verdadero interés el retrato físico, la “*vera effigies*” moral transmitida por los hagiógrafos Guillermo y Godofredo<sup>25</sup> nos presenta el principal punto de atención en la obra de Gutiérrez. Obedece a la necesidad de ofrecer el modelo clásico de santidad, máxime cuando la devoción a los santos corre un grave riesgo.

Sin descartar otras teorías, opinamos con Penco<sup>26</sup>, que este esfuerzo por presentar de forma más atractiva el retrato moral del santo, constituye un deseo de ofrecer más cercana al hombre la vida del santo. En definitiva, un rostro más humano en la vida de los santos es un logro de humanización cristiana, y que en ningún caso, significa devaluación de la santidad. Significa aproximarse más al santo que al héroe, teniendo en cuenta con Godofredo, que el mayor milagro de un santo es él mismo.

En nuestra edición puede verse la harmónica distribución de las virtudes del santo que constituyen la “*vera effigies*” partiendo en primer lugar, del comportamiento humano, en el que se apoya la vida teologal, y virtudes tan esenciales como la piedad y la humildad, para concluir con las virtudes propias de un contemplativo en acción, como es el caso del Santo abad de Claraval.

Parte superior:

*Sereno en su semblante.*

*Modesto en su compostura.*

*Comedido en las palabras.*

*Temeroso de Dios en sus acciones.*

*Lat. derecho: Virtudes teologales y monásticas.*

*Grande en su fe.*

*Magnánimo en la esperanza.  
Aventajado en la piedad.  
Cimentado en la caridad.  
Elevado por su humildad.  
Gozoso en las humillaciones.  
Discreto para recibir los honores.*

En el lateral izquierdo se sitúan las virtudes de un contemplativo en acción:

*Devoto en la oración.  
Confiando más en ella que sus propias fuerzas (industria)  
Generoso en aconsejar.  
Eficaz en sus gestiones.  
Se sentía débil en el ocio.  
Agradado en sus costumbres. Santo en sus méritos.  
Por sus milagros fue glorioso.*

Cierra el pie el lema evangélico como plenitud de crecimiento humano-espiritual:

*Crecía en sabiduría, virtud y gracia ante Dios y los hombres.  
Ex. Lib. III Histor. cap. I (Luc. 2,40).*

Pero si se quiere destacar algo importante en los “*mirabilia*”, y celebrar convenientemente la vida y milagros de Bernardo de Claraval, es preciso tener en cuenta, como anota Godofredo, “*que el primero y más sublime milagro que realizó fue él mismo*”.

Junto a este retrato medieval, podemos apreciar el gracejo y frescura de nuestro comentarista anónimo lleno de colorido y humanismo cristiano:

*“Fue tanto más aventajado en la interior belleza de su alma, cuanto exceden sus dotes a los del cuerpo”... (Lám. 2).*

*“que es cosa en que queda sin duda corta toda humana comparación porque si fue de tan buen rostro, honesto semblante y parecer como se nos escribe en el capítulo primero del libro tercero de su historia, era por otra vía tan extremo admirable y divina la armonía y consonancia de virtudes de aquella su bienaventurada ánima estaba copiosísimamente enriquecida, ilustrada y adornada, que lo que interiormente se echava de ver en el cuerpo no era más que una cifra y unas como vislumbre del preciosísimo y celestial thessoro que allá dentro estava encerrado”... (Lám. 2).*

*“Verdaderamente era aquel santísimo cuerpo un vivo y perfectísimo retrato de su alma y della recibía todo aquel ser hermoso que tenía y el fulgentísimo resplandor que echava de sí en los ojos de los que le miravan por que de la misma Manera que la luna toma prestada del sol toda la claridad que muestra, así la dichosísima ánima deste gloriosísimo santo derramava sobremanera la excelencia de que naturalmente estava doctado” (Lám. 2).*

Así nos presenta el comentarista la interior belleza, o retrato moral del santo. Muy acorde con la orientación de Bernardo Gutiérrez, sabe que se encuentra ante la lámina

nuevamente su finalidad a los destinatarios de la misma, que son los monjes cistercienses:

*“El fin pues principal para que se nos pone aquí luego al principio el retrato del bienaventurado Santo es para que mirándonos y remirándonos siempre en él como en un espejo de Christal muy fino y lúcido corriamos con cuydado y diligencia todos los deffectos y faltas que conociéramos en nosotros mismos y tomándole perfectíssimo y singularíssimo dechado de toda virtud procuráremos de seguir en algo siquiera la senda y huella de sus pissadas ya que no podemos imitarle en los estupendos y heroicos milagros que en esta obra hallaremos estampados, porque es claro que si nos esforzáremos a reformar nuestras costumbres a exemplo suyo en este mundo, mereceremos gozar en su compañía de la bienaventuranza de el otro” (Lám. 2).*

El varón perfecto presentado en la *vera effigies*, es el elegido por Dios para gobernar los pueblos (Lám. 3). Es el padre, el maestro, el guía espiritual de la gran familia cisterciense. Esta lámina 3, junto con la lámina 15, centran su papel de liderazgo sobre la familia. En ella aparecen diversas formas de hábito, pero uno solo es el guía espiritual; el padre.

**LUIS ESTEBAN MARCO, OCSO,**  
Monasterio Cisterciense de Benaguacil, Valencia.

## NOTAS

(\*) El P. Luis Esteban falleció el 12 de diciembre de 1995. La Dirección de CISTERCIUM y los organizadores del Congreso, así como todos los participantes en el mismo, le rendimos desde estas líneas nuestro más cordial reconocimiento a sus desvelos y trabajos en el campo de los estudios cistercienses españoles. D.e.p.

1. ALDEA, Q., Cfr. DHEE., t. II, pp. 1380-1384. La elevación al rango de iglesia magistral fue ejecutada por el arzobispo toledano D. Alonso Carrillo de Acuña en 12-X-1479 por Bula de Sixto IV de 23-VIII-1477 erigiendo la antigua iglesia de los SS. Justo y Pastor en colegial de Alcalá. Al tiempo se crean 23 prebendas, 12 canonjías y 6 beneficios. Fundada la Universidad Complutense por el Cardenal Cisneros en 1508, quiso este prelado que las prebendas de la iglesia colegial fuesen estímulo para quienes se preparaban para el magisterio en la Universidad y en los Colegios Mayores. Posteriormente, el cardenal de Croy, recibidas las bulas del papa León X, y con el apoyo del emperador Carlos V, constituye nuevas prebendas que se unieron a las cátedras de la Universidad. La iglesia colegial obtuvo el título de magistral, así como el cabildo. Para su regencia, se exigía la titulación de Teología o Cánones. Véase *Alcalá* en DHEE, t. IV, pp. 2216 y también DE LA TORRE, A., *Los Colegios de Alcalá*, REVUNIV, Madrid, 3 (1943), pp. 123-134. A Bernardo Gutiérrez se le menciona en la relación de canonistas hispanos del siglo XVI, como monje benito o benedictino, en cuya denominación se incluye con mucha frecuencia a los monjes de la familia cisterciense por ser también benedictina.

2. CORDON, C., *Memoria cronológica de los Abades y varones ilustres del Imperial y Real Monasterio de Huerta.*, Ms.(Archivo de Huerta), fol. 69v. Segundo trienio del Abad Fray Luis de Estrada, número de Abades el 22. Concede el hábito a Bernardo Gutiérrez el año 1574.

3. Id., *Memoria Cronológica*. Referente a las funciones desempeñadas por B. Gutiérrez, Abad 29, años 1593 a 1597, fol.71 y 71v. Cfr. también en CERRALBO, M., *Discursos*, Madrid 1908, pp. 306 y 308; más ampliamente, en ESTEBAN MARCO L., *Escritores hortenses, CISTERCIUM* 14 (1962) pp. 264-302. (Gutiérrez, B.: pp. 286-288).

4. MELQUIADES A., *La Teología española en el siglo XVI*, T. II. Madrid 1977, pp. 39 ss.

5. ESTRADA, Fray Luis de, *Carta y discurso sobre la aprobación de la Biblia Regia y sus versiones*, en nuestra publicación: *IV Centenario de Fray Luis de Estrada*, Huerta, 1983, APÉNDICE VI, pp. 343-360, se reproduce en facsímil la edición del Sr. RODRÍGUEZ DE CASTRO, J., *Biblioteca española*, t. I. Madrid 1781. Imprenta Real de la Gaceta. En dicha publicación, puede consultarse, entre otros, el interesante estudio sobre la *Carta Apologética* realizado por los Drs. Emilia FERNÁNDEZ TEJERO y Natalio FERNÁNDEZ MARCOS.

6. ID. En la misma publicación *IV Centenario de Fray Luis de Estrada*, se recogen tres documentos en los que el P. Estrada deja ver claramente la confusión doctrinal que vive Españaña, no exenta de temores y recelos por parte de los intelectuales alcalaínos. Los tres están fechados el año 1558, año en que se ha desatado ya la fuerte represión inquisitorial. El primero, es una *Carta al Dr. Bartolomé de Torres*, Lector de prima de Teología en la Universidad de Sigüenza fechada en Huerta a 16 de marzo de 1558, y motivada por otra carta de Fray Juan de Regla confesor de Carlos V dirigida a Melchor Cano y que el Dr. Torres había proporcionado al P. Estrada. En ella es fácil descubrir la trama de las dos tendencias. De una parte, Fray Juan Regla, Melchor Cano, Valdés, exponentes del aparato represor contra los teólogos y biblistas de Alcalá, la Compañía de Jesús, y el punto principal de mira en aquel momento, el arzobispo Carranza, quien se vería encarcelado un año más tarde. El Dr. Torres, hombre de la confianza del rey, que le acompañó a Inglaterra en su boda con la reina María y nombrado más tarde Obispo de Canarias, fué también uno de los testigos declarantes en la causa Carranza en favor del arzobispo. El P. Estrada afirmaría en su carta refiriéndose a los contrarios: "*De estos competidores sé decir que hallan herejías, y las publican firmadas de su nombre en las personas que la Iglesia ni la Santa Inquisición las halló. Plegue a Dios que su Majestad alumbre al que de nosotros yerra*".... "*Porque harto perjudicial hombre es el que se atreve a decir, firmado de su nombre, que son alumbrados y dexados, y públicos herejes, tantos siervos de Dios, como moran en estos reinos. Y es caso que toca a la cristiandad saber por dónde se guía este hombre particular, pues ve más que todos vemos. Plegue a Dios de alumbrarle y de darle lugar para que haga penitencia*".

El segundo documento, es otra *Carta al P. Alonso Román*, con frases tan significativas como esta: "*Pero no puedo acabar de entender en qué letras estudian estos Letrados, ni por qué Teología se llaman Teólogos; pues abiertamente dan en dislates tan extraños, que muestran ignorar el A,B,C, de los Christianos. Pecador de mí donde leen éstos...*" Cfr., *op.c.* Apéndice IV, pp. 331-340.

El tercer documento es exclusivamente de interés local hortense, y nada relacionado con los anteriores. Una *Memoria... sobre la translación que hizo del Cuerpo de S. Martín*, año 1558, Ms. Es tanto más valioso, por cuanto el P.Estrada habla espontaneamente sobre la difícil y confusa situación y sus propios temores: "*En este año tomó el Rey Philipo 2 la fuerza que llaman de Sn. Quintín al Rey de Francia. En este año el mismo Rey de Francia tomó a Filipo la fuerza que llaman de Cales en Inglaterra. En este año era Sum. Pontf. Paulo 4. Assí mismo Cesar llamado Carlos 5 este año, renunciados todos sus estados estaba retraído en un Monasterio de Gerónimos en el Obispado de Plasencia. En este año fue electo por Arzobispo de Toledo Fr. Barth. (Bartolomé) de Miranda de la orden de los Predicadores. En este año se comenzó a levantar la herejía de los luteranos en Españaña, y estaban presas personas ilustres, y otras de Mediana estofa (el texto La Fuente añade Cazalla y los luteranos de Valladolid), y el suceso de esta desventura aún no lo tenemos entendido, quando esto escribimos. En este año es Visorey de Sicilia D. Juan de la Cerda Duque de Medina Celi, y en el mismo año anda el Turco haciendo grandes estragos en los puertos de Barcelona y Rosas, y ha tomado la Isla de Menorca. Son las disensiones de los Reynos grandes, y por tanto, esperamos el juicio final cada día, pues vemos*

- tan evidentemente las señales que Christo nos declara en el Sto. Evangelio..." Cfr. *op.c.* Apéndice IX, p. 408.
7. TELLECHEA, J.I., *Bartolomé de Carranza*, Madrid 1972, BAC, t I, pp. 84-85.
8. CORDON, C., *Memoria Cronológica...* Ms. fol. 71 y 71v.
9. ANONIMO, *Compendium privilegiorum Ordinis Cisterciensis*, Roma 1588, por Alexandro Gardano y Francesco Coatino, in 8º. Cfr. MANRIQUE, A., *Annales*, Tom. II, Ser. Abb. Hort. p. 50.
10. GARCIA, C., *Estado actual de los estudios y publicaciones de fuentes sobre el Císter en Españaña*, en *CISTERCIUM*, 67 (1950) p. 85. ESTEBAN, L., *Los escritores hortenses*, en *CISTERCIUM* 14 (1962) pp. 286-288.
11. MUÑIZ, R., *Biblioteca cisterciense española*, Burgos 1793, p. 158s.
12. NICOLAS, A., *Biblioteca Hispana Nova*, T. I. p. 225. Considera la obra como muy digna de ser publicada (divulgada). De lo que parece deducir CERRALBO, que fuese publicada. Cfr. *Discursos...* p. 236.
13. GUILLERMO, S. T., *Sancti Bernardi Abb. Clarevalensis VITA ET RES GESTAE, auctore Guillelmo Sancti Theoderici*, P.L. 185, cc. 225-226. He aquí los testimonios del autor: "*suscepi in ea agere ipse quae potero, non vanitate praesumentis, sed fiducia diligentis*"... "*Nos quoque ex parte vidimus, et audivimus, et manus nostrae contrectaverunt*"... "*Non invisibilem illam vitam viventis et loquentis in eo Christi enarrare proposui sed exteriora quaedam vitae ipsius experimenta, de puritate interioris sanctitatis et invisibilis conscientiae, per opera exterioris hominis, ad sensus hominis exteriores micantia ... nec edenda vivente ipso, sicut nec scribuntur ipso sciente...*"
14. Cfr. *Vita Prima.*, P.L. 185, cc. 266-268.
15. Cfr. *Id.*, P.L. 185, cc. 267-302.
16. Cfr. *Id.* P.L. 185, cc.415-468. Dado que el interés del tema se acrecienta y está cobrando mayor actualidad, remitimos a los estudios más serios que se han realizado sobre la *Vita Prima*, los textos hagiográficos y los *Fragmenta*. Véanse: BREDERO, A.H., *Études sur la Vita Prima de Saint Bernard*, en *ANALCIST* 17 (1961) pp. 3-72, y t. 18, (1962) pp. 3-59. GASTALDELLI, F., *Le più antiche testimonianze biografiche su San Bernardo*, *ANALCIST* 45 (1989) pp. 3-80, (*Estudio histórico-crítico sobre los "Fragmenta Gaufredi"*). ID., *I primi vent'anni di San Bernardo. Problemi e interpretazioni*, en *ANALCIST* 43 (1987) pp. 111-148 (Ambos artículos del Prof. Gastaldelli se hallán traducidos al español en *CISTERCIUM*, nn. 197 y 198). DAL PRÁ, L., *Cronologia della Vita di S. Bernardo di Clairvaux*, Casamari, 1990 (Traducido al español en la revista *NOVA ET VETERA*). LECLERCQ, J., *Le portrait de saint Bernard dans la littérature des exempla du bas Moyen Age*, en *COLLCIST*, 50 (1988) pp. 256-267. PIAZZONI, A.M., *Le premier biographe de saint Bernard*, en *Vies et légendes de Saint Bernard*, CITEAUX, - *Commentarii cistercienses*- 1993 (Traducido al español en *CISTERCIUM*, nº 198). Si bien citamos solamente este trabajo, toda la publicación nos parece valiosa para el tema que nos ocupa, aunque algunos temas hubieran requerido mayor profundización. *CISTERCIUM*, Nos ofrece en su último número 197 (1994) sendas traducciones de los estudios citados de Ferruccio GASTALDELLI sobre los testimonios biográficos más antiguos sobre S. Bernardo, pp. 255-237, y los *Fragmenta* de Godofredo en la versión que hiciera LECHAT, R. *Les Fragmenta de Vita et Miraculis S. Bernardi...* *ANALBOLL* 50 (1932) pp. 83-122. Para el lector de habla hispana es sumamente valiosa la traducción de ambos estudios.
17. GARCIA, C., *Bibliografía bernardiana*, en *CISTERCIUM*, 30 (1953) pp. 340-350. BERNARDO, S., *Obras completas*, Madrid 1983-1993, BAC 8 vols. *Bibliografía bernardina selecta*, ver especialmente: De La TORRE, J.M. Vol. I., XXIII a XXXVI. Cf. también, *CISTERCIUM*, Presentación nº 198 (1994).

18. CONCILIO TRIDENTINO, Cfr. Mansi, XXX, 171ss. El Concilio en su sesión XXII del 17 de septiembre, 1562, c. 3º aclara el valor de ofrecer la misa por los santos y su significado auténtico (Denz. 941). En el c. 5º pronuncia su anatema contra quienes mantengan ser una impostura que las Misas se celebren en honor de los santos y para obtener su intervención delante de Dios... “En la Ses. XXV del 4 de Dic. de 1563 manda enseñar que “los sagrados cuerpos de los Santos y mártires y de los otros que viven con Cristo sean venerados” (Denz. 985, 986). Y referente a la pedagogía de la imagen: “Enseñen también diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, representadas en pinturas y otras reproducciones, se instruye y confirma el pueblo en el recuerdo y culto constante de los artículos de la fe... así “se pone ante los ojos de los fieles los milagros que obra Dios por los Santos y sus saludables ejemplos, a fin de que den gracias a Dios por ellos, compongan su vida y costumbres a imitación de los Santos y se exciten a adorar y amar a Dios y cultivar la piedad” (Denz. 987). Esta doctrina conciliar sobre la pedagogía de la imagen es la que aparece claramente en toda la obra de la vida ilustrada de S. Bernardo de Claraval promovida por Bernardo Gutiérrez y el equipo de Tempesta.

19. En el título de la obra se deja ver el plan completo de la misma y su finalidad. La expresión *Pars Prior* nos indica que estamos ante un proyecto más amplio que no llega a realizarse más que parcialmente, y de las varias hipótesis que tratan de esclarecer la razón de no haberse realizado la segunda parte, la más verosímil pudo haber sido el elevado costo de la misma. El comentarista hispano nos expresa la magnitud de escenas a representar, y aún pensando en las dos partes de la obra, hubiera sido necesaria la reagrupación de las mismas. Se expresa así: “... parecía conveniente, que en un mismo papel se pusiesen dos, o tres milagros juntos y que se dividiesen en dos partes; la primera de ellas se estampó en Roma en la oficina de Marcelo Dodio (Clodio) en el sobre dicho año de mil e quinientos y ochenta y siete conforme a el dibuxo de Antonio Tempestino peritísimo en su arte; contiene la primera parte, que la segunda no ha salido hasta agora cinquenta y seis estampas contando esta tarjeta que va al principio”. Cfr. (Com. a la Lám. 1).

20. ERMANNANO ANCILLI, *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona 1984, pp.167-169. En realidad, sabemos que el humanismo cristiano surge como una reacción contra el barbarismo científico escolástico y averroÁsta del s.XIV. Si bien nace en Italia con la obra de Petrarca, amigos y seguidores, también es cierto, que renace en Españaña como una fuerza de renovación religiosa y cultural con sus rasgos elementales de la “docta pietas” de Ficino, o la “eruditio cum pietate” de Erasmo. En el hombre religioso y culto de nuestro siglo XVI, donde el humanismo cristiano goza de su máximo esplendor, no se pueden establecer dos corrientes antitéticas; una de carácter religioso cristiano y eclesiástico y otra de carácter profano, pagano o anticlerical. Principalmente en el colectivo de humanistas alcalaínos, se percibe el sentido sapiencial de los estudios y de la vida toda; nunca la ciencia por la ciencia, sino la ciencia por el hombre y por Dios. Es el humanismo al servicio de la teología o lo que se ha denominado “desposorios entre humanismo y teología”. Cfr. MELQUIADES ANDRES, *La Teología española en el siglo XVI*, Madrid 1977, t. II, p.12.

21. BERNARDO, S., *De consideratione*, Lib. I. n.8 ; id. *CantC.*, 12, 1.

22. *Vita et Miracula Divi Bernardi Claraevalensis Abbatis*, Edición IX Centenario. Valencia 1991. Lám. 0. Compárese con el *Praefatio* de Guillermo, Cfr. P.L. 185, cc. 225-226. En nuestro estudio introductorio a dicha obra analizamos su finalidad más extensamente. Cfr. *op.c.* pp. 19-21.

23. DAL PRÁ, L., *Saggio introduttivo a la Vita et Miracula Divi Bernardi Claraevallensis Abbatis*, Roma 1587. Edición a cura di Godoffredo VITI, Certosa di Firenze, 1987.

24. DURÁN, Rafael M., *Iconografía Española de San Bernardo*, Poblet 1990. Con la 1ª edición (1953) se conmemoró el VIII Centenario de la muerte del Santo, y con la 2ª, se ha conmemorado el IX Centenario de su nacimiento. Es sin duda alguna, la publicación más completa sobre la iconografía bernardina en Españaña; no obstante, presenta ciertas lagunas, como ya lo indica en su presentación, F.J.SÁNCHEZ CATÓN (Cfr. p. 13), advirtiendo la ausencia de colecciones de grabados que tanto pudieron influir en la pintura y escultura, como las tres colecciones que cita



Sánchez Catón, y la más importante, la de 53 Láminas, realizada por la Abadía de Bandeloo, (Bélgica): *Sancti Bernardi pulcherrima et exemplaris vitae medulla LIII iconibus illustrata, labore et impensis abbatie Beatae Mariae de Bandeloo, in civitate Gandavensis (Antuerpiae, 1653, in 4º)*. Efectivamente, también nos extraña el silencio sobre la obra de Gutiérrez, obra pionera e inspiradora de la de Amberes, y cuyo influjo en el arte peninsular es innegable.

25. Cfr. *Sancti Bernardi Vita Prima*, Lib. III, auctore Gaufrido, c. I.I, P.L. 185, c. 303. Del doble relato moral y físico ofrecido por Godofredo, el equipo Tempesta toma como demostración de la “*Vera et expresa effigies*” las frases lapidarias de su retrato moral. Sin embargo, en nuestra Edición IX Centenario, ya hemos dejado constancia de cómo el comentarista hispano, baciendo alarde de buen humanista y recogiendo el retrato completo físico-moral ofrecido por Godofredo, presenta tanto la belleza interna del alma como la hermosura corporal. Resulta interesante constatar la “effigies” de la Vita Prima y la descripción del Retrato. (En nuestra edición, Comentario a la Lámina 1).

26. PENCO, G., *Iconografia, cultura e spiritualità*, en *BENEDICTINA*, 30 (1984) pp. 135ss.



## **CORRIENTES FILOSÓFICAS DEL HUMANISMO EN LOS ESCRITOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA**

*DR. JESUS LUIS PARADINAS FUENTES*

*I.B.A. de Bethencourt  
Puerto de la Cruz (Tenerife)*

Cipriano de la Huerga (1510-1560) no fue un filósofo, si entendemos esta palabra de acuerdo con lo que significa para los cultivadores de la filosofía. Es cierto que algunos de sus admiradores dejaron escrito que fue un “filósofo agudísimo”, que escribió tratados de “teología, filosofía, poesía, astronomía, etc.”<sup>2</sup>, o que “se le consideraba un agudo filósofo”<sup>3</sup>. Pero, si examinamos los escritos que han llegado hasta nosotros, tenemos que decir que, en realidad, Cipriano de la Huerga fue un exégeta cuyo mayor mérito fue interpretar la Sagrada Escritura de acuerdo con un método nuevo que superaba el empleado por los exégetas medievales: el método filológico poligráfico.

Este método utiliza los conocimientos obtenidos por las letras y ciencias profanas con el fin de comprender mejor las enseñanzas transmitidas por la Sagrada Escritura. Todo el saber humano se pone al servicio de la interpretación de la Biblia. Entre estos conocimientos están los de la filosofía. Por eso Cipriano de la Huerga utiliza los saberes descubiertos por los filósofos: son un recurso más que le sirve para su trabajo exegético.

Nuestra intención es investigar el pensamiento filosófico presente en la obra de Cipriano de la Huerga. En este I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles centraremos nuestro estudio en el análisis de las corrientes filosóficas que utiliza en sus escritos. En otra ocasión dedicaremos nuestro tiempo a examinar los contenidos filosóficos recogidos en los mismos.

Antes de estudiar las mencionadas corrientes, nos parece necesario dedicar el primer apartado de este trabajo a exponer, aunque sea brevemente, lo que pensaba Cipriano de la Huerga de la filosofía.

### **1. LA FILOSOFÍA PARA CIPRIANO DE LA HUERGA**

Cipriano de la Huerga tiene una concepción muy amplia de lo que debe entenderse por filosofía: Todos los conocimientos a los que puede llegar el hombre, sea cual sea su origen, vengan éstos de la razón o de la fe, son considerados por él como filosofía. Por lo tanto, los saberes contenidos en la Sagrada Escritura son filosofía, los saberes alcanzados por los hombres eminentes del pasado, sean estos orientales u occidentales, egipcios o caldeos, griegos o latinos, son, también, filosofía.

Ahora bien, Cipriano distingue entre la filosofía que viene de Dios y la que tiene su origen en los seres humanos. La auténtica filosofía es la primera, y recibe el nombre de “filosofía divina”. Los escritores de los libros sagrados son, por lo tanto, filósofos, como Moisés, calificado de “el más eminente de los filósofos”<sup>4</sup>, Salomón, “el más excelente de los filósofos”<sup>5</sup>, Job, “divino filósofo”<sup>6</sup>, etc.

También existe la “filosofía humana”, llamada por Cipriano “mundana”. Esta es la de los filósofos paganos, como Pitágoras, Platón, Aristóteles, etc.

“La sabiduría divina - escribe Cipriano- está contenida en los Libros Sagrados... en cambio, todas las cosas buenas y bellas que constituyen la sabiduría humana son como unas incrustaciones o puntos pequeñitos o como pequeños gusanitos esparcidos sobre la superficie dorada de la Sagrada Escritura, o sea, la sabiduría divina. Aquí está toda la filosofía moral, todo lo bueno y bello procedente de la contemplación de la naturaleza, lo relativo al gobierno y administración de las ciudades, lo relativo a la administración de las familias, todo lo que atañe a la felicidad y dicha verdadera, aquí está la metafísica verdadera sobre Dios y los ángeles”<sup>7</sup>.

En la Sagrada Escritura, por lo tanto, podemos encontrar toda la ética, toda la física, toda la metafísica, las tres partes en que, como veremos a continuación, se divide la filosofía según Cipriano de la Huerca. Esta filosofía divina, también llamada filosofía celestial<sup>8</sup>, viene de Dios<sup>9</sup>. Y, aunque está esparcida por toda la Biblia, los salmos la contienen de manera especial, pues son “una breve suma y compendio de la divina filosofía”<sup>10</sup>. Los hombres verdaderamente sabios son los que conocen la filosofía divina. Por eso considera Cipriano al publicano como hombre sabio y al fariseo como ignorante<sup>11</sup>.

Al comparar la filosofía divina con la humana, Cipriano insiste siempre en la superioridad de la primera. Se apoya para ello en San Pablo, el cual “despreciaba olímpicamente la sabiduría y filosofía mundanas...”<sup>12</sup>. Incluso la considera fuente de males para la humanidad: “Los Aristóteles, Platones, Pitágoras, Demócritos, son árboles grandes y sombríos... causan enfermedades... no dan alimento... apartan de la religión y piedad verdaderas...”<sup>13</sup>; es totalmente incapaz de solucionar los problemas del hombre; “... no debemos buscar las medicinas en Demócrito o Pitágoras, como suelen hacer algunas personas tontas y poco cuerdas, sino en el Esposo”<sup>14</sup>.

Además, la filosofía humana presume de conocimientos que están lejos de haber sido demostrados, incluso a veces enseña cosas que se contradicen entre sí. De ahí sus críticas a la soberbia de los “sabios” de este mundo: “... no puedo dejar de reirme todas las veces que considero su arrogancia y soberbia, la cual nace de parecerle que todas las cosas sabe y entiende... movido de soberbia demasiada, quiere saber los secretos de la generación natural de las cosas... y en este negocio dice tantas necedades y fuera de propósito que es cosa de grande admiración afirmando pareceres tan contrarios entre sí que no pueden jamás convenir en uno... No llega nuestra arrogancia hasta el cielo como la del hombre, el cual tiene presunción de penetrar los secretos movimientos de aquellos cuerpos soberanos y quiere hablar de ellos como si por muy largos años el mismo con sus brazos y fuerzas los hubiese movido... Pero no sé si son tantos los cielos y movimientos y estrellas como las vanas opiniones y errores que en esta materia se dicen”<sup>15</sup>.

Otra prueba de la inferioridad de la sabiduría humana respecto de la divina reside, para Cipriano, en que las doctrinas de los filósofos, incluso de los que considera más eminentes, como Platón o Pitágoras, no permiten descubrir tras ellas ningún misterio o

arcano<sup>16</sup>. En cambio, la filosofía divina transmite algo escondido, por lo que emplea frecuentemente la alegoría<sup>17</sup>.

Ahora bien, dado el carácter literario de los textos de Cipriano que han llegado hasta nosotros, podemos preguntarnos si el poco aprecio mostrado en ellos por la “mundana filosofía” no será más retórico que real. De lo contrario, ¿cómo se explicaría entonces el tiempo dedicado por Cipriano al estudio de la filosofía y el que sus obras estén repletas de citas de todo tipo de filósofos? En efecto, a pesar de insistir en la superioridad de la filosofía divina, Cipriano está muy lejos de despreciar la sabiduría humana. La razón fundamental es que muchas veces ésta nos ayuda a entender mejor la Sagrada Escritura y, por ello, la divina filosofía. Así, aunque reconoce la vanidad de las artes y ciencias que, según dice, aprendemos con increíble fatiga, advierte a continuación que no “hay que rechazar las más nobles artes y disciplinas... habida cuenta sobre todo de que hay muchas cosas en las arcanas letras que requieren en gran manera un conocimiento preciso de todas las disciplinas”<sup>18</sup>. De acuerdo con este planteamiento, por ejemplo, cuando la Escritura habla de la eternidad de los cielos, utiliza las muchas cosas escritas al respecto por los antiguos poetas y por los filósofos, como son Homero, Teodoreto, Gennadio, Platón, Teón de Esmirna, Damascio, etc.<sup>19</sup>. En relación con los pasajes de la Escritura en los que se llama tinieblas y oscuridad a las tribulaciones graves, se vale de lo enseñado al respecto por Aristóteles, Platón, Cicerón y otros filósofos y poetas de la antigüedad<sup>20</sup>, etc.

Otras veces la sabiduría humana le sirve a Cipriano para confirmar las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Recogemos al respecto dos curiosas explicaciones de Cipriano, en las que utiliza los conocimientos de la medicina de su tiempo en relación con los efectos físicos del miedo y con la gravedad del dolor de riñones.

Las palabras de la Sagrada Escritura, en las que leemos que a los hombres atemorizados por el peligro, se les doblan las rodillas, les flaquean los riñones y se les ennegrece el rostro, reflejan los efectos producidos por el temor, y su causa está, según Cipriano, en que en estos casos “fluye una gran cantidad de calor y de aire a través de las venas que se agolpa alrededor del diafragma. Entonces, así como las cosas se funden cuando son sometidas a un fuerte calor, también se funde el corazón, se doblan las rodillas y flaquean los riñones”. Por eso Hipócrates dice que el miedo se debe al exceso de calor y Aristóteles que las sensaciones de temor están producidas por el fuerte calor que llega hasta los órganos internos, a consecuencia de lo cual tiemblan las rodillas, el cuerpo se estremece, y a veces se suelta el vientre y se licua la vejiga<sup>21</sup>. En lo que respecta al dolor de riñones, escribe Cipriano que “los Libros Sagrados sitúan siempre toda dolencia grave y peligrosa en los riñones y con frecuencia llama dolor de riñones a toda desgracia muy grave. Quizá por este motivo se dice con toda razón, como enseña Galeno en su libro *Las afecciones internas*, que el dolor de riñones es con mucho el más grave de todos”<sup>22</sup>.

Respecto a las partes de la filosofía, nos dice Cipriano que, tanto la filosofía divina como la humana se dividen en tres: la metafísica, la física y la ética. La metafísica es la parte más difícil de la filosofía, requiere mucho tiempo de estudio, por ello los filósofos se ocupan de ella en el último ciclo de sus estudios, debido a que para llegar a dominarla es preciso conocer antes muchas otras cosas<sup>23</sup>. Sin embargo, la parte que más importa para poner orden y concierto en nuestra vida es aquella que trata del hombre<sup>24</sup>.

La Escritura es, para Cipriano, como hemos visto, un auténtico tratado de filosofía, por lo que en ella encontramos enseñanzas sobre metafísica, física y ética: “Todo el saber filosófico se divide en tres partes, la última de las cuales, es decir, la metafísica,

es la más divina; por lo cual alguno podría dudar, y no sin razón, en cual de ellas ha de ser clasificada esta pequeña obra -escribe Cipriano al comentar el Cantar de los Cantares-. Para mí está claro que el sabio Salomón ya se refirió a las dos primeras partes de la filosofía, la primera de las cuales se refiere a la instrucción moral y la segunda a la observación de la naturaleza en las dos obras tituladas *Proverbios* y *Eclesiastés*. En efecto, en los *Proverbios* instruye al hombre para que viva feliz, mientras que en el *Eclesiastés* trata de la contemplación de los fenómenos naturales. En cambio en la obra que nos ocupa acomete la tercera parte y la más excelsa de la filosofía, la llamada metafísica<sup>25</sup>. Es decir, para Cipriano de la Huerca, el filósofo Salomón ha tratado de las tres partes de la filosofía: de la ética en los *Proverbios*, de la física en el *Eclesiastés* y de la metafísica en el *Cantar de los Cantares*.

En la divina filosofía, al igual que en la humana, la parte suprema es la metafísica, la que trata de la divinidad, y hasta esa cumbre debe llegar el filósofo. "Así como en la filosofía mundana nadie puede considerarse filósofo consumado si no ha logrado entender los íntimos secretos de la naturaleza, es decir, si no ha llegado a esa parte de la filosofía que llamamos metafísica, de igual modo en la filosofía divina nadie puede considerarse filósofo consumado, aunque haya cumplido todas las leyes divinas (tarea propia de jovencitas) -añade Cipriano- si no ha llegado a esta metafísica divina que trata no ya de caminar hacia el Esposo, sino de correr hacia El"<sup>26</sup>. Por ello considera que el *Cantar de los Cantares* es el más profundo tratado de metafísica de toda la Sagrada Escritura<sup>27</sup>. La confirmación de esto nos la proporciona el propio Aristóteles, para quien la indagación y contemplación de las cosas divinas es el objeto principal de la vida del hombre<sup>28</sup>.

La filosofía humana o mundana, es el resultado del esfuerzo realizado por una serie de grandes hombres que han sido capaces de alcanzar un conocimiento de la realidad, superior al que consiguen el común de los mortales. Todos estos grandes hombres tienen algo que enseñarnos, aunque ninguno puede enseñarnos todo. No hay, por lo tanto, en la filosofía humana, un sistema filosófico completo. Cipriano acepta o rechaza, según estén o no de acuerdo con la filosofía divina, las doctrinas filosóficas procedentes de todas las escuelas conocidas en su tiempo. Se trata, por lo tanto, no sólo de una concepción que subordina la filosofía a la fe, sino, además, de una concepción ecléctica de la filosofía.

Del carácter subordinado de la filosofía, es buena prueba el hecho de que Cipriano considere que es ignorancia y no sabiduría el intentar explicar todos los fenómenos de la naturaleza recurriendo a causas naturales: "Desde la antigüedad, muchos que se proponían investigar la naturaleza de las cosas, afirmaban con supina ignorancia que todas las mutaciones de las cosas se han de hacer recaer en la misma naturaleza, no en Dios"<sup>29</sup>. Para Cipriano existen, efectivamente, fenómenos -que llama *meteora*- difíciles de investigar y que pueden ser atribuidos a causas naturales, como sucede con el movimiento de los cuerpos celestes y de los elementos caducos que, en opinión, por ejemplo de Aristóteles, están sometidos a un orden inmutable. Pero Dios quiso que se produjeran también otros fenómenos que resultan inexplicables a la mente humana al margen del imperio y la voluntad divina<sup>30</sup>. Por lo tanto, hay fenómenos de la naturaleza que llevan al hombre a descubrir y a adorar al autor de tales maravillas, aunque algunos pueblos de la antigüedad, como los egipcios, se confundieran y adoraran como dioses a los propios elementos<sup>31</sup>.

Si Cipriano utiliza, como hemos visto, la sabiduría de los filósofos como medio de interpretar mejor la auténtica sabiduría, la divina, también utiliza a veces la sabiduría

popular con el mismo fin. De ahí que en su obra encontremos multitud de refranes y frases hechas como, por ejemplo, las siguientes: Hacer de la blanca real<sup>32</sup>; Del mal pagador, siquiera en pajas<sup>33</sup>; Comprar la toca por sola la lista<sup>34</sup>; Usar zapatos de fieltro para robar<sup>35</sup>; Poner la vida al tablero<sup>36</sup>; A moro muerto, gran lanzada<sup>37</sup>; Conóceme mi casa, conóceme mi cama<sup>38</sup>; Eso no lo aprendiste en Alcalá ni en Salamanca<sup>39</sup>; Quien feo ama, hermoso le parece<sup>40</sup>; etc.

Hay, pues, en Cipriano de la Huerga una jerarquía de saberes: en primer lugar está la filosofía divina, después la filosofía humana y, por último, la sabiduría popular recogida en el refranero y en los dichos del pueblo. Tenemos aquí presente una concepción del saber típicamente platónica. En efecto, como veremos a continuación, esta corriente filosófica, que en el Renacimiento recibe más bien el nombre de neoplatonismo, es la principal de las utilizadas por Cipriano de la Huerga.

## 2. LA CORRIENTE NEOPLATÓNICA

El período histórico que conocemos como Renacimiento coincide, desde el punto de vista filosófico, con el resurgir del platonismo. Hasta tal punto se impone Platón que se produce la sustitución del paradigma científico medieval, que era aristotélico, por otro nuevo de tipo platónico. Esto no quiere decir que se vuelva al pensamiento puro de Platón, sino a una forma de platonismo, que se conoce como neoplatonismo renacentista, en el que se integran no sólo la tradición filosófica pitagórico-platónica, sino una serie de tradiciones orientales: la egipcia, con el Corpus Hermeticum, atribuido a Hermes Trismegistos; la caldea, con los Oráculos Caldeos de Zoroastro; la tracia, con los Himnos Orficos de Orfeo; y la judía, con la Cábala.

Todos estos profetas y magos orientales, fueron considerados por los hombres del Renacimiento, como los fundadores del pensamiento filosófico y teológico. Se concedió a estos escritos un valor decisivo, debido a que se les atribuyó una antigüedad que no tenían, pues se creyó que fueron compuestos siglos antes de Cristo cuando en realidad son, como mínimo, de finales del siglo II o de principios del III después de Cristo. El mismo Cipriano también creía que, como recoge una inscripción del siglo XV que todavía hoy puede leerse en la catedral de Siena, Hermes Trismegistos era contemporáneo de Moisés.

Cipriano de la Huerga, como todos los humanistas, también piensa que la antigüedad es el mejor criterio para determinar la verdad de las cosas: "Así pues, de acuerdo con toda la doctrina de la Sagrada Escritura revelada a nosotros, cuando la mente duda y se muestra vacilante ante las nuevas doctrinas, nuevas teorías y nuevos modos de vida, hemos de recurrir siempre a la antigüedad como a una piedra de toque. Esto mismo es aplicable a cualquier disciplina y a cualquier escuela de teología"<sup>41</sup>.

Será, pues, el neoplatonismo renacentista, tal y como había sido articulado en la *Academia Florentina* por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, la principal corriente filosófica que utilizará Cipriano para interpretar la Sagrada Escritura. Esto no quiere decir, como veremos más adelante, que rechace el aristotelismo como hicieron tantos humanistas. Todo lo contrario. Reconoce insistentemente el valor filosófico de Aristóteles y de otros filósofos. Por eso creemos que Cipriano de la Huerga es un pensador ecléctico, que selecciona de cada autor o escuela de pensamiento lo que más le conviene en su trabajo de hermenéutica bíblica.

Así pues, en las obras de Cipriano de la Huerga encontramos multitud de citas de Platón, pues conocía la mayor parte de sus diálogos, incluso nos dice que interpretó *El Banquete*<sup>42</sup>, así como de otros autores platónicos y neoplatónicos, como, por ejemplo, Porfirio, Jámblico, Plotino, Proclo o Pletón<sup>43</sup>.

La tradición platónica es la preferida por Cipriano de la Huerga cuando trata de Dios, es decir, cuando entramos en la parte suprema de la filosofía, tanto divina como humana, que él mismo ha llamado metafísica. La metafísica, la ciencia divina, se ocupa de Dios y, por lo tanto, del amor: “Por todo ello, se comprende fácilmente por qué Salomón, aquel hombre tan sabio, al empezar a hablar de esa ciencia divina llamada metafísica, subordinó a esta ciencia y arte el amor, como si fuera una materia exclusiva y particular de la misma”<sup>44</sup>.

Por eso, repetidamente recurre a la tradición platónica para comprender mejor cual es la esencia y funciones del amor: “Según doctrina de los platónicos, el amor es una especie de hechizo que sale de los ojos y penetra por los ojos, como si fueran ventanas, hasta el alma”<sup>45</sup>. Nada tiene, por tanto, de extraño la abundancia de citas platónicas que aparecen en la interpretación de Cipriano de la Huerga del *Cantar de los Cantares*. Esta superioridad de la filosofía platónica, para estos menesteres, la reconoce él mismo cuando escribe: “Dicen los filósofos más ilustres, y entre ellos especialmente los platónicos y pitagóricos que son los que han estudiado con más profundidad la naturaleza y características del amor, que no hay sentido ni parte del cuerpo que se pueda comparar con los ojos a la hora de captar el amor y transmitirlo”<sup>46</sup>.

Los conocimientos sobre el amor conseguidos por la “filosofía humana”, permiten a Cipriano, de acuerdo con lo que dijimos en el punto anterior, comprender mejor la “filosofía divina”: “Aquella idea de Platón sobre el amor vulgar, transmitida por Fedro, según la cual dicho amor nos aleja de la deshonra y nos empuja hacia la honestidad, es aplicable con mayor razón al amor divino”<sup>47</sup>. Sin embargo, no deja de advertir de la diferencia fundamental que existe entre el amor divino y el humano: “El amor divino no es como lo pinta Platón en *El Banquete*”<sup>48</sup>. Existen, por lo tanto, dos clases de amor: “el amor vulgar o humano y el amor divino. Según hablemos de uno u otro, nos moveremos dentro de una u otra ciencia. Y puesto que cada ciencia tiene su propio sistema, es deber de cada una esclarecer la naturaleza y características de su respectiva clase de amor. Cuando un filósofo se plantea hablar del amor vulgar, actúa según los postulados de la ciencia, porque a la filosofía natural corresponde explicar los afectos, la fuerza y la posibilidad del amor vulgar. En cambio, el amor celeste no es un tema adecuado al filósofo, sino más bien al teólogo o, por emplear el término griego, al metafísico”<sup>49</sup>.

Los ecos de la conocida teoría platónica de los dos mundos se escuchan también cuando Cipriano nos habla de la dos clases de amor. Además, como en Platón, la distinción fundamental entre el mundo celeste y el mundo terrestre viene siempre acompañada de una exaltación del primero y una desvalorización del segundo.

Esta concepción dualista de la realidad, típica del pensamiento platónico, también aparece en la antropología de Cipriano de la Huerga. Cuando trata del hombre, de acuerdo una vez más con la concepción platónica, nos dice muchas veces que se trata de un ser que participa de los dos mundos: “Este animal divino, efectivamente, que llamamos hombre, está constituido de doble naturaleza, celestial y terrena”<sup>50</sup>. Esta composición le sirve a Cipriano para explicar el sorprendente hecho de que el hombre, que ha sido creado por Dios para que aspire a las cosas espirituales, se ocupe constantemente de las cosas terrenales: “El hombre, ciertamente, está en medio de lo celeste y de lo terreno, lo divino y lo corpóreo. Pues por su mente siempre tiende a las cosas de arriba



y, al contrario, oprimido por su masa corpórea, se adhiere a las terrenas; y tanto más se adhiere a lo terrenal cuanto más se aparta de las cosas de arriba y divinas, y cuanto más se eleva hacia las cosas divinas, tanto más se aleja de la tierra, y tira todo lo que es terreno y fangoso”<sup>51</sup>. También es dualista su concepción de las facultades humanas, por lo que afirma que mientras una de ellas está sometida a emociones, la otra está regida por la reflexión y el raciocinio<sup>52</sup>.

De acuerdo con esta concepción platónica, cuanto más importante sea una cosa, más intenta Cipriano separarla de lo corpóreo; por ello considera que la belleza es más espiritual que corporal: “Lo que Salomón nos enseña en este verso por boca de la Esposa está en total armonía con lo que los grandes filósofos de la antigüedad dijeron, es decir, que incluso la belleza corporal hay que buscarla fuera de la propia masa corpórea, porque no es ese su lugar de origen. Por esta razón los platónicos aseguraban unánimemente que la belleza era algo de naturaleza espiritual más que corporal”<sup>53</sup>.

El hombre debe preferir los bienes celestes a los terrenos, del mismo modo que debe elegir antes los bienes del cuerpo que los externos<sup>54</sup>. Hay, pues, una clara jerarquía entre los bienes a elegir. Esta concepción jerárquica de la realidad, presente constantemente en Cipriano de la Huerga, está también de acuerdo con la concepción platónica de la realidad.

Según Cipriano, es la propia providencia de Dios la que ha dispuesto “todas las cosas de tal modo que las inferiores son gobernadas por el poder, la influencia, la acción y la sabiduría de las superiores, según han pensado los más eminentes filósofos sobre las cosas sensibles y unidas a la materia y de los cuerpos superiores a ellas”<sup>55</sup>. Por lo que, de acuerdo con en plan divino, “la naturaleza ha creado todas las cosas de tal manera que las criaturas más altas derraman de buena gana sus virtudes y facultades sobre las más bajas...”<sup>56</sup>

Los seres de este mundo, por lo tanto, han sido creadas por Dios siguiendo un estricto orden jerárquico, lo que significa que tienen mayor o menor perfección: “Es, pues, de considerar que entre las cosas hechas y criadas por Dios alguna hay que ni con sentido ni con razón se rigen, cuya dignidad no es otra sino el existir. Este grado de cosas está lejísimos de Dios por ser el más bajo e ínfimo de todos. En el segundo grado se han de constituir y poner las cosas a quien la naturaleza dio substancia y vida, pero sin sentido. En el tercer grado están aquellas cosas que, aunque no tengan razón, son llevadas por el sentido y propio conocimiento y apetito... el más alto grado lo ocupan aquellas cosas que no solamente gozan de vida y sentido, sino también de entendimiento y razón, entre las cuales el excelentísimo animal, es decir el hombre, y el ángel no sin causa se ponen”<sup>57</sup>.

Otra idea platónica, de gran influencia en el neoplatonismo renacentista y que se encuentra recogida en los escritos de Cipriano, es el paralelismo macrocosmos-microcosmos: “era, en efecto, el tabernáculo, con todos sus utensilios, una especie de microcosmos, en el que había de todo”<sup>58</sup>.

Ahora bien, como dijimos anteriormente, no es un platonismo cualquiera el que está presente en la obra de Cipriano de la Huerga, sino el platonismo de la Academia Florentina, conocido como neoplatonismo renacentista, que incorpora las doctrinas de los magos y profetas orientales de los que hablamos antes.

Nos referiremos en primer lugar a *Hermes Trismegistos*. Este supuesto personaje hace referencia al dios Toth de los antiguos egipcios, al que se consideraba profeta e intérprete de la sabiduría y del logos divino. Durante los siglos II y III d. C., algunos

teólogos y filósofos paganos, redactaron una serie de escritos que hicieron públicos con el nombre de este dios, con la intención de oponerse a los escritos de los cristianos. Se trataba de diecisiete tratados, el primero de los cuales se tituló *Poimandres*, a los cuales se añadió en el siglo IV otro escrito que fue conocido como *Asclepius*. En ellos se transmite una doctrina de salvación en la que se habla de Dios, del Logos, del Demiurgo, del hombre incorpóreo, del intelecto divino, del hombre terrenal, de la magia, etc. Fueron aceptados como auténticos por Lactancio y por S. Agustín y traducidos por Marsilio Ficino.

Cipriano de la Huerga cita varias veces esos escritos cuando habla de la naturaleza de Dios, pues consideraba que sus enseñanzas concordaban con las de la Sagrada Escritura o, incluso, fueron tomadas de ésta. Así, por ejemplo, escribe: "... cuentan los comentaristas griegos que en los templos egipcios estaba escrito: "Yo soy lo que fue, lo que es y lo que será; nunca nadie revelará mi velo". A mi no me cabe duda ninguna de que esas palabras fueron tomadas del lugar citado del Exodo, sobre todo si tenemos en cuenta que Mercurio, autor -en mi opinión- de ese dicho, estuvo próximo a Moisés, no sólo en el tiempo, sino que además escribió muchas cosas muy parecidas y concordes en muchos aspectos con las Sagradas Escrituras"<sup>59</sup>. Esta coincidencia entre la Sagrada Escritura y el *Corpus Hermeticum*, la extiende Cipriano a toda la filosofía platónica: "Aquel famoso Hermes Trismegistos, quien en todo los aspectos parece haber imitado las Arcanas Letras y la filosofía divina, refiriéndose al abismo insondable de la divina substancia... Sobre esta cuestión se pueden encontrar muchas cosas en los escritos de los filósofos platónicos, muchas también en la antigua teología de los egipcios. Incluso el propio Platón... y paso por alto lo que dijeron Proclo y Jámblico sobre la esencia y substancia divinas..."<sup>60</sup>. Tendríamos, pues, una línea continua de transmisión de doctrinas sobre la naturaleza divina que seguiría la secuencia Moisés-Mercurio-Platón-Plotino: "El mismo Mercurio, que fue el primero que después de Moisés empezó a divulgar la naciente filosofía, atribuía toda forma de bien sólo a la naturaleza divina, hasta el punto de privar de ella al resto de las cosas. Esta opinión la recogió Platón, quien la apoyó con nuevos argumentos y con su gran autoridad, y lo mismo ocurrió con su discípulo Plotino"<sup>61</sup>. Así pues, parece que existe, en opinión de Cipriano, una especie de conocimiento o revelación primitiva sobre lo que es la esencia de la divinidad que se ha transmitido a través de la Sagrada Escritura, de los escritos de Hermes Trismegistos y de la tradición platónica de la filosofía.

La misma idea la repite Cipriano cuando trata de la naturaleza del hombre. Afirma, por ejemplo, que el hombre, por ser imagen de Dios, supera a todos los demás vivientes, pues sólo él puede conocer a Dios y darle culto. Por eso ha sido considerado por Mercurio como *miraculum magnum*, sentencia que fue confirmada por Platón y por los platónicos y pitagóricos, que atribufan al hombre una cierta divinidad<sup>62</sup>.

A pesar de ello Cipriano enseña siempre que la verdad auténtica no se encuentra sino en la Sagrada Escritura. Por ello, cuando trata del hombre, le parece a Cipriano necesario recordar que, además de reconocer su dignidad, hay que tener también en cuenta la miseria de la naturaleza humana: "Al hombre, pues, lo llama el profeta vanidad o vacuidad, aquel de quien Protágoras afirmaba que era la medida de todas las cosas, Hermes Trismegistos un segundo dios, Platón el prodigio más grande y oráculo divino y todos los pitagóricos o platónicos lo consideraron un alma divina ligada a ataduras temporales"<sup>63</sup>.

Aunque algunas veces Cipriano de la Huerga cita a Mercurio Trismegistos siguiendo la doxografía de Estobeo<sup>64</sup>, también cita directamente el *Poimandres*<sup>65</sup>, lo que

parece indicar que debía disponer de la traducción latina realizada por Marsilio Ficino. Esta se publicó en el siglo XVI con el siguiente título: *Mercurii Trismegistri Pymander, de potestate et sapientiae Dei. Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei*. Opuscula sanctissimis mysteriis, ac vere coelestibus oraculis illustrissima. (Marsilio Ficino Florentino interprete) Basileae, 1532. Esta obra contenía, además, los siguientes escritos de autores platónicos: Iamblicus, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum et Assiriorum*. Proclus, *In Platonicum Aleibiadem, de anima et demone*. Idem, *De sacrificio et magia*.

Los *Oráculos Caldeos*, son una serie de escritos, originales del siglo II d. C., que fueron atribuidos a Zoroastro, reformador religioso persa que vivió en el siglo VII a.C., por Gémisto Pletón<sup>66</sup>. Este los dio a conocer en Florencia con ocasión del Concilio celebrado en esta ciudad. Estos escritos transmiten doctrinas que concuerdan en gran manera con las de Hermes y con las de la tradición neoplatónica.

Cipriano de la Huerga cita también los *Oráculos caldeos* al hablar de la magnificencia del hombre, en un texto en el que se manifiesta la concordancia doctrinal entre Hermes, los Oráculos y la filosofía platónica: “Es muy ilustrativo el testimonio de Mercurio Trismegisto sobre la preeminencia del hombre. El padre (dice) siendo vida y luz ha creado al hombre semejante a él, a quien ha amado como a su propio linaje; pues era hermosísimo teniendo la imagen paterna. Por otra parte Pselo afirma constantemente esto mismo en los *Oráculos Caldeos*, igualmente Proclo, el más célebre de los platónicos”<sup>67</sup>.

Hemos encontrado una cita de Cipriano en la que nombra expresamente al profeta de los persas cuando trata de explicar la naturaleza de la divinidad: “Zoroastro, aquel antiguo y célebre filósofo, aseguraba que la unidad de Dios excede el espíritu, la mente y las facultades del hombre”<sup>68</sup>.

Orfeo, fue un mítico poeta tracio que vivió en el siglo VI antes de Cristo. Dio origen al *orfismo*, una tradición antigua de pensamiento que influyó en Pitágoras y Platón. El Renacimiento conoció los *Himnos Orficos*, escritos que contenían no sólo las enseñanzas del orfismo originario, sino una serie de doctrinas estoicas y alejandrinas procedentes de la época imperial romana.

Cipriano también cita a Orfeo al hablar de la incomprensible ciencia divina: “Entre las diferentes características que la sabiduría pagana atribuía a la mente divina como más propias, la más importante era el conocimiento exacto de las cosas. Orfeo, poeta antiquísimo, plasmó en un verso muy bello este conocimiento incomprensible de las cosas: todo lo ves, todo lo oyes, todo lo gobiernas”<sup>69</sup>.

Mucho más abundantes son las referencias de Cipriano de la Huerga a la Cábala y a los cabalistas, algo fácilmente comprensible dado el carácter de sus escritos. La Cábala es una doctrina mística ligada a la teología hebrea, que se presenta como una revelación especial hecha por Dios a los judíos, con el fin de conocerlo mejor y de entender mejor la Biblia. Aunque sus fundadores afirmaron que se remontaba a la más antigua tradición judía, en realidad su origen es medieval. Su desarrollo más importante tuvo lugar en España, en el siglo XIII, donde se compuso el *Zohar*. Cabalistas españoles enseñaron la Cábala a Pico de la Mirándola que la introdujo en su programa general de conciliación entre religión y filosofía, y así fue aceptada en el Renacimiento, como una tradición más de las fundadoras del pensamiento teológico y filosófico.

Nada tiene de particular, por lo tanto, que Cipriano considere que para interpretar correctamente la Sagrada Escritura, algunas veces “es preciso traer a colación las opiniones que aquellos teólogos antiguos, llamados cabalistas, dejaron impresas en sus

escritos”<sup>70</sup>. Por ello recurre frecuentemente a lo que enseñan “los antiguos teólogos de los hebreos, a los que llaman cabalistas...”<sup>71</sup> Así, por ejemplo, escribe que “los cabalistas aseguraban que el espíritu humano no se albergaba en el cuerpo, tal como piensa la gente, sino que era el cuerpo el que estaba albergado en el alma y que, a su vez, el alma se albergaba en Dios como morada suprema y magnífica de todas las cosas...”<sup>72</sup>

Igualmente, piensa que existe una concordancia fundamental entre las doctrinas de la Cábala y la tradición filosófica pitagórico-platónica: “Los cabalistas, según la costumbre de los pitagóricos, disputaban sobre la perenne transmigración de las almas. Sería largo enumerar aquí las opiniones que a este respecto sostienen los cabalistas”<sup>73</sup>. Esto es así porque la filosofía griega ha tomado prestadas muchas cosas de las tradiciones orientales: “Los cabalistas, los teólogos más notables de los hebreos, además de otras teorías célebres e importantes de la ciencia cabalística, defienden una que trata precisamente de la etimología de las palabras. Y de los libros cabalísticos tomaron platónicos y pitagóricos todo cuanto han escrito sobre cuestiones etimológicas. Y Dionisio sacó de esos mismos nombres divinos todo su *Tratado de Teología*, como si en tales nombres se ocultaran misteriosos secretos”<sup>74</sup>.

Esta teoría, de que todo auténtico conocimiento proviene, en última instancia, de los judíos y de sus tradiciones, aunque no es original de Cipriano de la Huerga, aparece frecuentemente en sus escritos. Así, por ejemplo, hablando de Pitágoras, al que califica de padre de la filosofía griega, nos advierte que se dice de él que fue discípulo de Jeremías, con lo que insinúa que, en realidad, la filosofía humana de Pitágoras la aprendió éste de la filosofía divina del profeta judío<sup>75</sup>.

### 3. LA CORRIENTE ARISTOTÉLICA

Como hemos comprobado en el apartado anterior, la corriente filosófica más influyente en la obra de Cipriano de la Huerga es el neoplatonismo, más en concreto, el neoplatonismo alumbrado en la Academia Florentina por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. En él se intenta conseguir un pensamiento filosófico-teológico ecléctico en el que estén presentes todas las tradiciones que tienen valor precisamente por su antigüedad, sea esta real o supuesta, es decir, tanto la pitagórico-platónica, como la hermética, la caldea, la órfica y la cabalista.

Ahora bien, esto no quiere decir que, como ocurre con otros humanistas, Cipriano de la Huerga despreciara la corriente filosófica aristotélica. Todo lo contrario. Aristóteles es calificado por Cipriano del mismo modo que Platón, como “summus philosophus”<sup>76</sup>. Incluso confiesa “haber consumido buena parte de la vida en resolver las argucias de Aristóteles”<sup>77</sup>.

Parece ser, pues, que como otros humanistas españoles, Cipriano de la Huerga intenta conocer las doctrinas de Aristóteles poniéndose en contacto con los textos originales. Si esto es así tendríamos una prueba más de que el aristotelismo del Renacimiento español no sigue la interpretación averroísta (que se remonta al siglo XI, cuando Averroes elaboró sus comentarios a las obras aristotélicas) ni la alejandrina (debida al comentarador de Aristóteles Alejandro de Afrodisia), ni siquiera la tomista (que sometía el pensamiento aristotélico a las exigencias del cristianismo).

Aristóteles, por lo tanto, está también presente en la obra de Cipriano de la Huerga pero, a diferencia de lo que ocurría con la tradición platónica, apenas es empleado

cuando se plantean cuestiones metafísicas. Para tratar de lo que atañe a la “ciencia divina”, a la suprema parte de la filosofía, Cipriano prefiere a Platón. En cambio son abundantes las citas de Aristóteles cuando se discuten cuestiones que tienen que ver con la física o con la ética, las otras dos partes en las que Cipriano dividía la filosofía.

Así, por ejemplo, para explicar la naturaleza y el movimiento de los seres inanimados de los que habla la Sagrada Escritura, sigue la doctrina aristotélica de los cuatro elementos: “Observa, por favor, la misma naturaleza de los elementos: unos, por su propio peso, van hacia abajo, pero otros, que son más ligeros, van hacia arriba y mantienen su posición y su lugar en constante estabilidad, de modo que el fuego envuelve al aire, el aire al agua y el agua a la tierra”<sup>78</sup>. También utiliza las teorías aristotélicas del acto y la potencia y de la materia y la forma<sup>79</sup>; acepta las explicaciones aristotélicas sobre la generación, la corrupción y el movimiento circular de los cuerpos<sup>80</sup> y está de acuerdo con la doctrina aristotélica de que sólo conocemos las cosas cuando sabemos perfectamente sus causas<sup>81</sup>.

Respecto a los seres vivos, también utiliza Cipriano de la Huerga los conocimientos transmitidos por el Estagirita para interpretar algunos pasajes de la Biblia como, por ejemplo, lo relacionado con la importancia del descanso y del sueño: “... como dice Aristóteles, cada una de las funciones o facultades que la naturaleza ha otorgado a los vivientes, si se dedicasen constantemente al trabajo, y no desistiesen algún día de su labor, se desvirtuarían necesariamente por su fragilidad. Los ojos, realmente, se nos cierran después de un prolongado trabajo de la vista, las manos y los pies se debilitan después de una larguísima fatiga. Por este motivo la naturaleza ha concedido el sueño a casi todos los seres vivientes, para que el trabajo continuo de los animales tuviese su término alguna vez<sup>82</sup>. Lo mismo sucede cuando se trata de enseñar la importancia de la noche: “... quita la noche, apenas existirá algo que pueda restaurar el cuerpo exhausto de los trabajos diurnos y relajar los miembros agotados y fatigados. Al llegar la noche, como el cuerpo descansa de su trabajo, así también salen del alma las preocupaciones. Pues si el hombre trabajase continuamente, su vida terminaría en breve. Con mucho acierto (como en todo lo demás) dijo Aristóteles: sin la noche nada hubiese podido conservarse en el universo”<sup>83</sup>.

También le sirven a Cipriano algunas enseñanzas de Aristóteles sobre los animales cuando trata de comprender mejor lo que enseña la Escritura, como cuando compara la brevedad de la vida humana con la duración de algunos insectos que “no llegan nunca a los dos días”<sup>84</sup>; o cuando explica un pasaje bíblico distinguiendo entre los mulos de Siria y los que son engendrados por el coito de yegua y asno<sup>85</sup>.

Igualmente las doctrinas de Aristóteles sobre el hombre las utiliza Cipriano de la Huerga en su trabajo exegético. Así, por ejemplo, la teoría de que cada sentido humano tiene un objeto propio: “... cada facultad se ocupa de sus propios objetos y decide sobre los mismos. El oído juzga de palabras y voces, el gusto de la calidad y variedad de los sabores, y lo mismo se puede decir de los restantes sentidos”<sup>86</sup>; la enseñanza sobre la distinta perfección de los sentidos: “el olfato... en relación con la vista y el oído, resulta un poco torpe, dato constatado por Aristóteles y los demás filósofos, ...”<sup>87</sup>; la curiosa afirmación de que “cuando los dientes están muy juntos y seguidos y bien trabados, es presagio, según Aristóteles, de una vida más larga: mientras que quienes los tienen más separados tendrán, según él una vida más corta”<sup>88</sup>; o la sentencia aristotélica de que “en opinión de los médicos nada deleita tanto el espíritu del hombre ni relaja su mente como un banquete, con tal que éste se mantenga dentro de los límites de la razón”<sup>89</sup>.

En relación con la ética, hay que decir que las enseñanzas de Aristóteles aparecen frecuentemente en la obra de Cipriano de la Huerga. Entre ellas destacan las que se refieren a la amistad y a la vida feliz del hombre. Respecto a la amistad se hace eco de la distinción peripatética de los tres tipos de amistad posibles para explicar el hecho del abandono de los amigos del que pierde su fortuna: “A esto se debe referir lo que Aristóteles dijo acerca de la triple amistad: por ser un bien útil, un bien deleitable y un bien virtuoso; afirma que el género de amistad que tiende a lo deleitoso y como a un pasatiempo es propio de la juventud. Sin embargo, aquella amistad que tiene como fin la virtud es propia de hombres rectos, y esta es permanente y estable. La que, empero, mira al bien útil es asignada por el sumo filósofo a los ancianos. Pero, aunque esto sea así, y no pueda haber unión alguna de amistad entre el dueño y el siervo, este género de amistad se debe atribuir, ciertamente, a los parientes y a los siervos y a los clientes, los cuales no miran ninguna otra cosa que la propia utilidad y los momentos favorables”<sup>90</sup>. Igualmente, recuerda lo que dijo Aristóteles del varón fuerte y recto: “que él haría cuanto pudiese por los amigos y por la república; es más, que si fuese necesario, afrontaría incluso la muerte”<sup>91</sup>.

Sobre la felicidad del hombre Cipriano está de acuerdo con Aristóteles, cuando “enseña el supremo filósofo, que no vive mejor en esta vida quien vive con más abundancia o en mansiones más suntuosas y construidas con mayor dispendio, que el que vive una vida pobre en estrecho tugurio o en cabaña cubierta de pajas. Pues aunque en la tierra, incluso a juicio de los sabios, debe apetecerse una vida feliz, a esta no afecta con qué abundancia o magnificencia vivas, sino cuán alegremente. Pues muchas veces, más bien siempre, en los palacios de los reyes y en las residencias más espléndidas, habita el dolor y el sufrimiento, y en la humilde cabaña de los indigentes, el descanso y la alegría”<sup>92</sup>.

#### IV. LAS CORRIENTES HELENÍSTICAS

En el Renacimiento, sobre todo durante el siglo XVI, resurgen las filosofías helenísticas. Cipriano de la Huerga no sólo conoce la filosofía clásica griega, también encontramos en sus escritos multitud de referencias a las distintas filosofías helenísticas: “Puedes escuchar a los estoicos decir que sólo es sabio el hombre bueno; que nada es bueno u honesto salvo la virtud; que sólo es despreciable la deshonra; que una injusticia no puede ser contrarrestada con otra injusticia. Dice Sócrates que no hay que lamentar la ausencia de aquellos hombres que abandonaron esta vida con la seguridad de una vida buena; que ninguna cosa nos resulta agradable si no es despreciada. Y Aristóteles, en su *Política*, escribió que si exceptuamos la virtud, ninguna cosa de la vida humana nos puede resultar agradable, a no ser que actuemos conscientemente sin intención de hacer mal; y de aquí brota, como de una fuente el auténtico placer. Y Epicuro recoge también esta idea”<sup>93</sup>.

El cinismo, en su formulación radical, en cuanto reduce al hombre a animalidad y descalifica todas las convenciones y valores sociales sin plantear alternativas, no es una corriente filosófica que pudiera atraer a Cipriano de la Huerga. Como veremos más adelante, considera que el cinismo, junto con el estoicismo, son malos caminos para buscar a Dios. Sin embargo, creemos que algunos tópicos cínicos tienen gran importancia en sus escritos, y prueba de ello es su diálogo titulado *Competencia de la hor-*

*miga con el hombre*. Del mismo modo pueden encontrarse en su obra las conocidas críticas del cinismo al apego a la riqueza, al ansia de poder y al deseo de fama y gloria.

En relación con el deseo de acumular riquezas, escribe Cipriano: “Diógenes comparaba sabiamente los hombres avaros a los hidrópicos; aquellos, en efecto llenos de dinero, estos en cambio, repletos de agua, desean ardientemente más, lo cual significa la perdición para ambos”<sup>94</sup>. Otras veces habla de la avaricia considerándola causa de todos los pecados: “Bien dijo Diógenes que la avaricia es la capital de todos los vicios”<sup>95</sup>. Tan inconveniente para el hombre es desear riquezas como poder: “Aristónimo decía que... el poder y las riquezas son semejantes a los leños, los cuales mientras alimentan el fuego son por él consumidos”<sup>96</sup>. Muchas veces se extraña de que siendo el poder una carga tan pesada, sea tan deseado por los seres humanos: “... Cuanto sudor y trabajo ha de costar a cualquiera que tomara sobre sus hombros la gobernación del mundo y con cuantas hieles está mezclado este cuidado y cuan importuno es este gusanillo de mandar, tan deseado de todos”<sup>97</sup>. También encontramos en Cipriano frecuentes críticas al humano deseo de fama y gloria: “Los autores insignes de la antigüedad ... al plasmar sus pensamientos en los libros, buscaban únicamente su propio beneficio y se veían empujados por un deseo ardiente de vanagloria. Y, precisamente, cuando escribían sobre el desprecio de la gloria y predicaban el desprecio de la fama, mostraban su deseo de ser nombrados y afamados”<sup>98</sup>. Una de las críticas de Cipriano a los filósofos mundanos es, precisamente, el que con sus doctrinas buscan fama y gloria: “Y todos reconocen que los grandes sabios y filósofos no buscaban otro fin que alcanzar un nombre eterno e inmortal. ¿Qué otra cosa pretenden los artistas eminentes, cuando a menudo los vemos despreciar el lucro, el dinero y la salud, al hacerse cargo de una gran obra?”<sup>99</sup>

Tal vez haya que buscar en la doctrina cínica que defiende la diferencia de naturaleza entre el hombre y la mujer, la razón del poco aprecio que muestra constantemente Cipriano de la Huerga por todo lo femenino: “Nadie ignora que el carácter femenino es, por naturaleza, temeroso y que ante cualquier contratiempo grave de la fortuna se asusta por la debilidad de su sexo y su falta de serenidad”<sup>100</sup>. Repetidamente nos habla de la inferioridad de la mujer respecto al hombre: “Todo hombre es inferior en relación con sus padres, superior con respecto a su esposa e igualmente superior respecto a sus hijos”<sup>101</sup>. Y no tiene reparo en afirmar que las mujeres son débiles, miserables, malvadas, impertinentes, astutas, enreídas, de mal carácter, de dudosas costumbres, gritonas, etc. Incluso el hecho de que todo hombre nace de una mujer, le sirve a Cipriano para justificar los defectos del primero: “Señor, pues que queréis agora pedir al hombre naciendo de muger? No se dice: Bien aia quien a los suyos parece?”<sup>102</sup>

La corriente estoica aparece citada frecuentemente en los escritos de Cipriano. Afirma que es una doctrina que predica la *euthimia*, el autocontrol: “al sabio sólo le debe importar la virtud; el hombre no debe buscar nada fuera de sí; sólo es rico el sabio; la virtud es suficiente para tener una vida feliz”<sup>103</sup>. Sin embargo, aunque, indudablemente, muchas de las ideas estoicas son aceptadas por Cipriano de la Huerga, dado que han sido incorporadas al cristianismo, rechaza rotundamente la que se considera como la doctrina más característica del estoicismo: la que enseña que el hombre virtuoso debe alcanzar la *apatía*, la imperturbabilidad: “En efecto, esos sentimientos no debemos eliminarlos ni arrancarlos por completo de nosotros, sino que han de ser modelados, formados y conducidos de acuerdo con los dictados de la razón y con las leyes divinas. Y, en consecuencia, no merecen ninguna atención las elucubraciones de

los estoicos, quienes aseguraron sistemáticamente que esos sentimientos y perturbaciones de nuestra alma no deben afectar lo más mínimo al hombre sabio”<sup>104</sup>.

Repetidamente se muestra crítico el maestro Cipriano con la doctrina estoica de la imposibilidad: “De aquí se deduce fácilmente, según opina San Agustín, que mucho se desvía de la verdad la opinión de los Estoicos, cuyo autor y fundador fue Zenón: “*Que el hombre sabio debe estar libre de todos estos estados de ánimo, que ellos llaman perturbaciones*”<sup>105</sup>. En cambio se muestra partidario, también en esto, de seguir la opinión de la corriente aristotélica, de los peripatéticos, que aceptaban este tipo de perturbaciones y así se ejercitaban en el culto de la virtud, porque está más de acuerdo con la Sagrada Escritura, dado que S. Pablo “detesta a los que están sin disposición de ánimo, esto es, que viven sin afecto alguno hacia los suyos, que ni se conmueven por las desgracias, ni por la tristeza, ni por el gozo. Tal dicen que fue Sócrates, un hombre brillante por su sabiduría, siempre con el mismo semblante, ni más alegre ni más perturbado...”<sup>106</sup>

La prueba definitiva del error de los estoicos la encuentra Cipriano en la vida del propio Jesucristo, que “también sufrió estos estados afectivos cuando debían soportarse. Lloró cuando resucitó a Lázaro; deseaba ardientemente celebrar la última Pascua; estuvo afectado de una gran tristeza, estando próximo a la muerte”<sup>107</sup>.

Por lo tanto, parece claro, que incluso en cuestiones éticas Cipriano de la Huerga es partidario de la moderación, de la *virtus in medio* de los aristotélicos y rechaza los extremismos de los estoicos: “Nos ha sido transmitido por los estoicos, que no debe llamarse sano aquel que tiene una ligera fiebre; ni debe llamarse buena salud una pequeña enfermedad. Exigían, pues, al hombre sabio no sólo una disminución de males, sino su total exención. ... Los peripatéticos, por el contrario, llaman imperturbado, ... a aquel hombre que raramente se perturba y con moderación, no al que nunca lo hace. ... en efecto, es negar la naturaleza decir que el ánimo de alguien es inmune a la tristeza. El sabio no es vencido por la tristeza, pero es afectado. Por consiguiente, no deben ser suprimidas las pasiones, sino que deben ser moderadas”<sup>108</sup>.

En cambio, parece mostrarse más comprensivo con la doctrina epicurea del placer, siempre que se entienda correctamente: “ Lo que los filósofos llamaron placer, la Sagrada Escritura, con un término más noble, lo denomina agrado. Hubo algunos filósofos que dijeron que los hombres se movían por el placer y que el placer es el objetivo de los actos humanos. Tal opinión, si la aplicamos a los placeres espirituales, y no a los placeres bastos e indignos del cuerpo, me parece bastante aceptable, ya que la finalidad última de cualquier acción es el placer”<sup>109</sup>.

Respecto al escepticismo, Cipriano de la Huerga se muestra insistentemente de acuerdo con aquellos que entendían esta corriente filosófica en el sentido de que la filosofía humana, o la sólo razón, es insuficiente para alcanzar la auténtica verdad, la verdad sobrenatural. La interpretación del escepticismo dada en el Renacimiento por el sobrino de Pico de la Mirándola, Gianfrancesco, de que la fe es la única que conduce al hombre a la salvación y no las ciencias y las artes humanas, es la que triunfó en el Renacimiento. Esta es también la postura que defiende Agrippa de Nettesheim (1486-1535) en su conocida obra *Incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes* (1530), cuyo título coincide sospechosamente con las palabras del propio Cipriano: “Todas las artes y las ciencias son vanidad... Job... llamaba vanas e inútiles a las artes y las ciencias...”<sup>110</sup>



Por lo tanto, escribe Cipriano que cuando la mente humana se apoya únicamente en el instinto racional, no es capaz de encontrar a Dios: “¿Cuánto esfuerzo derrocharon los filósofos en la búsqueda del sumo bien, donde radica nuestra completa felicidad y que constituye el norte de nuestra vida? A tal fin dedicaron todos sus esfuerzos y pensamientos los sofistas, los sabios y cuantos presumían de grandes conocimientos”<sup>111</sup>. Sin embargo, Dios, a pesar de ser invisible, puede ser reconocido si nos fijamos en la belleza de las creaturas visibles, pero “Aristóteles, Platón, Pitágoras jamás lo encontrarán a la sólo luz de la razón... mientras se apoyen sólo en las fuerzas de la razón, no conseguirán nada”<sup>112</sup>.

Para Cipriano la sabiduría humana no es adecuada por su propia naturaleza para encontrar a Dios, porque no puede llegarse a El mediante las habilidades propias de la mente humana, como son las inducciones o deducciones. Hasta tal punto esto es así que muchos hombres de gran sabiduría e ingenio sólo consiguieron encontrar a Dios después de prescindir de la sabiduría mundana<sup>113</sup>.

Esto no quiere decir que Cipriano de la Huerga niegue a la razón, o a la filosofía humana, toda capacidad de verdadero conocimiento: “...el hombre mortal, para alcanzar los fines que tiene en común con los demás vivientes, y para percibir lo que puede ser conocido por la luz de la razón, se basta a sí mismo y por sí mismo, sin embargo para el otro fin superior, que tiene relación con las cosas divinas, necesita la ayuda del Numen, de la gracia y del favor divinos...”<sup>114</sup> El conocimiento de la verdad y del fin natural del hombre está, por lo tanto, al alcance de su razón natural. En cambio, para la verdad y el fin sobrenatural, para llegar hasta Dios, el hombre “tiene que ser instruido desde lo alto”<sup>115</sup>.

Ahora bien, aunque las diferentes doctrinas y escuelas filosóficas tratan, en vano, de buscar y encontrar a Dios, “algunas escogen un camino más ancho y caminan, por así decirlo, por las plazas, como es el caso de los epicúreos y los peripatéticos; otras eligen caminos más estrechos y desfiladeros, como, por ejemplo, los cínicos y los estoicos”<sup>116</sup>. Es decir, Cipriano de la Huerga nos indica claramente que, si dejamos al margen la corriente filosófica platónica, que de algún modo parece estar de acuerdo con la revelación divina, las corrientes del epicureísmo y del aristotelismo están mejor posicionadas en la búsqueda de Dios que las corrientes cínica o estoica.

## V. HUMANISMO Y CORRIENTES FILOSÓFICAS

Como hemos podido comprobar, Cipriano de la Huerga conoce y utiliza todas las corrientes filosóficas del humanismo renacentista, sobre todo la corriente neoplatónica desarrollada en la Academia florentina.

Esto es una prueba más de que en España se difundió el humanismo italiano con gran amplitud, como lo demuestra el gran número de obras originarias del país transalpino que han sido halladas en España. Esto significa, como advierte Ottavio di Camillo, que el humanismo italiano fue acogido favorablemente entre nosotros porque había un ambiente propicio, pues, ya en el siglo XV, se desarrolló en la Península Ibérica un movimiento humanista. Este humanismo tuvo que influir en la aceptación y, también algunas veces, en el rechazo de las doctrinas filosóficas del humanismo italiano. El mismo Cipriano de la Huerga, como hemos comprobado, acoge favorablemente

algunas doctrinas, pero también deja a un lado las que no estaban de acuerdo con su propia formación filosófica.

Cada vez es más necesario, por lo tanto, como pedía José Antonio Maravall, estudiar a fondo el siglo XV español si queremos conocer debidamente los siglos XVI y XVII. Esto quiere decir, en nuestro caso, que es preciso investigar mucho más a fondo de lo que se ha hecho hasta ahora, las corrientes filosóficas españolas del siglo XV. El pensamiento humanista español del siglo XVI y XVII es deudor, sin duda, del humanismo italiano, pero también lo es de la propia tradición filosófica nacional forjada a lo largo de los siglos anteriores. No olvidemos que en Toledo, ya en el siglo XII, se realizaron traducciones al latín de importantes obras filosóficas griegas, musulmanas y judías, que en la Península Ibérica se desarrollaron algunas corrientes de filosofía musulmana y judía que tanto deben a Platón y a Aristóteles, y que también fue entre nosotros donde floreció la Cábala judía, mucho antes de que fuera conocida y difundida por Pico de la Mirándola.

En conclusión, es preciso publicar cuanto antes las obras de filosofía de los autores cristianos, musulmanes y judíos que escribieron en la Península Ibérica en los siglos anteriores a la llegada del humanismo italiano, al menos las del siglo XV. Sólo de esta forma se podrá conocer debidamente el humanismo español. Hasta que esto no se realice, todo lo que se diga sobre las corrientes filosóficas de nuestro humanismo será, aunque sólo sea por esta razón, incompleto y provisional.

## NOTAS

1. HUERGA, Cipriano de la, *Obras completas*, León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad. 1990-1994. Volumen I, página 131. Todas nuestras citas de los escritos de Cipriano de la Huerga se referirán a esta edición, indicando volumen y página únicamente.

2. I, 103.

3. I, 155.

4. V, 66.

5. V, 312.

6. III, 270.

7. V, 188 y 190.

8. IV, 228.

9. V, 260 y 262.

10. IV, 156.

11. IV, 228.

12. V, 248.

13. V, 242.

14. V, 258.

15. VIII, 95.

16. VI, 60.

17. V, 18.
18. IV, 84.
19. III, 300.
20. VII, 140 y stes.
21. VII, 340 y 342.
22. VII, 342.
23. VI, 206.
24. VIII, 60.
25. V, 12 y 14.
26. V, 72.
27. V, 54.
28. V, 12.
29. III, 124.
30. VII, 88.
31. VII, 94.
32. I, 259.
33. I, 264.
34. I, 267.
35. I, 273.
36. I, 282.
37. II, 335.
38. II, 365.
39. III, 330.
40. VI, 136.
41. V, 160.
42. IV, 154.
43. III, 308 y 414.
44. V, 16.
45. VI, 52.
46. VI, 232.
47. V, 144.
48. V, 206.
49. V, 40.
50. II, 42.
51. II, 46.

52. II, 138.
53. V, 102.
54. II, 82.
55. II, 32.
56. VI, 364.
57. IV, 210.
58. V, 364.
59. V, 224.
60. V, 70 y 72.
61. VII, 120.
62. III, 182.
63. IV, 80.
64. II, 40 y 382.
65. II, 384; IV, 70; IV, 80.
66. Citado por Cipriano en III, 414.
67. II, 382.
68. VI, 138.
69. VII, 162 y III, 118.
70. V, 30.
71. VI, 142.
72. VI, 182.
73. VI, 182.
74. VI, 222.
75. VII, 40.
76. II, 170 y 358.
77. IV, 258.
78. II, 262.
79. II, 228 y 100.
80. II, 364.
81. III, 370.
82. II, 374.
83. II, 134.
84. II, 232 y IV, 66.
85. II, 300.
86. III, 204.

87. V, 50.
88. VI, 14.
89. V, 90.
90. II, 318.
91. II, 84.
92. II, 170.
93. V, 140.
94. II, 246.
95. VII, 310.
96. II, 318.
97. I, 261.
98. VII, 14.
99. VII, 336.
100. VII, 318.
101. III, 364.
102. III, 272; IV, 188; V, 72; y III, 274.
103. VI, 10.
104. VI, 114.
105. II, 66.
106. II, 66.
107. II, 70.
108. II, 304.
109. VI, 208.
110. IV, 84.
111. V, 332.
112. V, 336.
113. V, 340 y 342.
114. III, 172.
115. III, 112.
116. V, 336.



# EL EJERCICIO FÍSICO EN LA OBRA DE CRISTÓBAL MÉNDEZ, MÉDICO Y HUMANISTA: REFERENCIA A LA MUJER Y A LAS MONJAS

DR. EDUARDO ÁLVAREZ DEL PALACIO,  
Universidad de León.

## INTRODUCCION

Una de las constantes que distinguen al humanismo renacentista es su interés por recuperar los principios del saber establecidos en el clasicismo greco-romano. Además de en el ámbito educativo, todo lo referido al cuerpo humano y su desarrollo se aborda desde otros saberes clásicos, como la filosofía y, especialmente, la medicina; hasta el punto de que el ejercicio físico-corporal formará parte importante del saber médico, junto con la higiene, durante este período, dando lugar a la gimnasia médica galénica.

Hay que considerar también el hecho de que los principales tratados acerca del ejercicio físico escritos durante esta época, son obra de insignes médicos humanistas, entre los que destacan: *El vergel de sanidad* (1542), de Luis Lobera de Avila; *El aviso de sanidad* (1569), de Francisco Núñez de Coria; *La conservación de la salud del cuerpo y del alma* (1597), de Blas Alvarez de Miraval; y como obra más destacada en este ámbito, el *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos* (1553), de Cristóbal Méndez, tema central de esta comunicación; donde se ofrecen, como veremos, minuciosas recomendaciones sobre el modo de realizar el ejercicio corporal, valorando sus distintas modalidades y destacando las ventajas que la práctica del “juego de pelota” proporciona desde el punto de vista psico-físico y recreativo.

Aunque ya posterior a las obras citadas, es de obligada referencia el libro titulado *Medicina Española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* (Madrid 1616), del doctor Iván Sorapán de Rieros, en el que se dedica un capítulo entero, el XXXIX, bajo el título de “Quien se ejercita, descansa, y el que está en ocio, trabaja”; al tratamiento del ejercicio físico y a los beneficios derivados de su práctica<sup>1</sup>.

En el ámbito de la medicina, el humanismo del siglo XVI va a ser la última y más esplendorosa etapa en la historia del galenismo. Nunca Galeno había alcanzado tanta y tan general influencia, hasta el punto de emplearse el término “galeno” para designar al profesional de la medicina. Tan solo dos corrientes antigalenistas, las postuladas por Paracelso y Vesalio van a cuestionar la medicina galénica renacentista.

Los más prestigiosos investigadores contemporáneos de la historia médica -Laín Entralgo, López Piñero, Sánchez Granjel, etc...- coinciden en la consideración de diferentes etapas durante el transcurso de este intenso y arrollador galenismo: la primera incluye a los médicos que siguieron aferrados al galenismo arabizado bajomedieval, los llamados avicenistas, porque se apoyaban principalmente en la traducción latina del

Canon de Avicena; la segunda corresponde al conocido galenismo humanista, cuyo pensamiento central fue la vuelta a las ideas de Galeno, tal y como aparecían reflejadas en los textos griegos depurados desde el punto de vista filológico; la tercera surge de una tendencia que, partiendo de este galenismo humanista y manteniendo sus objetivos, sitúa en primer plano los escritos hipocráticos como modelos de observación: es el llamado "galenismo hipocratista"; la cuarta y última etapa se refiere al galenismo integrista, asociado a la ideología de la Contrarreforma, cuyos seguidores se atienen a las doctrinas médicas tradicionales depuradas de innovaciones<sup>2</sup>.

Los médicos renacentistas que escribieron acerca del ejercicio físico pueden agruparse y situarse dentro de la corriente del galenismo humanista que se inspira en Hipócrates, Platón, Aristóteles y, sobre todo, en Galeno. Estos autores van a constituir sus principales referencias. Este retorno a las fuentes clásicas va a suponer un reencontro con la gimnasia médica de los antiguos, aunque bajo una forma más elaborada y sistematizada que en la antigüedad.

El arte de la gimnástica fue altamente estimado entre los griegos, razón por la cual, los médicos humanistas trataron de ponerlo al día, devolviendo a la gimnasia todo su esplendor. Se basarán para ello en la exposición razonada de sus efectos beneficiosos para la salud corporal, estableciendo un principio ordenatorio de las diferentes formas de ejercicio físico, y precisando al máximo las condiciones óptimas para su ejecución. Pero iniciado su trabajo, pronto se darán cuenta de que el proyecto exige, inevitablemente, el retorno a Galeno, puesto que la gimnasia galénica es de orden puramente médico<sup>3</sup>. Sin embargo, esta vuelta a Galeno, será muy utilizada en algunos de los aspectos clave de su teoría médico-filosófica.

Los médicos humanistas que se inspiraron en la obra galénica *De sanitate tuenda*, hicieron omisión voluntaria del naturalismo de Galeno; probablemente, porque este naturalismo estuviese estrechamente ligado al paganismo ateo y, en consecuencia, prohibido y perseguido; o tal vez, la razón se encuentre en que la sensibilidad médica de la época se aproximaba mucho más a la terapéutica que a la metafísica. De cualquier manera, lo que sí está claro es la transcendencia de ese olvido, por cuanto la teoría galénica de la naturaleza es una pieza esencial en el sistema del médico pergameno. La naturaleza es considerada por Galeno como un sabio gobernante, de manera que los instintos motrices, como por ejemplo el de la carrera, nos han sido facilitados por ella para que podamos conservar nuestra vida. La naturaleza nos ha dado los pies "para que seamos capaces de desplazarnos y que, gracias a esta capacidad de desplazamiento, podamos acompañar todas las demás acciones para las que hemos nacido"<sup>4</sup>.

Los médicos humanistas adoptarán, desde el punto de vista de la fisiología, el sistema galénico: el cuerpo está compuesto de humores, de espíritus (animales) y de partes sólidas, y la salud se encontrará en la justa proporción de todos los humores. La cocción, constitutiva de la digestión, no puede transformar el alimento en calor -energía- si previamente, los productos de desecho -los excrementos sobrantes e inútiles- uo han sido expulsados al exterior por los distintos canales y vías de eliminación, fundamentalmente la transpiración y la defecación. Los dos procesos básicos que van a permitir el aporte de oxígeno y la eliminación del anhídrido carbónico, serán: la *inspiración*, que tiene lugar cuando el aire es arrastrado hasta la profundidad del pecho, para atemperar el calor del corazón y producir los espíritus; y la *expiración*, que es la acción contraria, consistente en la expulsión de los humos producidos en el corazón<sup>5</sup>.

Siguiendo la teoría de Galeno, durante la vejez se produce una disminución importante del calor corporal, lo que provocará una acumulación excesiva de productos de



desecho -excrementos-, y como consecuencia de ello se producirá una ruptura del equilibrio humoral que dañará gravemente la salud; esto justificaría la importancia que Galeno le da a la práctica de ejercicio físico en la tercera edad, puesto que su realización aumentará la temperatura corporal y facilitará en gran medida la eliminación de esos productos de desecho por vía fecal y cutánea<sup>6</sup>. Esto justifica el pensamiento clave de la medicina humanística, en relación con la conservación de la salud y la curación de la enfermedad, a través de los procesos que intervienen en el crecimiento o la disminución de una o varias cualidades fundamentales: calor, frío, sequedad y humedad.

Así pues, la gimnástica médica heredada de Galeno, como parte perteneciente a la higiene, tiene una doble finalidad: en primer lugar, la conservación de una buena salud corporal, si se dispone de ella; y en segundo término, la recuperación y el mantenimiento de ese buen estado de salud, si por cualquier circunstancia se ha llegado a su pérdida; suponiendo en última instancia el logro de lo que el médico pergameno denomina como bienestar corporal o euxía<sup>7</sup>.

## **1. ALGUNOS DATOS CRONOLÓGICOS SOBRE LA VIDA Y OBRA DE CRISTÓBAL MÉNDEZ**

Cristóbal Méndez es una de las figuras más notables y enigmáticas de la Medicina española renacentista. El profesor Luis Sánchez Granjel sitúa al “*medicus giennensis*” entre los miembros de la primera promoción renacentista, la integrada por los que él denomina “*médicos imperiales*”, cuya vida transcurre en la primera mitad del siglo XVI<sup>8</sup>.

Hacia 1500-1501 nace Cristóbal Méndez en la Villa de Lepe, provincia de Huelva. Probablemente no vivió mucho tiempo en su pueblo natal, pues él mismo, siendo aún niño, se sitúa en Sevilla; así, nos dice en su obra -la fuente bibliográfica más directa que poseemos sobre su vida-<sup>9</sup>, que estuvo en esta ciudad, y relata un pasaje sobre lo que le aconteció mientras jugaba a la pelota con los pajes del Señor arzobispo de Sevilla, Don Diego de Deza<sup>10</sup>, y en el que el propio Don Diego tomó parte<sup>11</sup>.

Un poco más adelante, sin especificar fechas, nos indica que también realizó en Sevilla los estudios de gramática, cuando afirma que “...Esto diré que vi, estudiando gramática en Sevilla...”<sup>12</sup> Tal vez en el colegio de Santo Tomás de esta ciudad.

1504-1516 (Laguna, en la documentación biográfica)

1517. Nos cuenta que visitó la ciudad de Granada, con ocasión de asistir a “los casamientos del Duque de Lesa, padre del señor duque que ahora es...”<sup>13</sup>

1524-1526. Estudia Medicina en Salamanca, ciudad a la que menciona en varios capítulos de su obra; en una de estas referencias se presenta como escolar en el año referido, dice: “...Estando en Salamanca, año de veinticuatro...”<sup>14</sup> De nuevo se refiere a su vida de estudiante al explicar la distribución diaria de sus horas de trabajo, acordadas con un compañero matriculado en la Facultad de Derecho: “... y cuando en invierno entrabamos a las seis a estudiar (que suele ser desde las seis hasta las nueve)...”<sup>15</sup>

1526, febrero, 26. Según se recoge en el libro de matrículas, Cristóbal Méndez figura inscrito en la Facultad de Medicina de la Universidad de Salamanca<sup>16</sup>.

La formación médica precisa para la obtención del grado de bachiller, que capacitaba para el ejercicio de la profesión, exigía la asistencia a las dos cátedras con las que

en aquella época contaba la Facultad de Medicina, las de Prima y Vísperas, cuyos profesores titulares eran D. Fernando Alvarez de la Reina y D. Alonso de la Parra, respectivamente<sup>17</sup>.

De sus años de universitario en la ciudad del Tormes, nos cuenta también cómo presencié la llegada a la ciudad de los tres grandes bloques de granito, destinados a componer la entrada del colegio del señor arzobispo de Toledo: “Y así me acuerdo, estando en Salamanca, que traían tres piedras con que se hizo la portada del colegio del señor arzobispo de Toledo, que está a la puerta de Villa Mayor...”<sup>18</sup>

1527, enero. Terminado su periplo universitario salmantino, nos dice que viajó a Toledo acompañando al duque de Arcos, y en una posada asistirá al espectáculo de un lance entre espadachines y truhanes: “...viniendo de Salamanca, llegamos una noche a Toledo y posamos en un mesón; y estaban allí gentes de mal arte que blasonaban mucho del arnés...”<sup>19</sup>

1528. Nos cuenta el mismo Cristóbal Méndez que visitó Rota (Cádiz), coincidiendo con el nacimiento de don Luis Cristóbal Ponce de León, hijo del Duque de Arcos, recibiendo un acertado consejo profesional del mismo Duque: “Acuérdome del año 28, estando en Rota, cuando nació el señor duque don Luis Ponce de León, que ahora vive, de cuyo parto murió la ilustrísima duquesa su madre, que su padre el señor duque de Arcos oía medicina al doctor Meria y hallándome yo presente, dije a su señoría que habiendo tantos médicos para qué gastaba el tiempo en aquello y su señoría me respondió que para una necesidad era muy gran riqueza saberla y también me dijo: ‘pues que yo la oigo para ello, vos que la estudiasteis para sustentaros con ella ningún día pase sin su estudio, porque si no lo hicieréis muy poco alcanzareis de ella’. Qué mejor obra y muy más bien dicho se puede hacer ni oír que la de este ilustrísimo señor”<sup>20</sup>.

1528, julio, 24. Previsiblemente, Cristóbal Méndez y su mujer Mayor García se embarcan con destino a México, según se recoge en el legajo 5536, libro II, página 105, del A.G.I.; haciéndolo con el nombre de “Cristóbal de Jaén, vecino de Lepe”<sup>21</sup>.

1530. Es seguro que en el año 1530, Cristóbal Méndez se encontraba ya en México, pues su libro nos informa de la reacción de afrenta que tuvieron las principales damas de esa ciudad cuando la Emperatriz Isabel, enterada de que dichas señoras nobles pasaban la vida en la ociosidad, les hizo saber, por medio del Arzobispo, que les mandaba y rogaba que se ocuparan en ejercicios dignos de sus personas, y si era menester, ella les enviaría hilo y todo aparejo de hilar<sup>22</sup>. Esto viene a demostrar, efectivamente, que por estas fechas ya se encontraba el Doctor Méndez en la Nueva España, puesto que este hecho, local e intrascendente, no hubiera sido relatado si el autor no hubiese estado presente en el momento de producirse.

1531. Según aparece reflejado en la declaración que el denunciante de Cristóbal Méndez, Blas de Bustamante, realiza ante el Santo Oficio, es entre los meses de junio y noviembre de este año, cuando el médico andaluz propone a sus amigos Juan de la Peña Vallejo, Juan Alonso de Sosa y al mismo denunciante, hacerse unos sigilos, fundiendo unas medallas de oro, para colocándoselos en una determinada conjunción astral, poder combatir el dolor de riñones.

1532. El doctor Méndez y sus compañeros, declararon ante el Tribunal que aproximadamente tres meses después de haber recibido dichos sigilos, se habían desprendido de ellos; Méndez, según su propia declaración, lo rompió; Alonso de Sosa lo empeñó en una arroba de vino; y Juan de la Peña lo extravió sin saber a ciencia cierta dónde.

1534, junio, 2. El doctor Cristóbal Méndez, junto con los también doctores Pedro López y Juan de Alcázar, es nombrado por la Real Audiencia miembro de un tribunal médico encargado de realizar una tasación pericial de los medicamentos administrados por el boticario Diego Velázquez a petición de Hernán Cortés, para el tratamiento y curación de su mujer doña Juana de Zúñiga; y cuya factura el propio conquistador se negó a pagar por considerarla exagerada<sup>23</sup>.

1535, septiembre, 24. El Cabildo de México, recibe a Cristóbal Méndez por vecino de la ciudad, por lo que, teniendo en cuenta que este trámite de recepción sólo podía realizarse cuando el individuo llevaba como mínimo cuatro o cinco años de residencia efectiva en la ciudad, es lógico pensar que durante el bienio 1529-1530 ya se encontraba nuestro médico en México<sup>24</sup>.

1536, agosto, 4. El Cabildo de México, nombra a los Doctores Pedro López y Cristóbal Méndez responsables del Tribunal del Protomedicato de la ciudad, encargado de "examinar a los Físicos y Cirujanos, y ensalmadores y Boticarios, y especieros y herbolarios, y otras personas que en todo o en parte usaren en estos oficios, y en oficios a ellas y cada uno dellos anexo y conexo, ansí hombres como mugeres..."<sup>26</sup>.

1536, agosto, 18. Cristóbal Méndez otorga en el Archivo de Notarías, y ante el escribano Martín Crespo, un poder a favor de Juan de Baeza, conocido procurador de causas en la ciudad de México, sin que aparezca reflejado el motivo que le movió a ello<sup>27</sup>.

1538, diciembre, 3. Diez días antes de que realice su declaración ante el Proceso del Santo Oficio, el Cabildo de la ciudad lo comisiona para que, en compañía del doctor Jiménez y de otros miembros funcionarios no médicos, gire una visita de inspección a las boticas y examine a las parteras<sup>28</sup>.

No se conocen referencias directas de la actuación médica de Cristóbal Méndez en la Nueva España, sin embargo es de suponer que gozó de prestigio en la sociedad mexicana de esta época. Mantuvo, como ya hemos apuntado, una estrecha relación con Hernán Cortés, marqués del Valle de Oaxaca, y fue médico particular de su mujer, Doña Juana de Zúñiga<sup>30</sup>.

Cuenta haber asistido también al virrey don Antonio de Mendoza, al que cita en su obra: "Hay un ejercicio muy galano que no se ve comunmente en nuestras partes, que es jugar de bastón, yo no he visto a nadie jugarlo si no fue al señor Don Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España..."<sup>31</sup>.

1538, noviembre, 15. El doctor Cristóbal Méndez sufre un difícil proceso ante el Santo Oficio, según aparece recogido en un Documento existente en el Archivo General de la Nación<sup>32</sup>, por lo que tendrá que comparecer ante el Tribunal, el día 13 de diciembre de dicho año, para responder a las acusaciones vertidas contra él por el bachiller Blas de Bustamante<sup>33</sup>, en relación con la fabricación de cierto sigilo -sello de metal para imprimir en papel-, con unos determinados caracteres, y que fundido en oro fino justamente el día en que el sol entra en alguno de los signos del zodiaco, y llevándose colgado al cuello, hará a su portador ser dichoso, feliz, y con buena salud, a la vez que evitará el dolor de riñones, molestia que el propio Cristóbal Méndez padecía<sup>34</sup>.

En el momento de la apertura del proceso inquisitorial contra el Doctor Méndez, ostentaba el cargo de Inquisidor Apostólico de la Nueva España, el obispo de México fray Juan de Zumárraga, que había sido nombrado el 27 de junio de 1535 para tal menester<sup>35</sup>. Su falta de espíritu inquisidor le llevó a dejar sin resolver muchos expedientes iniciados como el que nos ocupa, siendo sustituido, por tal motivo, cinco años

después (1543), por Francisco Tello de Sandoval, cuyo nombramiento se realizó para resolver todas las causas pendientes ante el Santo Tribunal de la Nueva España, con atribuciones para castigar, incluso con pena de muerte, a españoles e indios.

1539-1544 (Laguna en la documentación)

1545. Cristóbal Méndez, tal y como él mismo nos cuenta, inicia su regreso a España. El viaje será bastante accidentado y realizará dos escalas; una en La Habana, a donde llegó “muy mal dispuesto y tenía necesidad de mucho refrigerio”<sup>36</sup>. Y la otra en la isla de San Miguel -isla Canaria de La Palma-, “por tener temor a los franceses por venir en ruin nao, quedeme allí a vivir hasta haber mejor oportunidad...”<sup>37</sup>. Ejerció la medicina en la isla y nos cuenta su intervención directa en la curación de un marino portugués, factor del rey, y otras aventuras que corrió durante su estancia en La Palma.

1546. Arribó, por fin, a España, sin que tengamos noticias de la fecha exacta de su llegada.

1546-1553 (Laguna en la documentación).

Residió en Sevilla, pues en su libro, además de las continuas referencias a la ciudad andaluza, expresa con toda claridad en el colofón que “la presente obra la compuso siendo morador de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla ...”<sup>38</sup>

1553. En la portada y colofón de su *Libro*, se nos presenta como “vezino de la ciudad de Jaén”; siendo evidente que el doctor Méndez compuso su obra cuando ya era mayor, y en el último tramo de su vida, pues él mismo se retrata en el texto como hombre viejo y algo falto de vista, cuestión por otro lado lógica si consideramos que en esa época una persona con cincuenta y tantos años ya se encontraba en los umbrales de la vejez<sup>39</sup>. No existen datos que indiquen la fecha exacta de su muerte.

Parece ser que Cristóbal Méndez, tal y como él mismo nos indica en su *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*, escribió alguna obra más. Hernández Morejón cita como suya la titulada *Del ejercicio del suspirar*, editada en Sevilla en 1553 y desconocida en la actualidad. En su obra, el propio autor hace varias referencias a otro libro suyo, al que titula: “*aquel diálogo que hice de la vida y la muerte*”<sup>40</sup>, o “*el libro que hicimos de muerte y vida*”<sup>41</sup>; esta obra, que no aparece en ningún catálogo, ni bibliografía, probablemente quedaría inédita y habría sido destruida o perdida.

## 2. LA PRÁCTICA DEL EJERCICIO FÍSICO EN EL SIGLO XVI

Hemos visto cómo los humanistas recomendaban la práctica del ejercicio físico-corporal en sus obras didácticas, ideológicas y, sobre todo, médicas. Si bien es cierto que, en la mayoría de ocasiones, sus proclamas fueron voces que clamaron en el desierto, porque las estructuras sociales, económicas, políticas, e inclusive educativas, no estaban preparadas para asimilar tan rápidamente estas nuevas ideas y ponerlas en práctica. Sin embargo, no quita mérito al Humanismo como el motor impulsor que fue de una educación integral que perseguía el reencuentro con el hombre armonioso y equilibrado.

Tal vez, el ejemplo más claro en este sentido, lo encontremos en los *Espejos* o *Regimientos* de príncipes, continuadores de los modelos antiguos y medievales que aspiraban a formar reyes íntegros moral, espiritual y físicamente. Reyes que pudieran competir con los mejores en el juego de pelota, en la esgrima, en la caza o en la equita-

ción; que pudieran profundizar en las raíces del saber, gozar con la buena música, o enfrentarse a las arduas tareas derivadas del gobierno del Estado, que fueran capaces de administrar justicia y ser bondadosos con sus súbditos. Suponiendo, en definitiva, un espejo y ejemplo donde pudieran mirarse los nobles y las gentes de su pueblo.

Ahora bien, es necesario considerar el hecho de que la actividad físico-deportiva no fue una explosión súbita y aislada de esta época, puesto que, en tanto recreación o pasatiempo, se ha desarrollado o alterado habitualmente en determinados medios sociales a lo largo de extensos períodos de tiempo -un ejemplo evidente de ello lo tenemos en la Edad Media-. Lo que sí hará el Renacimiento, es abrir un nuevo período en la consideración de la actividad físico-deportiva, de manera que los juegos, las competiciones y el ejercicio físico, pasarán a ser materia de meditación, análisis y debate; sentándose unos criterios básicos de selección de unas formas de actividad en detrimento de otras, valorando sobre todo su utilidad ideológica. Los intelectuales europeos de esta época comenzarán a evaluar las actividades físico-deportivas -como todo lo demás- en función de su aplicación práctica.

La gran variedad de juegos y de actividades físicas de finales del Medievo, se extenderá al Renacimiento, haciéndose interminable la lista de filósofos que plantearon regímenes específicos para el desarrollo conjunto del cuerpo y de la mente de los jóvenes adolescentes. Así, por ejemplo, Martín Lutero (1483-1531), proponía una alimentación, una ropa y unos ejercicios específicos para desarrollar la fuerza y la agilidad. Gargantúa, el joven héroe de la novela de Rabelais (1490-1553) del mismo nombre, se someterá a un programa de instrucción física que abarcará a toda una amplia gama de ejercicios; domina los deportes de la época, y también se ejercitará en el salto, la escalada, la natación, el remo, el lanzamiento de peso y de jabalina, las pesas, las barras, y además, mejorará su capacidad vital gritando y emitiendo distintos sonidos; todo ello, puntualiza su autor, “realizado al aire libre y con plena libertad”. Michel de Montaigne (1533-1592) dedica uno de sus *Ensayos pedagógicos* al reforzamiento y cuidado del cuerpo como imperativo para el cuidado del alma, rechazando la férrea disciplina de los colegios y proponiendo la inclusión dentro de su programa educativo, del ejercicio físico y de los juegos.

Es por lo que, los humanistas serán considerados como los primeros ideólogos de la Educación Física. Para ellos, el hombre constituirá un todo y su cuerpo debería de ser elevado al nivel ocupado por el espíritu en la teología cristiana tradicional; son grandes admiradores de la Antigüedad clásica y se fijarán un objetivo particularmente utópico: la educación del hombre utilizando los métodos inspirados en las enseñanzas de los maestros clásicos; Filostrato, Luciano y La *República*, de Platón, serán sus guías.

En el trabajo y el descanso -ocio- se encuentran los pilares sobre los que se asienta la razón primera de los juegos y deportes practicados por nuestros antepasados del Siglo de Oro, significando para ellos una forma de diversión y de esparcimiento. Además, la actividad físico-deportiva de esta época también enlazará con otro campo de estudio, el de la higiene como parte integrante de la ciencia médica, en cuanto que es ejercicio; enfoque éste que ya venía de antiguo y que será recogido y llevado a la práctica por destacados profesionales de la Medicina humanista, los ya referidos Luis Lobera, Cristóbal Méndez, Núñez de Coria, Alvarez de Miraval, etc.

En el siglo XVI la palabra deporte no tenía un sentido tan preciso como en la actualidad, e incluso, era poco utilizada, sustituyéndose por el uso más frecuente de otros vocablos como *entretenimiento*, *juego*, y *recreación*, que en ocasiones coincidían con él<sup>42</sup>. Vemos, pues, la íntima relación que existía entre la diversión, el juego, el deporte y

el ejercicio físico, que, en la época que nos ocupa, impedía establecer con nitidez sus relativos límites, tal y como en la actualidad es posible hacer. Hoy se define el *deporte* como “divertimiento liberal, espontáneo, desinteresado, en y por medio del ejercicio físico, entendido como superación propia o ajena y más o menos sometido a reglas”<sup>43</sup>; y el *juego* como “una acción libre, espontánea, desinteresada e intrascendente que, saliéndose de la vida habitual, se efectúa en una limitación temporal y espacial conforme a determinadas reglas establecidas e improvisadas y cuyo elemento informativo es la tensión”<sup>44</sup>.

Ya vimos cómo en los textos antiguos aparecía ampliamente recogido el concepto de ejercicio físico -Hipócrates, Galeno, Celso, etc.-, y lo mismo ocurrirá en diversos tratados de salud medievales -Avicena, Maimónides, Arnau de Vilanova, etc.-; lo que, sin duda, nos viene a demostrar que el término *ejercicio físico*, utilizado genéricamente, tal vez sea el equivalente más exacto del concepto de deporte, tal y como hoy nosotros lo utilizamos.

Lo que resulta incuestionable es que los juegos y deportes al aire libre que hoy día se practican en nuestro entorno social y que, en parte, son considerados como una conquista de los primeros años del siglo XX, ya eran practicados en la España del siglo XVI, considerada en aquellos tiempos como “el emporio de toda suerte de juegos, de artes de la esgrima, de la equitación, de la danza, del tiro con arco y de la caza; además de que la destreza y la agilidad física eran ya tenidas como constitutivos diferenciales del varón noble y vigoroso”<sup>45</sup>.

La competición, derivada del concepto que se tenía de las luchas y los juegos, como forma de vencer al adversario y demostración del valor, la gallardía, la fuerza, y la destreza, era algo que encajaba perfectamente dentro del carácter español -sobre todo si el triunfo podía ofrendarse como trofeo a la mujer amada-, y elevaba la estima hacia las diversas modalidades de juegos y deportes existentes, presentándose con una atracción y encantos singulares, llegando a conquistar la afición de todas las clases sociales. Así, no dejaba de haber festejo popular, feria o romería, donde no se organizaran toda una serie de concursos deportivos y apuestas con sus correspondientes premios, que se distribuían entre los ganadores y que solían consistir en un retal de paño fino, un sombrero, una daga, etc.<sup>46</sup>.

Luis Vives realiza una interesante reflexión, en relación con la importancia que el juego tiene como forma adecuada para cubrir el tiempo libre, y afirma: “fue creado el hombre para cosas serias, no para juegos y burlas, mas los juegos se inventaron para recreo del ánimo fatigado de las cosas serias. Sólo, pues, se debe de jugar cuando estuvieran cansados el ánimo o el cuerpo, tomando el juego no de otra suerte que la comida y la bebida, el sueño y las demás cosas que renuevan o reparan, porque tomado de otro modo sería vicio, como cuantas cosas se hacen fuera de tiempo... Se ha de procurar, mientras lo permita la salud y el tiempo, que el juego, al par que diversión, sea ejercicio del cuerpo y también que no sea juego de tal calidad que dependa todo de la suerte, sino que la experiencia y el saber corrijan los malos azares de la fortuna”<sup>47</sup>.

Pedro Mexía, reprobando la ociosidad, alaba el trabajo y el ejercicio aludiendo a que “Galeno, sin trabajo y ejercicio dice que es imposible ser sanos; Avizena dice lo mismo, y con él Cornelio Celso y otros médicos grandes”<sup>48</sup>.

El bachiller Miguel Sabuco, que publicó sus obras con el nombre de su hija Oliva Sabuco de Nantes, se fundamenta en Ovidio para darnos unos acertados consejos a pro-

pósito de la gran importancia que el ejercicio físico tiene en la ocupación del tiempo libre, lo que nosotros conocemos como ocio activo<sup>49</sup>.

Entre los juegos deportivos de la época, unos fueron más practicados que otros en las distintas clases de la sociedad, aunque existe una contradicción evidente entre los diversos tratadistas, como ocurre, por ejemplo, con el juego de pelota, que para unos es impropio de reyes y príncipes, e incluso se prohíbe su práctica a los clérigos en algunas constituciones sinodales, como en la de Calahorra-La Calzada<sup>50</sup>; mientras otros, en cambio, lo consideraban adecuado para la formación física del heredero; el propio Cristóbal Méndez nos refiere en su libro cómo el arzobispo de Sevilla, Don Diego de Deza, era un gran aficionado al juego de pelota<sup>51</sup>.

En los diversos tratados dedicados a la educación de príncipes existen elogios al ejercicio físico, e inclusive se llegan a concretar algunas formas de actividad física como más convenientes para la formación del heredero<sup>52</sup>. Así, se aconseja que “cuando los años del príncipe sean pocos, ningunos divertimentos mejores que los que acrecientan el brío y afirman la fuerza, como las armas, la jineta, la danza, la pelota y la caza”<sup>53</sup>. Este planteamiento ya fue ampliamente desarrollado por el rey Sabio en *Las Partidas*. En términos similares se expresan otros autores de este tipo de obras, como el Padre Juan de Mariana para el que “la carrera, la equitación, los juegos de pelota y otros juegos, la caza, el tiro con arco, la danza y el combate simulado, son formas básicas para la preparación física del príncipe, desaconsejándose las distintas formas de lucha mano a mano y cualquier otra actividad que implique manoseo o forma de derribo del cuerpo del príncipe”<sup>54</sup>. Fray Alonso Remón destaca como prácticas físico-deportivas más apropiadas para la educación de un noble “la caza, el torneo y la justa -sí se practican como entrenamiento y no con intención de aniquilamiento-, el juego de pelota -a mano o a pala-, el ajedrez y, sobre todo, el juego de los trucos, porque tiene grande gala y participa de todo, de alegre creación y de razonable ejercicio”<sup>55</sup>. En cualquier caso, los ejercicios dedicados a la formación física del príncipe en particular, y de la nobleza en general, deben de ser “honestos, frecuentes y no violentos, dirigidos al cuidado de su salud y a la robustez de las fuerzas de su ánimo y de su cuerpo, sirviendo los mismos para dar más brillo y grandeza a la monarquía”<sup>56</sup>.

Sobre la caza, actividad deportiva que gozó de gran prestigio y aceptación entre la nobleza de esta época, nos ilustran diversos pasajes del *Quijote*, en los que el duque, refiriéndose a ella, afirma que “es una imagen de la guerra, porque conlleva estrategias, astucias, insidias para vencer al enemigo, ... y es ejercicio que se puede realizar sin perjuicio de nadie y con gustos de muchos”<sup>57</sup>; y en otro pasaje, el hidalgo campesino, representado por el caballero del Verde Gabán, afirma: “soy más que medianamente rico, paso por la vida con mi mujer, con mis hijos y con mis amigos, mis ejercicios son la caza y la pesca”<sup>58</sup>.

Así, pues, se pueden establecer dos grupos de juegos en función de sus practicantes; unos propios de reyes y nobles, que podemos denominar como *aristocráticos*: las justas y los torneos, la esgrima, la sortija, y el juego de las cañas. Y otros más practicados por el pueblo urbano y rural, que denominaremos como *populares*: la chueca, la vilorta, la argolla, el herrón o tejo, la herradura, los juegos de lanzamiento de barra, lanza y dardo, la lucha, correr parejas, el salto, etc. No obstante, debemos de significar que muchas de estas actividades son comunes a ambos grupos, tales como los juegos de pelota, ciertas formas de caza, la pesca, los birlos, etc.

### 3. EL LIBRO DEL EJERCICIO CORPORAL: REFERENCIAS A LA MUJER Y A LAS MONJAS

La aproximación al estudio del *Libro del ejercicio* corporal exige una breve exposición previa sobre la transformación producida en el pensamiento humano por el Renacimiento, que afectará de manera importante al modo de vida y a las costumbres de un concreto estamento social: la burguesía.

El descubrimiento del cuerpo humano, como consecuencia de la secularización producida en la comprensión de la realidad del hombre, conducirá a la aparición de un inusitado interés por la conservación de la salud. Preocupación, por otra parte, ya antigua, y que se remonta a los albores de la medicina hipocrática griega -*Sobre la dieta*-; transmitiéndose con posterioridad, por medio de Claudio Galeno, a los tratadistas islámicos -Avicena, Averroes, Maimónides-.

La conservación de la salud supondrá también un tema de particular interés para los profesionales de la medicina medieval -Arnau de Vilanova, Roger Bacon, Bernard Gordón, etc.-, que plasmarán sus conocimientos dietéticos en los famosos "*regimina sanitatis*" -escritos dirigidos al ordenamiento de la vida privada de reyes, nobles y altas jerarquías eclesiásticas-, antecedentes más próximos a los "*regimientos de salud*" y a los "*tratados de educación de príncipes*" renacentistas -aunque estos últimos con un carácter más pedagógico que médico-.

La consideración humanista del cuerpo en su realidad natural, dará paso a la necesidad de prestarle atención, buscando el logro de un perfecto equilibrio entre las denominadas por los médicos antiguos "seis cosas *no naturales*".

Este es el pilar fundamental sobre el que se asentará el cuidado de la salud corporal: la comida y bebida, la evacuación y retención, el sueño y vigilia, el movimiento y quietud, y las denominadas pasiones del alma.

Los médicos renacentistas españoles, a excepción de Cristóbal Méndez, dirigirán toda su atención al examen de la dieta -entendida ésta no como la *diátes* de la medicina clásica griega, sino exclusivamente centrada en la comida y la bebida<sup>59</sup>.

En este sentido, son de obligada referencia las obras de algunos médicos coetáneos suyos, como Luis Lobera de Avila, al que ya hemos aludido anteriormente, y cuyos tratados, previos al *Libro del ejercicio corporal*, titulados *Banquete de nobles caballeros* (1542) y el *Libro del regimiento de salud* (1551), están destinados a ofrecer normas de vida para uso de los cortesanos del Emperador Carlos V, al que Lobera sirvió como médico particular.

En su *Banquete de nobles caballeros*, dedica un capítulo entero al ejercicio físico que se debe de realizar antes de comer y cenar, y a los beneficios que de su práctica se derivan; así mismo, y recurriendo a la autoridad de Galeno y Avicena, considera que el ejercicio físico moderado es muy bueno e indicado para los enfermos que sufren de gota y artritis, afirmando que "el ejercicio conserva la vida humana y despierta el calor natural, [...], dando muerte a las enfermedades que con la sola práctica del ejercicio se suelen curar"; el ejercicio físico, insiste Lobera, "evita muchas purgas y sangrías y otras medicinas menos saludables"<sup>60</sup>.

Posterior a Luis Lobera y al propio Cristóbal Méndez, el médico Francisco Núñez de Coria escribirá el *Aviso de Sanidad* (1569), en el que examina los inconvenientes que para el mantenimiento de la salud, se derivan de un inadecuado hábito alimentario, así como los beneficios higiénico-corporales que el baño produce<sup>61</sup>.



Ya a finales de siglo, otro insigne médico humanista, Blas Alvarez de Miraval, dedicará a este mismo tema varios capítulos de su obra *La conservación de la salud del cuerpo y del alma* (1597), donde considera que la práctica de un moderado ejercicio físico conserva y perfecciona el calor natural del cuerpo humano, ayudando a evacuar los humores superfluos; el ejercicio físico, afirma, “aumenta el calor natural y da más velocidad al movimiento de los espíritus”<sup>62</sup>; advirtiéndose una clara identificación con las opiniones de Cristóbal Méndez y otros médicos humanistas, en su preferencia por el juego de pelota como la forma de ejercicio físico más saludable.

Dentro de la similitud de criterios que inspiran la concepción de la actividad física en los médicos humanistas, el *Libro del ejercicio corporal* se distingue claramente de los demás por el tratamiento específico que hace del ejercicio, renunciando a todo comentario sobre las actuaciones precautorias acerca de las restantes “cosas *no naturales*”; y será precisamente este matiz el que le otorgue singularidad e interés a su texto, pues no existe ningún otro tratado como éste en la literatura médica renacentista, ya que el *De arte gymnastica*, del médico italiano Jerónimo Mercurial, libro de obligada referencia aquí, además de ser posterior, pues se edita en 1569, aborda el estudio del ejercicio físico con un criterio bien distinto -digamos que más técnico, alejado de principios higiénicos y de salud, y más centrado en lo que hoy definiríamos como práctica deportiva- del que es gufa en la obra de Cristóbal Méndez<sup>63</sup>.

El doctor Méndez fundamentará su concepción biológica del ejercicio físico en los mecanismos básicos del vivir orgánico elaborados por la antropología médica griega, posteriormente ordenados y codificados por Claudio Galeno, y cuya vigencia se remontrará a etapas históricas bastante posteriores al humanismo renacentista<sup>64</sup>.

El organismo humano, igual que todas las demás cosas existentes, está constituido, según el médico presocrático Empédocles, por la combinación de cuatro elementos, ordenados en dos pares de contrarios: caliente-frío y húmedo-seco. A partir de esta interpretación, los médicos hipocráticos elaborarán sus teorías fisiológicas sobre el funcionamiento orgánico, que encontrarán su definitiva expresión en la antropología galénica -*Sobre la naturaleza del hombre*-, añadiendo a la noción de “*elemento*” la más compleja de “*humor*”, fundamento, a su vez, de una trilogía a partir de la cual se llegarán a explicar las causas de la enfermedad y la correspondiente ordenación de sus tratamientos.

La composición de los diferentes humores vendrá determinada por una mezcla específica de “*elementos*” cuya corrupción podría ser la causa desencadenante de diversas alteraciones biológicas. La medicina griega establece la existencia de cuatro humores diferentes: *la sangre, la flema o pituita, la bilis amarilla y la bilis negra o melancolía*, cuya generación vendrá dada por la descomposición de los alimentos, siendo su actividad, junto con la del calor innato, decisiva en el funcionamiento orgánico, además de depender de su adecuada proporción o perturbación, la causa más inmediata de la salud o de la enfermedad.

La mayor presencia cuantitativa de alguno de estos humores, por vía hereditaria, será la causa de las diferencias individuales, dando lugar a la constitución de una tipología definida por los cuatro biotipos clásicos: *el sanguíneo, el flemático, el colérico y el melancólico*. Esta ordenación biotipológica será utilizada por Cristóbal Méndez, como más adelante comprobaremos al analizar su obra, para planificar el tipo de ejercicio físico más conveniente a cada individuo, así como la cantidad y calidad óptima del mismo<sup>65</sup>.

La teoría explicativa del proceso digestivo, mediante el cual se recupera el desgaste orgánico, supondrá la segunda clave biológica utilizada por el doctor Méndez para explicar los provechos derivados de la práctica del ejercicio físico. Los alimentos ingeridos estarían sometidos a cuatro digestiones antes de llegar a ser absorbidos por el organismo humano, originándose en cada una de ellas una serie de productos de desecho o "superfluidades", como él las denomina, cuya regeneración interna o expulsión al exterior son imprescindibles para la conservación del estado de salud del individuo. El ejercicio físico, según el doctor Méndez, cumpliría una misión fundamental al producir un importante incremento del calor natural o innato del cuerpo humano, factor éste transcendental en los procesos digestivos y de expulsión al exterior de las sustancias de desecho provenientes de los mismos<sup>66</sup>.

Este mismo calor natural o innato, procedente de la humedad radical que el organismo recibe en su generación, sufre un progresivo proceso de agotamiento, siendo repuesto por la humedad procedente de la alimentación y por la práctica de ejercicio físico, factores ambos decisivos para el desarrollo corporal -crecimiento- en las primeras edades. Ello justificaría, según Cristóbal Méndez, la importancia que la motricidad -expresada durante este período infantil en forma de juego y con un marcado carácter espontáneo, natural y placentero, es decir, autotélico- tiene durante la infancia. El desarrollo corporal se completaría, según él, sobre los veinticinco años, momento a partir del que, tanto la alimentación como el ejercicio físico pasarían a cumplir una misión de sustento o mantenimiento de la vida<sup>67</sup>.

Así pues, el calor natural, término que el autor del *Libro del ejercicio corporal* utiliza para referirse al calor innato de la fisiología galénica, será la correa de transmisión que va a facilitar el funcionamiento de todo el engranaje orgánico-corporal, teniendo encomendado el trabajo de transformación y eliminación de las sustancias de desecho, cuestión ésta de vital importancia para evitar la enfermedad y mantener un óptimo estado de salud. La acción positiva del ejercicio físico sobre los mecanismos de producción y purificación de este calor natural son evidentes, según el autor, porque su práctica aumenta la temperatura corporal, a la vez que ejerce un efecto fortalecedor sobre la fragilidad natural del organismo humano, mejorando su complexión o temperamento, al que considera, siguiendo los dictados marcados por la doctrina humoral griega, como el juicio o cimiento sobre el que se asienta la cura de las enfermedades<sup>68</sup>.

El planteamiento biológico realizado por Cristóbal Méndez, sobre de los efectos orgánicos producidos por el ejercicio físico, tendrá una aceptación generalizada entre los médicos humanistas posteriores a él, que trataron este tema. Sirva para atestiguarlo el ejemplo del ya citado Blas Alvarez de Miraval, quien en su obra reconoce al hombre como "señor de la naturaleza", porque "su cuerpo es el más excelente de todos los mixtos, y en el que concuerdan y se juntan en paz y concordia cuantas cosas hay creadas en el universo", aunque añade "la fábrica humana asombrosa por su maravilloso concierto de órganos y funciones tiene frágiles y caducos fundamentos por las perturbaciones que pueden derivarse de los cuatro elementos y los humores que la constituyen"<sup>69</sup>. Por eso, el auxilio del médico resultaría necesario, aunque no tanto para salvar al enfermo de sus dolencias como, sobre todo, para facilitarle una serie de normas y preceptos que ordenen su vivir cotidiano y le prevengan de la enfermedad.

Cristóbal Méndez también se hará eco en su *Libro* de los conceptos de hombre y mujer, inscritos en la nueva concepción antropocéntrica del cosmos y dentro de las nuevas directrices culturales que trae el Renacimiento.

Esta nueva visión del ser humano encontrará su respaldo teórico en el redescubrimiento humanista de Platón y su ideal femenino, llegando a convertirse en el punto de arranque ideológico de un sector del feminismo moderno y contemporáneo. Según la doctrina de Platón la mujer ha de hacerlo todo en común con el hombre, y “por consiguiente, dice el filósofo de la Academia, si pedimos a las mujeres los mismos servicios que a los hombres, es preciso darles la misma educación, porque no hay en la República oficio alguno que sea propio únicamente de las mujeres y no hay propiamente profesión que esté afecta al hombre o a la mujer por razón de su sexo, sino que todos los oficios pertenecen en común a ambos”<sup>70</sup>.

El autor que ejerció una mayor influencia en la educación de la mujer durante esta época fue, sin lugar a dudas, el humanista español Juan Luis Vives. Su obra titulada *Educación de la mujer cristiana*, supondrá un notable avance con respecto a las teorías de la Edad Media, convirtiéndose en un claro precedente de la pedagogía científica, y el punto de partida de muchos logros posteriores, siendo pionero en muchos planteamientos básicos de la psicología evolutiva y de la educación, y de la sociología. Este tratado está dividido en tres libros, dedicados cada uno de ellos a los tres estados de la mujer: doncella, casada y viuda, aunque en cada uno de ellos hay consejos válidos también para los otros dos estados de la mujer. Luis Vives hace un retrato de la mujer perfecta en cada uno de estos tres estados, pero se detiene muy particularmente en la conducta moral y social de la mujer casada. El humanista valenciano parte de la idea de que el ser humano en su totalidad, ya sea mujer o varón, está igualmente dotado para la educación. La falta de educación en la mujer es la causa de la ociosidad y de que se entregue al lujo y a las frivolidades en los días de bonanza, o de abatimiento y angustia en circunstancias adversas. Por eso, las jóvenes no deben de aprender solamente las labores domésticas, sino también las letras.

La educación renacentista estaba dirigida a una élite, circunstancia ésta que, aún siendo difícil de asumir, será una constante en todas las épocas históricas. En la actualidad todavía existe un tipo de educación que tan sólo pueden costearse los adinerados, y otra que es la que recibe la gran mayoría de la población. La mujer española del Renacimiento, al igual que la mujer europea en general, no tiene acceso a las Universidades ni como discente, ni como docente. Pero entonces, lo mismo que ocurre en la actualidad, el saber de calidad y la creación literaria se desarrollaban fuera de las aulas universitarias, en academias o círculos culturales muy reducidos. De esta manera se formaron mujeres con una gran personalidad y carácter, como Beatriz Galindo, Lucía de Medrano, Francisca de Nebrija, Mencía de Mendoza, Catalina de Badajoz, Ana de Cervatón, o Luisa Gonzaga<sup>71</sup>.

Sentada la premisa de la necesidad que la mujer ociosa<sup>72</sup> tiene que realizar ejercicio, establece una clara diferenciación entre aquellas citadas y las que ayudan a sus maridos en el trabajo diario, o que atienden a las labores de su casa. A estas últimas, no es necesario darles ninguna regla de ejercitación física para la conservación de la salud, porque el propio trabajo sería actividad suficiente para mantener un nivel físico adecuado<sup>73</sup>.

A las señoras que no tienen necesidad ni obligación de trabajar, les aconseja una actividad física casera: vigilar las labores domésticas, coser, hilar y devanar madejas, tejer, hacer trenzas, etc., y como este tipo de actividades se realiza normalmente sentadas, les aconseja completar su ejercitación con la participación en largos paseos<sup>74</sup>. El autor, una vez más, intenta reafirmar sus planteamientos contándonos una anécdota referida a la iniciativa que en 1530 tuvo la Emperatriz, ofreciéndose a enviar un cargamento de lino a las mujeres nobles de México para que hilasen y de esta manera ocu-

pasen su tiempo de ocio con un ejercicio provechoso<sup>75</sup>; obviamente, esto molestó mucho a dichas señoras, puesto que lo llegaron a considerar como una afrenta de la reina hacia sus personas<sup>76</sup>. Curiosamente, finaliza el capítulo con el consejo de la práctica de ejercicio físico a las monjas, aunque “sus cantos, paseos y trabajos del convento, serían formas de actividad física de mantenimiento adecuadas”<sup>77</sup>.

En nuestra sociedad actual no existen prácticamente diferencias cualitativas entre las actividades físicas realizadas por el hombre y la mujer, de manera que desde los niveles básicos de enseñanza -educación física escolar-, hasta la tercera edad -mantenimiento físico-, los medios utilizados para llevar a cabo la actividad son los mismos, estableciéndose una serie de modificaciones, eso sí, en los parámetros cuantitativos de la práctica, es decir, la intensidad, el número de repeticiones, el tiempo de recuperación, etc.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fuentes.

ÁLVAREZ DE MIRAVALL, B., *La conservación de la salud del cuerpo y del alma*, Andrés Renaut, Salamanca 1601.

LOBERA DE ÁVILA, L., *Banquete de nobles caballeros*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1542; *Vergel de Sanidad*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares 1551.

MÉNDEZ, C., *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*, Grigorio de la Torre, Sevilla 1553.

MERCURIAL, H., *De Arte Ginnástico*, ordenado y traducido del latín al castellano por F. de Paula Abril, Victoriano Hernando, Madrid 1845.

NÚÑEZ DE CORIA, F., *Tratado de medicina intitulado Aviso de Sanidad*, A. Gómez, Madrid 15691; *Proceso del Santo Oficio contra el Doctor Méndez*, Archivo General de la Nación, México, noviembre, 1538.

SORAPÁN DE RIEROS, I., *Medicina Española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*, edic. facsímil de la Príncipe (Madrid 1616), Universitas, Badajoz 1991.

VIVES, J.L., *Diálogos*, Austral, Madrid 1959.

### 2. Estudios y monografías.

ESPERABE ARTEAGA, E., *Historia prágmatica e interna de la Universidad de Salamanca*, Universidad, Salamanca 1917.

SÁNCHEZ GRANJEL, L., *La Medicina Española Renacentista*, Universidad, Salamanca 1980.

SANTANDER, T., *Escolares médicos en Salamanca (siglo XVI)*, Universidad, Salamanca 1984.

SENDÍN CALABUIG, M., *El colegio Mayor del Arzobispo Fonseca de Salamanca*, Universidad, Salamanca 1977.

SPRENGEL, J., *Histoire de la médecine*, Salvat, Barcelona 1982<sup>4</sup>.

VARIOS AUTORES, *Catálogo de pasajeros a Indias: siglos XVI, XVII y XVIII*, Ministerio de Trabajo y Previsión, Archivo General de Indias, Madrid 1930.

## NOTAS

1. SORAPÁN DE RIEROS, I., *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*, facsímil de la Príncipe (Madrid 1616), Universitas, Facultad de Medicina de la Universidad de Extremadura, Badajoz 1991, XXXIX, pp. 380-396.
2. Sobre la ordenación de las corrientes del galenismo del siglo XVI, aplicada a la medicina española de la época, Cfr. J.M. LÓPEZ PIÑERO, "Tradición y renovación de los saberes médicos en la España del Siglo XVI", *Medicina Española*, Valencia 1978, LXXVII, pp. 355-366. P. LAÍN ENTRALGO, *Historia de la Medicina*, Salvat, Barcelona 1982<sup>4</sup>, pp. 248-253.
3. SPRENGEL, J., *Histoire de la médecine*, Jourdan, Paris 1815, III, 1, p. 416.
4. GALENO, C., *De sanitate tuenda*, traducido en *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, por Ch. DAREMBERG, París, J.B. Baillièere 1854, I.
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*.
7. La euxía galénica abarcaba el concepto que en nuestros días utilizamos para dar a entender nuestra óptima disposición corporal y mental, resumido en la famosa frase del "estar en plena forma".
8. SANCHEZ GRANJEL, L., *La Medicina Española Renacentista*, Universidad, Salamanca 1980, pp. 25, 116 y 237.
9. El dato de su lugar de nacimiento lo encontramos en el Proceso del Santo Oficio que sufrió el Dr. Cristóbal Méndez en noviembre de 1538, durante su estancia en México. El documento consta de diez folios, con el nombre de *Proceso contra el Doctor Méndez*, Noviembre 1538. Se encuentra en el Archivo General de la Nación, Grupo documental: Inquisición, vol. 40, Exp. 3, ff. 15-19 v.
10. Diego de Deza nació en Toro (Zamora) en 1443 y murió en Sevilla en 1523. Hijo de Antonio de Deza e Inés Tavera, de noble familia. Fue teólogo, arzobispo e inquisidor general. Perteneció a la Orden de Predicadores. En 1480 sustituye en la Cátedra de Prima de Teología al maestro Osma. Por expreso mandato de los Reyes Católicos, fue nombrado preceptor del príncipe Don Juan, al que, según nos relata el cronista Fernández de Oviedo, enseñó a leer, escribir y la gramática.
11. MÉNDEZ, C., *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*, fol. XIX a.
12. *Ibidem*, fol. XXXVI a.
13. *Ibidem*, fol. L b.
14. *Ibidem*, fol. XXXVI b.
15. *Ibidem*, fol. XLVII b.
16. SANTANDER, T., *Escolares médicos en Salamanca (siglo XVI)*, Universidad, Salamanca 1984.
17. ESPERABE ARTEAGA, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Universidad, Salamanca 1917, II, p. 426.
18. *Ibidem*, fol. XLIII. M. SENDIN CALABUIG, en su obra *El Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca de Salamanca*, Salamanca 1977, dice que se edifica en la tercera década del siglo XVI. El profesor Luis Sánchez Granjel nos cuenta que participó personalmente en la reconstrucción de este edificio, amenazado de ruina, cuando fue devuelto a la Universidad; instalando, en tan monumental edificio del conjunto universitario salmantino, el "Instituto de Historia de la

Medicina Española”. Cfr. L. SANCHEZ GRANJEL, “La obra de un Médico giennense: Cristóbal Méndez”, *Seminario Médico*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén 1990, 42, p. 15.

19. MÉNDEZ, C., *op. cit.* fol. XLVII a.

20. *Ibidem*, fol. VII b.

21. VARIOS AUTORES, *Catálogo de pasajeros a Indias: Siglos XVI, XVII y XVIII*, Ministerio de Trabajo y Previsión, Archivo General de Indias, Madrid 1930, I (1509-1533).

22. MÉNDEZ, C., *op. cit.* ff. XXXVII b y XXXVIII a. Todo este pasaje lo refiere también Gil González Dávila como ocurrido en 1530, y recogido en el Teatro Eclesiástico de las Iglesias de Indias, I, p. 24. En la carta que el Arzobispo Zumárraga y otros padres escribieron al Consejo de Indias el 27 de marzo de 1531, dicen: “Y no va esto fuera de lo que nuestra señora la Emperatriz ha mandado: que las mujeres de esta tierra hilen: ojalá así fuese”.

23. El pleito entre Hernán Cortés y Diego Velázquez, boticario, sobre la tasa de unas medicinas empleadas en la curación de doña Juana de Zúñiga, esposa de Cortes, se inició en mayo de 1534 y se conserva íntegro en el Archivo General de la Nación, Ramo Colonial, donde forma parte del llamado Archivo del Hospital de Jesús. Constituye el expediente número 109 del legajo 300.

24. Todas las referencias a resoluciones del Cabildo de la ciudad de México, aparecen recogidas en la obra de Ignacio Bejarano, en veintiséis volúmenes, titulada: *Actas de Cabildo de la Ciudad de México*, Municipio Libre, México 1889.

25. *Ibidem*. El Tribunal del Protomedicato fue creado por los Reyes Católicos en la pragmática de 1477 con el fin de regular la profesión médica y evitar el intrusismo en la misma; su labor se vio complementada con el nacimiento de las Cofradías, que representaron la resistencia de las ciudades no castellanas a la aceptación del poder centralizador del Protomedicato de Castilla.

26. *Ley de la Novísima Recopilación* (52), VIII, 10, Ley 1ª. Recoge esta Ley las pragmáticas de los Reyes Católicos, de Madrid (1477), Real de la Vega (1491) y Alcalá (1478).

27. Este documento se conserva en el Archivo de Notarías, libro del escribano Martín de Castro, que recoge las escrituras desde el 20 de junio de 1536 al 28 de marzo de 1538, donde ocupa el folio 308 r. y v.

28. *Ibidem*.

29. MÉNDEZ, C., *op. cit.*, fol. XLVII b.

30. Doña Juana de Zúñiga, segunda esposa de Hernán Cortés, era de noble familia, hija del conde de Aguilar y sobrina del duque de Béjar; contrajo matrimonio con el Descubridor extremeño en Enero de 1530, durante su estancia en España, y poco después se embarcó para América. Fruto de su matrimonio con Cortés, nacieron dos hijas, doña María y doña Juana.

31. MÉNDEZ, C., *op. cit.*, fol. XLVIII a. ANTONIO DE MENDOZA. Primer virrey de Nueva España (1535-1550) y segundo del Perú (1551-1552). Pertenecía a una noble familia, y entre sus hermanos figura Diego Hurtado de Mendoza, a quien se le atribuye la autoría de El lazarillo de Tormes. Nace en Granada, hacia 1493.

32. *Proceso del Santo Oficio contra el Doctor Méndez*, Archivo General de la Nación, México, noviembre, 1538, 40, 3, ff. 15-19 v.

33. BLAS DE BUSTAMANTE, denunciante de Cristóbal Méndez ante el Tribunal de la Inquisición, es ampliamente conocido en México durante esta época por ser un eminente gramático que obtuvo el grado de Doctor en Cánones. Fue catedrático de gramática de la recién creada Universidad de Nueva España.

34. De la declaración de Cristóbal Méndez ante el Tribunal del Santo Oficio, se pueden extraer conclusiones importantes acerca de su formación médico-humanística. Así, por ejemplo, al constatar a la primera pregunta que le formulan, inicia su declaración con estas palabras: “dixo: que

podra haber seis o siete años que este confesante leyó astrología en esta ciudad en la Iglesia mayor de ellas, e andando mirando y estudiando en unos libros de medicina halló un doctor, que se dice Arnaldo de Villanueva, el cual entre los médicos es doctor famoso y aprobado" (*Proceso*, nota 23, fol. VI). Este pasaje demuestra que sus conocimientos iban más allá de los puramente médicos, llevándole su inquietud científica a leer algunas obras de Arnau de Vilanova -por su contenido seguramente se trataría del *De sigillis* y *De astronomia*-; siendo la lectura de la primera de ellas la que le acarrearía a Cristóbal Méndez su proceso inquisitorial.

35. JUAN DE ZUMÁRRAGA, nació en Durango (Vizcaya) en 1468, en el seno de una familia acomodada. Estudió en el convento franciscano de Nuestra Señora de Aránzazu (Guipúzcoa) y en él vistió el hábito de San Francisco. Se le recuerda en su tierra como un luchador incansable contra una corriente de brujería que invadió el País Vasco a principios del siglo XVI.

36. MÉNDEZ, C., *op. cit.*, fol. XL a.

37. *Ibidem*, fol. LVII b.

38. *Ibidem*, fol. LVI b.

39. *Ibidem*, fol. LII b.

40. *Ibidem*, fol. I b.

41. *Ibidem*, fol. XVIII b.

42. El *Diccionario de Autoridades de la Real Academia*, hace la palabra *deporte* de género masculino y femenino y la define como "diversión, holgura, pasatiempo". Añade que "es compuesto de la preposición *de* y la voz *porte*: y como ésta significa el trabajo de portear o pasar las cosas de unos parajes a otros, puede que se dijese *deporte* para explicar que se disponía absolutamente todo lo que era cuidado y fatiga para divertirse mejor. Lat. *vacatio, otium, animi relaxatio*". La palabra *Deporte* en el siglo XVI la encontramos atestiguada en J. de Mariana, *Historia de España*, L. VIII, Cap. 9: "Gobernó este capitán las cosas de los moros ...por su rey, que vivía ocioso, sin cuidar más que de sus *deportes*". Y también en FONSECA, *Vida de Christo*, T. I, Lib. 2, Cap. 8: "No porque en el Paraíso tuviese necesidad de buscar aire, a donde sobra tanto *deporte* y recreación".

43. CAGIGAL, J.M., "Aporias iniciales para un concepto de deporte", *Citius, Altius, Fortius*, Madrid 1968, I, Fasc. 1, pp. 7-35.

44. *Ibidem*.

45. PFANDL, L., *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII*, *Introducción al estudio del Siglo de Oro*, Barcelona 1959, p. 261.

46. *Ibidem*.

47. VIVES, J.L., *Diálogos*, Austral, Madrid 1959, pp. 123-124.

48. MEXÍA, P., *Silva de varia lección*, Sevilla 1540, fol. 124

49. SABUCO DE NANTES, O., *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos*, Madrid 1587; *Coloquio del conocimiento de sí mismo*, edición de Florentino M. Torner, Madrid 1934, XIX, p. 112

50. *Constituciones Synodales antiguas y modernas del Obispado de Calahorra y La Calzada. Recogidas, reformadas y aumentadas novissimamente por el Ilustrísimo Señor D. Pedro de Lepe, obispo de este Obispado*, Madrid 1700.

51. MÉNDEZ, C., *Libro del exercicio corporal y de sus provechos*, Sevilla 1553, fol. XIX a.

52. SAAVEDRA FAJARDO, D., *Ideas de un príncipe político-cristiano representados en cien emblemas*, B.A.E., Madrid 1950, III, 25, p. 16.

53. *Ibidem*, LXXII, 25, p. 198.
54. Padre MARIANA, J. DE, *Del Rey y de la institución real*, B.A.E., Madrid 1950, XXXI,5, pp. 505-506.
55. FRAY ALONSO REMÓN, *Entretenimientos y juegos honestos y recreaciones cristianas, para que en todo género de estados, se recreen los sentidos sin que se estrañe el alma*, Madrid 1623, pp. 48-57.
56. Padre MARIANA, J. DE, *op. cit.*, XXXI, p. 506.
57. CERVANTES, M. DE, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edic. J. García Soriano y J. García Morales, Aguilar, Madrid 1989<sup>2</sup>, XXXIV, p. 153.
58. *Ibidem*, XVI, p. 462.
59. SÁNCHEZ GRANJEL, L., *La obra de un médico giennense: Cristóbal Méndez*, en *Seminario Médico*, p. 20.
60. LOBERA DE ÁVILA, L., *Banquete de nobles caballeros*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares 1542.
61. NÚÑEZ DE CORIA, F., *Regimiento de Sanidad*, Francisco del Canto, Medina del Campo 1569.
62. ALVAREZ DE MIRAVAL, B., *La conservación de la salud del cuerpo y del alma*, Andrés Renaut, Salamanca 1597.
63. SANCHEZ GRANJEL, L., *La obra de un médico giennense: Cristóbal Méndez*, en *op. cit.*, p. 21.
64. MÉNDEZ, C., *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos*, Grigorio de la Torre, Sevilla 1553, fol. IX a.
65. MÉNDEZ, C., *op. cit.*, fol. XXII a.
66. *Ibidem*, ff. XX a y XX b.
67. *Ibidem*, fol. XX a.
68. *Ibidem*, fol. IX a.
69. ÁLVAREZ DE MIRAVAL, B., *op.cit*, cap. III, fol. 9.
70. PLATÓN, *La República*, traducción, notas y estudio preliminar por F. GARCÍA PABÓN y M.F. FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid 1949, II, pp. 117-118 (=R.453 a-455 a). J. ORTEGA ESTEBAN, *Platón: Eros, Política y Educación*, Univesidad de Salamanca, Salamanca 1981, pp. 155-192.
71. MOROCHO GAYO, G., *Humanismo y educación de la mujer*, en *Estudios de tradición clásica y humanística, VII Jornadas de Filología Clásica de las Universidades de Castilla y León*, Universidad de León, 1993.
72. El tema de la ociosidad, tanto del hombre como de la mujer, es uno de los más recurrentes en el humanismo español, desde Luis Vives a Pedro de Valencia. Cfr. P. de VALENCIA, *Obras completas*, IV61, León 1994.
73. *Ibidem*, fol. XXXVII b.
74. *Ibidem*, fol. XXXVII b.
75. *Ibidem*, fol. XXXVIII a.
76. *Ibidem*, fol. XXXVIII a.
77. *Ibidem*, fol. XXXVIII b.



**SOBRE HUMANISMO Y FE EN EL SIGLO XVI:  
DE VERITATE FIDEI CHRISTIANAE, DE LUIS VIVES,  
Y SUS IMPRESIONES**

*VALENTIN MORENO GALLEGO,  
Universidad Complutense de Madrid.*

A la hora de diseccionar la excelente acogida que la ficción narrativa tardomedieval tuvo entre la gente, una de las claves explicativas que se han propuesto, por ejemplo por parte de Ángel Gómez Moreno en relación con el *Amadís*, es la de “los sentimientos nacionalistas”. Opina que la convicción de la veracidad de una primera redacción francesa ayudó en gran parte a su éxito galo y concluye que la proclividad nacionalista ha manifestado “una todopoderosa presión en la historia de la cultura europea”<sup>1</sup>.

En efecto, parece que hay circunstancias culturales en el Bajo Medievo, cuando se gestan las realidades altomodernas, donde la idea del *factor nación* se acomoda como uno de los asientos mentales más sugestivos para intentar elaborar alguna apreciación sobre el marco político o religioso de los primeros decenios del siglo XVI.

La intención de este texto es partir de este *locus classicus* en la historiografía de la primera modernidad para asociarlo con la efervescencia religiosa imperante. Es un acercamiento que quiere observar la actitud desde la espiritualidad que el humanismo presenta en función del vigor teológico, y la huella de éste en las formaciones estatales. Y buena muestra del maridaje entre teología y humanismo que se vive en esas décadas finales del XV y, con singular significación, en las primeras del XVI, es la creación apologética de Luis Vives. Tardía en su ciclo de pensamiento -y vital, pues es la última materia a la que dedicó su tiempo- sale su obra impresa en 1543, ya muertos tanto Vives como Erasmo, el gran impulsor del vínculo entre humanismo y teología, y en un momento histórico de interés desde el punto de vista apologético.

## **1. PROTONACIÓN Y RELIGIÓN EN EL QUINIENTOS**

En el primer tiempo altomoderno asistimos al llamado proceso de condensación estatal, es decir, es la época de las formaciones estatales que se van realizando a través de fuertes nacionalidades históricas<sup>2</sup>. En el panorama ideológico se tiende a la entidad uninacional basada en la agregación de esas nacionalidades, de corte reinal, regional e incluso local. Es un proceso en el que la *nación protomoderna* necesita reafirmarse frente a las otras entidades emergentes y para ello usa tanto de instrumentos materiales a su alcance (fiscalidad, ejércitos, burocracia) como de la religión, representada en las iglesias territoriales con querencia a la autocefalia, como explicó Maravall<sup>3</sup>. Es un

panorama vital donde el concepto de “estado” se vincula al monarca y se percibe de una forma totalmente distinta como se entiende tras la Revolución francesa, pues la persona se sentía de donde nacía.

Burckhardt creía que en épocas de elevada vida cultural, el estado y la religión cobraban protagonismo. Tenía su teoría de las tres grandes potencias de la Historia en la cual la cultura era la potencia móvil y el estado y la religión las potencias estables<sup>4</sup>. Más adelante, en el XVII, es el estado el que coacciona a la vida cultural<sup>5</sup>, nos dice, pero en el XVI inicial la cultura es protagonista mayor. Burckhardt, acérrimo crítico de los matrimonios entre iglesias y estados en sus célebres tertulias nocturnas, pensaba que, precisamente, el cristianismo era la religión menos adecuada para vincularse al estado pero que gracias a ello se salvó el protestantismo o se fortaleció la Contrarreforma<sup>6</sup>.

Así pues, para que a fines del Renacimiento la vida social se muestre “nuevamente teologizada, siendo la religión el factor político dominante”, como dice Hans Kohn en su *Historia del nacionalismo*<sup>7</sup> han tenido que desarrollarse durante los años anteriores algunas trayectorias de poder personal encarnadas políticamente en los príncipes y religiosamente en los reformadores o en los fundadores de nuevas ordenes católicas, como san Ignacio. El poder regio se personaliza por varios motivos: junto al auge del fenómeno religioso el ascenso social de los grupos de poder urbano es importante debido al mayor peso de las ciudades, contrarrestándose el poder nobiliario<sup>7bis</sup>. Sin embargo, los sectores sin poderío político reconocido como los campesinos, tienen un relieve social notable con movimientos de diverso fuste. Además hay una dinámica militar que mantener -y ello requiere una cabeza visible- y el papel político del Príncipe se ve reforzado por la creación renacentista en artes y letras, en una visión esquematizada.

Por tanto, la concentración del poder en los príncipes, en un preabsolutismo autoritario, aparece como la vía más fácil para controlar y llevar a cabo el desarrollo de estos nacionalismos estatalizantes que tienen en la fidelidad vertical al señor natural una clave antropológica, según Dilthey<sup>8</sup>.

En este marco se inserta la religiosidad, expansiva a lo largo del siglo XV en un ciclo que culmina con la Contrarreforma, tras los estallidos de las reformas católicas y protestantes<sup>9</sup>. En la novedad del Estado-nación, sin fundamento antes del siglo XVI<sup>10</sup>, el Renacimiento y la Reforma aceleran su gestación y la ruptura con “lo” anterior<sup>11</sup>. Se ha dicho que los dos motores de Lutero fueron su idea de la Biblia y de la nación alemana (CROSSMAN, p. 44). La raíz de este último aspecto está probablemente en la alta opinión que de lo alemán tenía el propio humanismo germano, con anterioridad a Lutero. Kohn nos informa que tras descubrirse la *Germania* de Tácito en el monasterio de Hersfeld (1455), por Poggio Bracciolini, y traducirse por Konrad Celtes (1459-1508), éste quiso escribir una *Eneida* alemana<sup>12</sup>. Por otro lado, el uso de la lengua vernácula en sermones y escritos teológicos supuso, evidentemente, una progresión de la idea nacional en Francia, y ello se debía a la Reforma. La potenciación que hizo Francisco I del francés en la redacción de leyes se encuadra en una mentalidad más estatal, no ajena a influencias procedentes del humanismo<sup>13</sup>.

Al fin y al cabo, en la representación histórica que hace el príncipe en su lucha por alcanzar la soberanía nacional, la religión, como dijimos antes, es efectivo instrumento político<sup>14</sup> que puede perpetuar en su dinastía, asociando a su familia el ideal de continuidad<sup>15</sup>, inherente, por otra parte, a toda religión. Campanella lleva a la máxima expresión estos presupuestos teóricos cuando escribe que “los príncipes y sus Estados son «brazos» del Mesías, están al servicio del mismo” o “el alma de la república es la reli-

gión, pues ella misma se encuentra en su totalidad en todas partes y en todo el cuerpo de la república” e incluso concluye que “si el mundo se rigiese por un príncipe sacerdote, se viviría la edad de oro”<sup>16</sup>. Cuestión evidente es que el ritmo histórico que imprime el Renacimiento altera los mecanismos tradicionales de relación príncipe-poder existentes en gran parte del Medievo<sup>17</sup> y ello favorece elucubraciones teóricas de diversa naturaleza<sup>18</sup>, como la vista.

En el momento de aproximarnos al humanismo quinientista hay que ser conscientes de que la ideología religiosa dota conceptualmente a los cada vez más fuertes “protoestados” pues ése es su marco sociopolítico en lo que respecta a las inquietudes teológicas de los humanistas. Otra cosa es que su actividad les involucre o no en la sólida elaboración de ese confesionalismo que se expresa bélicamente con las guerras de religión en Francia, el conflicto de los Países Bajos -que tuvo un elemento causal en la estúpida infiltración calvinista- o la ofensiva española contra Inglaterra, que contó con su publicística mesiánica<sup>19</sup>. No conviene olvidar que a pesar del laicismo formal en la práctica del poder estamos ante sociedades sacralizadas y la imagen de, por ejemplo, el demonio está tan aceptada en Hamburgo como en Cádiz. En Alemania, pronto la aristocracia estamental asume el liderazgo político-religioso como expresión clara de nacionalismo antirromano, como indica Egido.

Estas apreciaciones pueden parecer elementales pero no lo son tanto si observamos la inoperancia que ante esta magmática realidad practica el solio pontificio. Da la sensación, por lo menos hasta llegar al tercio del siglo, que desde Roma no se veía con claridad ni la vida eclesial ni la repercusión que había tenido la labor de la exégesis bíblica de los humanistas, bien representada por el Erasmo teólogo. Recordemos que cuando León X fue elegido, desfiló por Roma una gran cartela que equiparaba a Alejandro VI con Venus, a Julio II con Marte y al nuevo papa con Palas Atenea. Lo expresivo es que la mandó hacer el propio León X<sup>1965</sup>.

Aunque Lutero se atrajo al pueblo con sus traducciones bíblicas y el estilo nacionalista de su teología, de 1523 a 1526 va madurando en la práctica su idea de que quien de verdad debía difundir el luteranismo eran los poderes establecidos: entonces escribe sobre autoridad secular y ve que la Iglesia debe ser territorial bajo control de cada príncipe<sup>20</sup>. Con celeridad se hacen autocráticos los movimientos de reforma alejándose de las formas irenistas del humanismo político. Mientras los luteranos aceptan la pena de muerte para los anabaptistas desde 1530, la bibliocracia calvinista de Ginebra ordena quemar el *Amadís de Gaula*, tras aprobarse en el consistorio. Y es que, como señala Tenenti en *La formación del mundo moderno*, en la Europa del XVI todos se convertían rápido en heréticos a los ojos de quienes no formaban parte de la misma confesión. Por eso, sin hacerse políticas las literaturas “nacionales”, tienden a crear elementos de propaganda para vincular las formas de poder con la mentalidad popular<sup>21</sup>.

Al creer Lutero en el carácter divino de la autoridad constituida, la *obrigkeitstaat*, no debe tolerarse la oposición al poder legitimado de los príncipes protestantes. Calvino va más lejos al manifestar que las disidencias no son una cuestión que afecten al poder sino a la misma sociedad al ser la fe militancia social y por ello el rigor debe ser máximo, como demostró con Servet.

Por último, vemos que es en las monarquías escandinavas donde se aprecia con claridad el uso de la Reforma como extensión del poder real y elemento de modernización estatal, al tener mucho que ver con las estructuras sociales y la tensión política. Es un modelo más laico que el beligerante alemán y se impone desde la máxima magistratura

en Suecia (1523), Dinamarca (1536), Noruega (1539) e Islandia (1541), en proceso descrito por Egido.

Una vez que se ha visto cómo lo religioso se imbrica con particular énfasis en una de las formas más características de la Alta Modernidad como es la génesis del *Estadonación* y cómo los reformadores participan en la creación de ideologías estatales, debemos preguntarnos cuál fue la actitud humanista ante este fenómeno. Con limitación a Vives, hay que decir que, como en otras ocasiones, prima el ideal de sabiduría aplicado al “modelo del buen príncipe”, y así lo plasma en *De concordia et discordia in humano genere* (lib. IV, cap. X). Al ser ajeno a las formulaciones políticas radicales, que evidencia al rechazar la doctrina jurídico-política del Imperio<sup>22</sup>, elogia la templanza en el príncipe y no acepta la unión entre Iglesia y poder temporal como a las claras muestra en 1526, en *De conditione vitae christianorum sub Turca*:

“Entró el príncipe en la Iglesia no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la nobleza, los hombres, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia. Quiero con ello decir que el príncipe entró en la morada de Cristo acompañado del diablo...”<sup>23</sup>.

Afirma que “aquel día de Constantino resultó para la religión aciago y doloroso”. Viene a considerar que la unión príncipe-Iglesia es preludio de disensión, de guerra, y conocido es que en sus escritos políticos flota la preocupación por la paz entre los cristianos. Cuando comprende la gravedad del movimiento luterano escribe un memorial al papa Adriano VI, al que le unían muchas cosas, en octubre de 1522, desde Lovaina. Le pide la reforma de las costumbres mediante una magna reunión, un Concilio si hace falta, para restaurar la paz en la Cristiandad. Cree que “las controversias religiosas podían dejarse a las Escuelas de los teólogos”<sup>24</sup>.

A medida que pasan los años, las formas de disidencia se globalizan en el clima cada vez más religioso: si hay revueltas de base económica, se interpretan contra el poder civil, sacralizado, y la creación intelectual se autocensura estancándose la ciencia política. Al fin, toda disidencia religiosa será herejía<sup>25</sup>. Este confesionalismo, impuesto desde arriba, dio la excusa perfecta a las sociedades europeas para tomar actitudes sociales radicales, de intolerancia, que no pertenecen al mismo mundo mental de los humanistas que querían, simplemente, mejorar el conocimiento de la teología a través de mayor rigor crítico desde posturas filológicas, eruditas. Lo que no sospechaban es que sus incursiones en torno a la Biblia iban a generar un nuevo espacio posibilitador de fenómenos doctrinales del calado de los movimientos reformistas. A este asunto del acoplamiento entre humanismo renacentista y teología dedicamos el bloque siguiente, antes de tratar de Vives y su obra apolagética.

## B. HUMANISMO RENACENTISTA Y TEOLOGÍA: BREVE REFLEXIÓN.

El interés de los humanistas por el pensamiento religioso es temprano<sup>26</sup> y la historiografía así lo ha visto asociando, con lógica, Renacimiento a Patrística, a exégesis bíblica y, a la postre, a las reformas, incluso en el momento actual<sup>27</sup>. Si, en el siglo XVI, Pedro de Mercado afirma en sus *Dialogos*<sup>28</sup> que “la teología es la más noble de las ciencias”, lo mismo se decía en el otoño medieval, pues “el cristianismo era el aire mismo

que se respiraba en lo que denominamos Europa y fue entonces la Cristiandad. Era una atmósfera en la que el hombre vivía su vida toda...”<sup>29</sup> como escribió L. Febvre. El propio Febvre indica que la recuperación filológica del latín por parte de los grandes humanistas supuso desbrozar el terreno para construcciones nuevas que terminarían abriendo las puertas al filosofar moderno<sup>30</sup>.

En el siglo XV, la presión de las corrientes espirituales, el desprestigio de los pontífices tras el Cisma, el conocimiento mayor de los textos antiguos en sus versiones originales, hizo que la tendencia hacia un espiritualismo intelectual se acentuara. Es una espiritualidad más pensada y crítica por parte de los humanistas, que intervienen a través de ella, con la pulcritud filológica como instrumento, en la realidad geopolítica. Es el sonoro caso, por ejemplo, de Lorenzo Valla con su demostración de la falsedad de la Donación de Constantino al Papado. Sobre Valla y su marco político trata Francisco Rico en su reciente *El sueño del humanismo*, donde reflexiona con extensión sobre él<sup>31</sup>. Rico deja entrever las repercusiones cortesanas que la enmienda de la Tercera Década de Livio por parte del habilidoso Lorenzo tuvo en los círculos de los letrados de cámara del Rey Magnánimo pues “los *studia humanitatis* eran muchas cosas, pero también un arma y un distinguido entretenimiento de príncipes” (RICO, p. 58). Gómez Moreno ha definido el asunto de la *Donatio* y Valla como “uno de los capítulos más brillantes en la historia de la Filología, una disciplina a la que los humanistas infundieron un extraordinario vigor...” y no le falta razón<sup>32</sup>. La refutación valliana *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440) se nos ha presentado como la gran pieza que une la erudición humanista con la tozudez histórica, lo que ha dado legitimidad práctica al laboreo intelectual de estos nombres.

Pero no menos importante es la huella teológica de Valla, que Rico destaca en el caso de Erasmo: la atracción por la imagen paulina del “hombre interior” que muestra en *De professione religiosorum* (X, 19) o su recelo por la autenticidad espiritual de los hábitos conventuales, están en el holandés<sup>33</sup>. No se puede dejar de recordar que en 1504-1505 descubre y publica las *adnotationes* de Valla para la corrección del Nuevo Testamento de la Vulgata, según los textos griegos. Su reflejo en las brillantes palabras del *Novum Instrumentum* erasmiano (1516) muestra que la crítica de Valla tuvo grave repercusión en la elaboración de la teología del de Rotterdam<sup>34</sup>, como se ha dicho tanto, aunque antes de toparse Erasmo con las *adnotationes*, tenía envergadura su planteamiento. Sólo las *Elegantiae* le habrían servido junto al acercamiento que desde 1500 hacía a las letras griegas. A comienzos del siglo, gastaba mucho en adquirir grandes obras en griego, en París<sup>35</sup>, y a fuerza de su dedicación y un profesor que tuvo, avanzó en la lengua helena<sup>36</sup>. Era consciente de su valor para el perfeccionamiento en la llamada ciencia de Dios.

Aunque tal vez se ha repetido en demasía la huella de Valla en Erasmo, por su alcance posterior en lo teológico, no conviene olvidar su impronta en España o en el propio Vives, aunque aquí sea el más retórico. Gómez así lo recalca rememorando el *Nebrija frente a los bárbaros*<sup>37</sup>. Y los manuscritos que por España corrieron de los textos de Valla no fueron escasos, incluso trasladados al castellano, como la copia de las *Elegantiae* de la Biblioteca Universitaria de Salamanca<sup>38</sup>. En el caso de Vives, se ha especulado con la probable idea de que parte de su teoría del lenguaje la tomara de Valla<sup>39</sup>.

Muy pronto mezcla Erasmo el optimismo teológico creado por las aportaciones humanistas con ese fuerte sustrato de epicureísmo que le caracteriza, en *De contemptu mundi*. Defiende los placeres del alma<sup>40</sup> basándose no sólo en san Bernardo sino en el

propio evangelio. Pero el fundamento de su pensamiento religioso es la *Philosophia Christi*. No es oportuno aquí tratar de ella cuando hay tantas competentes aproximaciones. Solamente indicar que si como filólogo escriturístico se revela muy eficaz, como teólogo propiamente dicho pierde gran parte de su efectividad. Se ha dicho que “en esa filosofía no hay teología, entendida como ciencia o inteligencia de la fe, sino sólo admiración y entusiasmo por Cristo, como prototipo y ejemplar de toda perfección humana”<sup>41</sup>. Además, su énfasis en el Cuerpo Místico no es excesivamente original, como demostró Maravall<sup>42</sup>. La profunda antropologización que hace del hombre como “ser divino”, en clara línea naturalista y platonista, no pasó desapercibida a los avisados teólogos españoles, por ejemplo<sup>43</sup>. En el fondo, estaba en juego “la filosofía de la libertad” del hombre<sup>44</sup> que el holandés entendía con una base ficiniana.

De seguro que Erasmo hubo de tener trato intelectual con la *Teología platónica concerniente a la inmortalidad del alma*, de Ficino (1469-74). Bullock dice que es “expresión artística del neoplatonismo, síntesis de cristianismo y humanismo”<sup>45</sup>. Es conocido que el florentino insiste en armonizar la filosofía platónica y la teología cristiana, cree que filosofía y teología son hermanas y son la misma verdad. Erasmo comparte la elevación de la filosofía hasta el nivel de la teología aunque no acepta igual la tradición filosófica hebrea<sup>46</sup>.

Por tanto, vemos que el humanismo teológico de los primeros decenios del XVI está plásticamente representado en Erasmo, que éste recibe evidentes influjos de humanistas anteriores en la elaboración de su pensamiento religioso<sup>47</sup>, concretamente de Valla y posiblemente de Ficino, y que su actuación en este sentido le pone en contacto con las corrientes espirituales, muy proclives a teologizarse. No en vano, Rico afirma que “el itinerario de Erasmo culmina precisamente en la teología”<sup>48</sup>. Llegados a este punto cabe preguntarse por la seria cuestión de la influencia erasmiana en la formación de la teología protestante, concretamente la luterana. Tampoco es éste el momento de adentrarnos con detalle en este campo pero debemos decir con Kristeller que no sólo son humanistas cristianos Erasmo, Vives o Moro sino Calvino “ese elegante escritor latino y comentador de Séneca” o Melancthon “defensor de la retórica”, y “causa de la tradición humanística existente en las escuelas protestantes alemanas”<sup>49</sup>. En la significación cultural de la Reforma, es normal que la huella erasmiana ejerza su peso<sup>50</sup>.

Sin embargo, la relación intelectual de Lutero con el holandés se ve protagonizada por la polémica del libre albedrío y la gracia divina, plasmada en *De libero arbitrio*<sup>50bis</sup> (Erasmo, 1524) y *De servo arbitrio* (Lutero, 1525). Desde ese bienio la consideración de Lutero por Erasmo empeora y, a pesar de lo atractivo de sus planteamientos, que le hacen simpático a los antitrinitarios socinianistas, recela de su tibieza, llamándole “*verba sine rebus*” en sus famosas *Tischreden*. En el fondo, despreciaba su talante epicureísta. También disentería a la hora de adentrarse en asuntos de teoría política<sup>51</sup>. Sin embargo, la presencia positiva en el joven Lutero parece indudable en el sentido del influjo teológico y en la idea de educación<sup>52</sup>, y hasta mediados de siglo no se evidencia la ruptura total entre los presupuestos erasmianos y las tácticas ideológicas del protestantismo<sup>53</sup>. A pesar de ello, Erasmo será muy citado en los apuntes teológicos de los estudiantes no católicos<sup>54</sup> y, como subraya Burke “la asociación entre humanismo y teología llegó a su cenit en las dos primeras décadas del siglo XVI, antes de la excomunión de Lutero y de su conflicto con Erasmo, aunque no desapareció tras esos hechos”<sup>55</sup>. Ello se debía al peso de los tres grandes aspectos de la teología erasmiana: asunción de los métodos filológicos humanistas para conocer científicamente la Biblia y la Patrística, las consecuencias prácticas de este procedimiento y el programa de una

reforma real, no sólo intelectual, que soñaba llevada a la religión y a la misma sociedad<sup>56</sup>.

Este llamado “humanismo de la Biblia” tuvo eco en los teólogos más progresistas y su primera edición del Nuevo Testamento fue utilizada por Lutero (AUGUSTIJN: p. 214). También está claro Erasmo en los *Loci communes* de Melancthon. Al principio, Erasmo y Reforma parecían difícil de separar pero las diferencias serias vinieron al verse la esencia de la religión y sus notas distintivas, lo que nota Augustijn<sup>57</sup>. El desarrollo del discurso luterano no casaba con las sensibilidades más erasmianas<sup>58</sup>. Existe, no obstante, amplia bibliografía que estudia al primer Lutero reformador y sus puntos de contacto erasmianos (AUGUSTIJN: pp. 238-239), en particular hacia 1519.

Aunque hay quien califica este humanismo renacentista como adjetivo frente al humanismo sustantivo que el P. Las Casas o el P. Montesino encaman, es decir, el de la preocupación por el hombre y no por sus *humanidades*<sup>59</sup>, se debe aceptar la sustantividad que, aparte que tiene como gran movimiento en sí mismo, ejerce al imbricarse en el debate sobre la libertad humana, sobre el libre albedrío, y, en fin, en el dinámico panorama que la filosofía y la teología altomodernas despliegan en la consideración tanto humana como divina del hombre. Está claro que la tarea de los humanistas no se puede separar alegremente de la génesis doctrinal de las corrientes espirituales del XVI, que a su vez alimentan el cuerpo político de las *naciones-estado* en formación. Y produce textos, como el que vamos a ver de Vives, que son interesantes tanto para el campo católico como para el protestante.

### 3. EN TORNO A *De veritate fidei christianae*:

Al acercarnos a las obras teológicas de la primera mitad de siglo hay que tener presente que, en este periodo de la centuria, se vive el auge del controversismo, en especial desde los primeros años de la Reforma luterana hasta el fin de la primera fase de Trento<sup>60</sup>. Además de la oratoria sagrada<sup>61</sup>, el impreso elaborado con ciencia teológica es arma cualificada con particularidad para la confrontación no sólo religiosa sino ideológica. Algo sobre ésto ya se trata en la extensa y pionera obra de K. Werner que, por cierto, no se detiene en Vives<sup>62</sup>.

En los últimos años se han elaborado textos de calado en relación a la espiritualidad y teología de Vives, como los de Belarte o Mestre<sup>63</sup>. Belarte, más centrado en lo teológico, traza con gran riqueza la trayectoria de Vives en este sentido, larga, y no sólo protagonizada por la nota apologética que representa *De veritate*. La teología de Vives excede con mucho lo apologético como demuestra Belarte, con implicaciones pedagógicas o de lenguaje, y con genuinas pretensiones de reformación en las disciplinas. El marco general de la espiritualidad de Vives ha sido dibujado en dos notables escritos por don Antonio Mestre<sup>64</sup>. Mestre deja claro que en el paisaje espiritual por donde campa la teología vivesiana priman las relaciones entre la naturaleza y la gracia divina, con el hombre en medio, y su necesidad de religión trascendente para conocer a Dios. Esta religión tiene su fundamento en Cristo, cuyo Cuerpo Místico es la Iglesia en la que se entra en contacto con Él a través de la oración y los sacramentos, entre los cuales destaca el matrimonio.

Ya en los tres libros de *De prima philosophia* -que junto con otros cinco forma *De artibus*, la tercera parte de *De disciplinis*<sup>65</sup>- pretende la comprensión de la realidad

divina a través del conocimiento de las verdades naturales pero como es consciente de la casi imposibilidad de ello, dice que debemos creer en la revelación cristiana. Quiere una fe racionalista<sup>66</sup>, no dogmática, basada en el optimismo de que Dios ha revelado la verdad sobre sí mismo y de que su conocimiento metafísico es posible<sup>67</sup>. Desarrolla, por tanto, en este texto un discurso teológico donde hay salpicadas expresiones jugosas de corte ascético y místico: “aun cuando de grandes tinieblas esté nuestra mente anochecida”, repite<sup>68</sup>. El conocimiento de Dios pasa por la sabiduría de las cosas, lo que permite comprender la naturaleza del hombre y su alma. Esto lo explica en *De anima et vita*<sup>69</sup>.

Antes de *De prima philosophia* (1531) ofrece reflexiones sobre Dios y el hombre en otros textos como la *Introductio ad sapientiam* (Lovaina, P. Martens, 1524; CEP, p. 160) pero es una visión más antropológica<sup>70</sup>. Poco a poco va teologizando su discurso religioso hasta desembocar en su apologética final, entendida como disciplina teológica renovada (BELARTE: p. 321).

Por carta al III Duque de Gandía, Don Juan de Borja, del 6 de septiembre de 1535<sup>71</sup> sabemos que ya entonces afirma Juan Luis: “Mucha diligentia pongo en una obra que tengo entre manos de veritate fidei, pero, es tan faecunda que la materia me cresce entre las manos y quando pienso ver puerto me engolfo”. Cuando muere en 1540 está sin concluir y su mujer, Margarita, confía el texto a Francisco Craneveld, que “respetó con escrúpulo sumo el texto imperfecto y venerable” dice Riber<sup>72</sup>. Craneveld era jurisculto de fama en Brujas y muy amigo de Vives, como revelan sus cartas contenidas en el *Epistolario* que preparó Jiménez Delgado y las encontradas en 1989<sup>73</sup>. Se ocupó de dar pulimento al estilo expositivo, pues desde el libro II, la obra no fue retocada por Vives como él mismo dice<sup>74</sup>. Dedicó el escrito póstumo a Paulo III, y habla elogiosamente de su querido amigo. Craneveld le sobrevivió no pocos años. Antes de los cinco libros va la prefación de Vives. Allí manifiesta el valenciano que quien tiene que conducir al hombre en la fe es Cristo<sup>75</sup>.

El libro primero trata de los fundamentos de toda religión en diecisiete capítulos; el segundo se centra en Jesucristo a lo largo de veinticuatro; el tercero son los doce contra el judaísmo; el cuarto, contra el Islam, cuenta con diecinueve y el último es un canto a las excelencias del cristianismo, con sus diez capítulos. Hay capítulos claves como el último, a modo de recapitulación, sobre el fundamento de la fe cristiana, o el octavo del Libro I, donde define cómo es Dios y prefiere su definición a través de lo que no es. En el prefacio explica los fines de su obra: desterrar la desconfianza humana hacia el conocimiento de lo divino, exponer la verdad de la fe a través de la oración, la tercera es demostrar la ejercitación de un nuevo modo de hacer teología mediante, precisamente, el libro que se tiene entre las manos. Sobre estas cuestiones diserta minuciosamente Belarte y es difícil añadir algo que no sea repetitivo o superfluo con respecto a sus consideraciones (BELARTE: pp. 388 ss).

Resumiendo la temática de *De veritate* hay que decir que se subordina la teología a la piedad, que el teólogo de Vives se basa en el hombre y en Dios como hombre, que la adquisición de la verdad es posible mediante el sistema filosófico. *De veritate* no es sólo un tratado apologético sino un friso donde se muestra un talante filosófico que se quiere contagiar a los no cristianos, desde el razonamiento teológico. Es la terminación de un proceso elaborado en textos anteriores.

Los libros III y IV, donde un cristiano disputa con un judío y un musulmán, respectivamente, han llamado la atención, particularmente el primero dada la condición fami-



liar del valenciano, la cual es un lugar-imán en la historiografía vivista<sup>76</sup>. En ellos usa el diálogo, la forma dialogada, para dar mayor vivacidad argumental<sup>77</sup>.

En concreto, el libro III ha suscitado varias aproximaciones coincidentes en subrayar dos puntos: la solidez de su convicción antijudaica y el cuidadoso no reflejo de sus antecedentes sanguíneos<sup>78</sup>.

La controversia antijudaica es bien antigua y cobra fuerza en el Renacimiento. No hay que olvidar la hostilidad medieval, social<sup>79</sup>, reflejada en las persecuciones. En el plano intelectual, ya Séneca criticó muy ácidamente las prácticas judías en su perdido *De superstitione*<sup>80</sup>, tal y como recogió san Agustín (*De Civitate Dei*, VI, II). Notables textos medievales, antijudíos, son los de Castellone y san Martín de León<sup>81</sup>, influido este último por san Isidoro. Del hispalense contamos con una copia de su *De fide catholica contra Iudaeos libri II* en la Universidad de Salamanca (BUS)<sup>82</sup> y allí están también los *Dialogos contra Iudaeos* de Pedro Alfonso, el *Tractatus* de Pedro de Luna (Benedicto XIII), el *Tratado* de fray Juan de Santa María, y el texto de Diego Ramírez de Villaescusa, *De christiana religione*<sup>83</sup>.

Jesús Gómez ha intentado así enmarcar el célebre libro III en esta tradición medieval, aduciendo otros autores, en particular conversos<sup>84</sup>, lo cual suele ser una característica de estas piezas, que se cumple también en la ocasión presente. Sin embargo, la controversia antijudía medieval no proviene sólo del campo cristiano sino del musulmán también, como es lógico<sup>85</sup>. Lejos de disminuir la presencia de estos tratados con la expulsión -el *Lucero de la vida cristiana*, de Pedro Ximénez de Préxano<sup>86</sup>, es precisamente de 1493- proliferan las copias manuscritas y las disertaciones antijudaicas insertas en todo tipo de discursos<sup>87</sup>. Incluso, aparecen nuevas elaboraciones en el XVII, lo cual no es raro dada la fluctuante actitud de la Corona<sup>88</sup>. Ello no es sino espejo de la España de los estatutos de limpieza de sangre<sup>89</sup>. No obstante, Erasmo y Lutero participaban del rechazo semítico de forma radical. Concretamente, una de las causas por las que no tenía Erasmo en mucha estima al español era por el peso de la sangre judía<sup>90</sup> dice. Parece que en ambos no caló el interés de Pico della Mirandola por el pensamiento hebreo y la cábala judía<sup>91</sup>.

Volviendo a Vives, hay que recalcar algunas realidades: su cristianismo sincero y lo belicoso de sus planteamientos antijudíos, propio del converso, que expresa con palabras muy duras<sup>92</sup>, o la constancia del amor a sus padres pese a ser judaizantes, como demuestra en *De institutione foeminae christianae* (CEP, pp. 154-155, Amberes, M. Hillenio, 1524), cuando los elogia al tratar de la concordia entre los casados. El elogio, que tiene su interés, está presente en algunas impresiones y en otras no, como en el caso español<sup>93</sup>. También su rotundo silencio ante las persecuciones inquisitoriales en general y la de su familia en particular es una nota característica. Además, en 1529 dedica *De pacificatione* al Inquisidor General, a los pocos años de ser su padre ejecutado. Daría la sensación de que no quiere saber nada de su familia si no fuera por las cartas a Honorato Juan, discípulo y amigo, donde le pide que se ocupe de sus hermanas. Asimismo, es significativo que su mujer, Margarita Valldaura, fuera de familia conversa también<sup>94</sup>.

Tras centrarnos en uno de los aspectos más interesantes de su apologética vemos ahora unas cuestiones menos tratadas en relación con *De veritate*, su huella intelectual y tipográfica, ésta casi virgen.

Cuando Graf abordó *De veritate* con gran erudición, repasó títulos de la apologética antijudaica medieval y aunque concluye que efectivamente no es novedosa ni original

“ella se distingue notablemente de sus obras congéneres por una sabia delimitación de los puntos de vista fundamentales y decisivos, por una ceñida consideración de las cuestiones litigiosas y por una hábil y bella forma de exposición literaria”<sup>95</sup>. Estos tres rasgos hacen del texto una creación atractiva, dejando aparte el mismo contenido, que es lo que la hace “la más importante obra apologética del período del Renacimiento” influyendo “esencialmente en la Apologética del siglo siguiente”<sup>96</sup>.

Graf estudia la impronta de Vives en *De veritate religiones christianae* (Antuerpiae, 1581), de Felipe Duplessis-Mornay, y en el mismo título de Hugo Grocio (1627 y 1640).

También en Melchor Cano<sup>97</sup>, al que Sainz Rodríguez llamó “el Vives de la Teología”<sup>98</sup>. Es inapelable la comparación que hace de *De disciplinis* en los *Opera* de Vives (Basilea, 1555) y de la edición de los *Loci Theologici* de Colonia, 1585 para apreciar la repercusión del humanista. De todas formas, la recepción que hace del valenciano da para consideraciones que no ha lugar aquí<sup>99</sup>, al mezclarse admiración encubierta con pública crítica. Solamente indicar que desde los tiempos de Mayans se ha subrayado la deuda de Cano con Vives<sup>100</sup>. Si entre Vitoria y Vives hubo coincidencias ante determinadas cuestiones<sup>101</sup>, con Cano sí que se puede hablar de influjo<sup>102</sup>. De hecho, Mayáns aconseja *De veritate* para el estudio de la teología.

Lo que queremos destacar es que Vives influye tanto en la religiosidad protestante como en la teología católica. Incluso, tal vez más en el campo protestante. Duplessis-Mornay era un protestante francés que para componer su apología *De veritate* utiliza el famoso libro III contra los judíos<sup>103</sup> pero es que toda la obra toma como modelo el texto del humanista, como bien demostró Graf. Efectivamente, los impresores de todas las ediciones separadas, se ha escrito<sup>104</sup>, eran reformados. González nos cuenta que sólo ha constatado la presencia documental de un ejemplar en la España del XVI y es el del doctor Constantino, confiscado por la Inquisición, e indica que en Ginebra se encuadernó un ejemplar junto con la *Institutio Christianae Religionis*, de Calvino. Por otra parte, el P. Alaejos, a inicios del XVII y desde el Monasterio de san Lorenzo de El Escorial, incluye en su *Index variarum* muchos lugares de *De veritate*<sup>105</sup>.

El entorno de Oporinus, el primer y segundo impresor del texto, estaba cargado de reformismo, pues Basilea era una ciudad espiritualmente inquieta, lo que se trasladaba a las prensas<sup>106</sup>. En concreto, Oporinus era muy renombrado cuando stampa la obra. Helenista y médico, tras ser criado de Paracelso y corrector de Froben, forma sociedad con su rico cuñado Roberto Winter, que tanto stampa a Vives. También con el impresor B. Lasius y el helenista T. Platter, pero en 1543 ya está disuelta. Oporinus sigue con la imprenta hasta 1567<sup>107</sup>. Su fama era grande hasta el punto de escogerle Vesalio para imprimir su *Fabrica*, pese a la solvencia de los tórculos venecianos. Tuvo Oporinus claro trato con protestantes españoles, como Francisco de Enzinas —con quien se escribe, ver tomo XX de los *Reformistas* de Usoz— publicándole dos libros. En 1546 se ven mucho en Basilea.

Oporinus fue anfitrión de Servet, Sozzini, Ochino, Castellio y otras cabezas radicales del reformismo protestante. Incluso a Joris, uno de los tres fundadores de la misteriosa Familia del Amor<sup>108</sup>, le brinda su domicilio. Es un tópico asociar el ascenso de la tipografía a la Reforma y viceversa, pero no debe pasarse por alto la inclinación que desde muy temprano hay por entintar libros de carácter religioso, al estar en sociedades muy sacralizadas. Garrison reproduce la tabla que dieron Febvre y Martin con respecto al París de entre 1501 y 1549 y habla por sí misma<sup>109</sup>: no obstante, hay fluctuaciones notables, con gran peso del libro humanístico y clásico.

Pronto, dado el prestigio que Oporinus tenía como impresor y la estima que tenía Vives por las prensas basileenses, Craneveld entra en contacto con Oporinus tras “limarse” la última creación del humanista. En enero de 1543 sale a la calle (CEP, pp. 204-206) y tuvo que ser un éxito pues en junio del año siguiente la vuelve a imprimir. En la epístola nuncupatoria Oporinus llama doctísimos a Erasmo y Vives, recalca la honestidad de la viuda, Margarita, y la amistad de Craneveld, al que elogia. Acompaña un extenso *Index rerum et verborum*.

En el catálogo de ediciones príncipes sólo se da en España el ejemplar del Palacio Real (IX-6181), donde, por cierto, se conservan otras piezas destacadísimas. Pero he situado en España más ejemplares y algunos más fuera, no citados<sup>110</sup>. Es evidente que la príncipe corrió por España y figuró luego en principales librerías. Gondomar, en su singular biblioteca, lo lució<sup>111</sup>. De la tirada de 1544 hay conservados unos quince ejemplares, que hayamos localizado<sup>112</sup>. De esta impresión se mandó en diciembre de 1566 un cuerpo al monasterio de san Lorenzo, junto a otros libros de teología, como refleja el P. Antolín<sup>113</sup>. El libro allí sigue (58-IV-25). Arias Montano también tuvo esta edición, a lo que parece<sup>114</sup>.

Pero la que más difusión tuvo en el XVI es la de Lion de 1551, que estampó Frellonius. Sobre el mundo de la imprenta lionesa en esa época la bibliografía especializada no es escasa y nos ilustra de su excepcional vigor<sup>115</sup>. Lyon, centro tipográfico difusor del protestantismo<sup>116</sup>, estará a la cabeza, junto a Basilea en cuanto a impresiones de Vives, durante la centuria. Se ha tenido que utilizar con frecuencia pues aparece abundantemente en muchos inventarios pero actualmente no son muchos los ejemplares conservados<sup>117</sup>, unos once. Tiene más caja de impresión que la segunda, realizada en octavo pero no alcanza la magnificencia de la príncipe, en folio. No obstante, es bella tipográficamente, por su corrección. Enzinas también tuvo trato tipográfico con Frellonius, como señala Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos* (ENAC, vol. III, pp. 300-301).

Antonio Agustín la poseyó (*Bibliotheca manuscrípta latina*. Tarragona, Felipe Mey, 1587, n° 613) y en el primer índice que se hizo, en el siglo XVIII, de la Real Biblioteca de Madrid ya figura<sup>118</sup>. También en el catálogo del monasterio de Guadalupe, según copia de 1763, en el apartado de teología dogmática<sup>119</sup>. Asimismo, está presente en las correcciones y anotaciones de Juan Antonio Pellicer y Tomás Antonio Sánchez a la *Bibliotheca* de N. Antonio, en la librería del Colegio de san Martín (Mallorca) de los jesuitas, en 1768, o el año anterior en el de Medina del Campo y por esos años, en 1758, lo tiene el mercader de libros de Madrid Sebastián Tomás Araujo. Por último, también figuró en la gran biblioteca del arzobispo primado de Narbona, Beauveau, en 1739<sup>120</sup>.

Los años cincuenta son el periodo máximo en cuanto a impresiones del valenciano, que se estampa mucho más muerto que vivo. Hasta el punto de que Frellonius saca a la luz ese año *De disciplinis* (localizados una veintena de ejemplares) y *Opuscula aliquot* (edición conjunta de *Introductio ad sapientiam*, *Satellitium* y *De ratione*, sólo cuatro ejemplares). Ese mismo año imprime estos *Opuscula* Guillermo de Millis en Medina del Campo. No estamos seguros de que ese 1551 también Frellonius entintara los *Colloquia*, en cualquier caso, la demanda de textos vivesianos era muy grande. En 1555 aparece, por fin, los *Opera* (CEP, pp. 208-211), por Episcopus, que era yerno de Froben el Viejo, otro gran impresor de Vives y de Erasmo.

Se ha especulado sobre una de *De veritate* de Basilea 1555 desde la época de Mayans. Así lo recoge Bonilla copiando a Naméche<sup>121</sup> pero la impresión de ese año es la de los *Opera*, no suelta sino compilada con los trabajos de Vives.

Y la siguiente y última del siglo es la de Horst, en Colonia, en 1568. También en latín<sup>122</sup>, se presenta en octavo. La marca tipográfica de Horst es bella: un rey con seis brazos y cuatro piernas con la leyenda *Concordia insuperabilis*. Recuento media docena de ejemplares localizados<sup>123</sup>. El de la Nacional de Madrid es excepcional por su encuadernación, muy bella, ingresando en 1989. Se trata de una encuadernación de época en pergamino duro trabajado sobre madera con alegorías de personajes bíblicos en ambos planos y también de animales bíblicos como el gallo o el becerro. Con nervios y finas abrazaderas.

Esta impresión figura en el inventario que de los libros de la librería principal del monasterio de san Lorenzo se hizo en 1619, pero hoy no está<sup>124</sup>. No sabemos si Petrus Horst era protestante o católico pero no extrañaría que fuera protestante.

Antes de la de Colonia fue impreso separadamente el libro IV, contra mahometanos. Se agrupan varios textos antialcoránicos como los de Bartolomé Piceno o Juan de Cantacruzen, además del de Vives. Sigue la *Historiae de sarracenororum* de Francisco Niguen y otro texto del humanista, ya citado, *De conditione vitae christianorum sub Turca*, más el de Sadoleto. Es un libro de gran calidad tipográfica y bastante raro<sup>125</sup>. Con tipos griegos y buen papel, parece impreso en Basilea por Episcopius, hacia 1550 o algún año anterior. El ejemplar escurialense informa de que está prohibido pero se puede tener con licencia de los inquisidores. Es un antialcorán pero forma un conjunto curioso donde en ocasiones se describe la vida de los turcos y no siempre es apologético del Cristiano. Iriarte lo conoció y lo refleja en sus catálogos manuscritos<sup>126</sup>.

En el XVII se volvió a imprimir *De veritate* y es memorable la de Leiden, por Maire, en 1639. Este impresor estampó en 1636 *De disciplinis*, el mismo año que lo hicieron los Elzeviro. Maire solía publicar textos de pensamiento, como los de Grocio. Es una edición muy manejable y correcta<sup>127</sup>. Lleva la epístola nuncupatoria de Oporinus, de julio de 1544 y al final un útil *Rerum verborum memorabilium index*.

No son escasos los inventarios de bibliotecas donde hemos encontrado el título de Vives sin especificar impresión<sup>128</sup>. Al ver la historia tipográfica del escrito observamos la importancia del ámbito protestante en la gestación de sus ediciones y su huella textual. Si hubo tipógrafos al servicio de la Contrarreforma<sup>129</sup> es evidente que hubo impresores protestantes que se sirvieron de autores católicos con creaciones intelectuales ambivalentes -recuérdese el carácter cristológico de la teología vivesiana- y ahí es donde radica una de las mejores valencias de la espiritualidad de Vives.

Si nos preguntamos qué supone *De veritate* en el humanismo teológico hay que hacer hincapié en su condición de síntesis, de condensación muy elaborada, que le permite ser atractiva desde, en general, la espiritualidad quinientista. Sin ser altisonantes, hay que decir que es el fin del camino que recorre la antropología religiosa del valenciano, desde posturas netamente humanistas. Y es una muestra soberbia de la contribución que desde el humanismo se hace al debate religioso, tan tenso, que se vive en el XVI. Otro factor de atracción es la base filosófica de armonismo que tiene su apologética<sup>130</sup>. Por último, la “ingentísima erudición” de que se hace gala, como indica Batllori<sup>131</sup> ayuda a Vives a construir su teología simbiótica de humanismo renacentista y medievalismo, de aspectos modernos y antiguos y la sensación que transmiten las palabras de la obra es de atemporalidad y vitalismo cosmopolita, otros elementos de atrac-

ción no desdeñables. Tal vez sean éstas algunas de las claves del éxito de su recepción aunque desde hoy, por el nivel científico que ha alcanzado la teología actual, sus conocimientos resultan superficiales -según Batllori- pero ello tampoco le quita un cierto brillo.

La conclusión final es la evidencia del peso de la fe estatal en la geoligística de la religión que practican los poderes territoriales del XVI. La teología se usa como coartada ideológica en los procesos de nacionalismo en formación. El confesionalismo se nos aparece como una fase de revolución religiosa inherente al desarrollo estatal, antes de la fase de revolución política. La ortodoxia se constituye oficialmente pero necesita de una heterodoxia basada, en realidad, en el binomio exigencia/disidencia. En este marco de mentalidad no puede asombrar que, al final, creaciones singulares del humanismo teológico, como la vista de Vives, tuvieran que ver con el confesionalismo.

## NOTAS

1. Angel GÓMEZ MORENO: *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid [M. suc.]: Gredos, 1994, p. 11.
2. R.H.S. CROSSMAN: *Biografía del Estado Moderno*. México, FCE, 1965. 2ª en español de la 4ª en inglés, p. 20. Leonard TIVEY (Coord.): *El Estado Nación*. Barcelona [B. suc.]: Península, 1987. Destaca el texto de Cornelia NAVARI: "Los Orígenes del Estado Nación", pp. 25-54, [p. 25 y 52].
3. J. Antonio MARAVALL: *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. M.: Rev. de Occ., 1972, vol. I, pp. 232-235. Interesa también "La religión como instrumento político y el principio de la unidad religiosa interna", pp. 236-240. Habla directamente de *Estado Moderno* aunque en otras obras expresa la carga medieval del Renacimiento, como en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (M., IEP, 1960) pp. 18 y 20 remitiendo a FERGUSSON: *La Renaissance dans la pensée historique* (París, 1950) y a ANGELERI: *Il problema religioso del Rinascimento*. Firenze, 1952. Todavía es complicado el debate en torno a los rasgos de plena modernidad y pleno medievalismo en la configuración estatal por lo que, tal vez, sea más prudente el concepto de *Estado protomoderno*. Hay factores de análisis que incitan a reservar la consideración estatal de clara modernidad histórica a la sustitución de las guerras religiosas, con las implicaciones territoriales propias del siglo que vemos, por las guerras político-territoriales, por parte de los Estados. Alguna luz en Joseph R. STRAYER: *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton, 1970.
4. Jacob BURCKHARDT: *Reflexiones sobre la Historia Universal*. México, FCE, 1971, 1ª edición en alemán en 1905, p. 71. Sobre las *Reflexiones*, ver Delio CANTIMORI: *Los historiadores y la Historia*. B.: 1985, pp. 91-125.
5. BURCKHARDT: *Op. cit.*, p. 141. "El tipo más temprano y más acabado de estado moderno con un poder coactivo más alto y fuertemente ejercido, que se extiende a casi todas las ramas de la cultura, es el estado de Luis XIV y de sus imitadores", afirma.
6. *Ibidem*, p. 166-67, indica lo reaccionario de la Contrarreforma y el sustrato feudal del calvinismo. En pp. 189-95 sobre el binomio cristianismo-estado con frases ácidas.
7. Hans KOHN: *Historia del nacionalismo* (M.: FCE, 1984), p. 115.
- 7 Bis. En el caso castellano, la Corona se da cuenta de la necesidad del acercamiento a las ciudades para estabilizar geopolíticamente el Reino, tras 1521, ver Pablo FERNÁNDEZ ALBADA-LEJO: *Fragmentos de monarquía*. M.: Alianza, 1992, p. 141

8. Alguna consideración en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (México: FCE, 1947), 2ª edición en español. Una comparación sociológica sobre las diferentes formas de Estado Occidental y su evolución en G. POGGI: *The Development of the Modern State*. London, 1978.

9. Los intentos y éxitos de reforma católica no fueron menos importantes históricamente que los del protestantismo, sobre todo a efectos prácticos de posterior evangelización social pues se centraron en el clero directamente, en muchos casos, más que en la doctrina como haría la Reforma. No obstante, es sabido que no fructificaron como revulsivo espiritual salvo cuando los lideraron fuertes personalidades. En España fueron rentables políticamente pues ayudaron al conjunto de la estrategia de poder de los Reyes Católicos, ver José GARCÍA ORÓ (OFM): *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos* (M., CSIC, 1971).

10. R.H.S. CROSSMAN: *Biografía...*, p. 19, en la misma página da una definición del mismo: "Un pueblo que vive bajo un único gobierno central lo suficientemente fuerte para mantener su independencia frente a otras potencias" por lo que coincide con Burckhardt cuando éste afirma que un estado acredita su vitalidad cuando transforma la violencia en fuerza", *op. cit.*, p. 77.

11. *Ibidem*, p. 29. En p. 39 sobre los cambios socioeconómicos que dieron lugar al proceso del Estado-nación.

12. KOHN: *Op. cit.*, p. 128. Es casi un tópico historiográfico el decir que Lutero aceleró el proceso de nacionalización de Alemania al apoyar la estatalización de los príncipes, ver MARAVALL: *Carlos V...*, p. 145 remitiendo a TROELTSCH. (*The Social Teaching of the Christian Churches*. N. York, 1931, 3 volúmenes, imagino), sin embargo hay que tener presente a estos sectores humanistas que ya dotan de mayor autoconciencia a la cultura alemana.

13. *Ibidem*, pp. 119 y 121. Con respecto a Francia, destacable el artículo de Jean-Frédéric SCHAUB: "El Estado en Francia en los siglos XVI y XVII: guía de lectura para la historiografía de los años 1980-1992" *apud Cuadernos de historia moderna*, 14 (1993) pp. 224-241. Dice SCHAUB: "... en el debate historiográfico como en la concepción de proyectos de investigación, lo más importante ha sido hecho cruzando los caminos de la historia institucional, la historia social y la historia cultural". La historiografía gala tiene larga tradición en esta línea, desde que WEILL publicó *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* (Paris, 1892) cit. en Maravall: *Carlos V...*, p. 99. Sobre humanismo galo, por ejemplo, Werner L. GUNDERSHEIMER: *French humanism: 1470-1600*. London, 1969 y reimpresso en Nueva York, 1970. Y su relación con la Reforma, el clásico texto de N. HAUSEK en la *Revue Historique* (1897): "De l'humanisme et de la Réforme en France, 1512-1552". A nuestros efectos, particularmente R. PALMER: "The national idea in France before the Revolution" *apud Journal of the History of Ideas*, I, pp. 95-111.

14. Ver Joseph H. SHENNAN: *Le origini dello stato moderno in Europa*. Bologna: Mulino, 1991. 2ª edición ampliada, 1ª Londres, 1974. Los capítulos I y II tratan del príncipe, el ascenso de su poder, los capítulos IV y V tratan de la soberanía. Da fichas bibliográficas de relieve, selección, Georges DE LARGARDE: "Réflexions sur la cristallisation de la notion d'Etat au XVI<sup>me</sup> siècle" *apud Umanesimo e scienza politica* (Milano, 1951) pp. 247-56; Alberto TENENTI: "La nozione di «stato» nell' Italia del Rinascimento" en A. TENENTI: *Stato: un' idea, una logica. Dal comune italiano all' assolutismo francese* (Bologna, 1987) pp. 53-97; VV.AA.: *Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne* (École française de Rome, 82). Roma, 1985; Rodolfo DE MATTEI: "Origine e fortuna della locuzione «Ragion di Stato»"; *apud Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVI, 1949, pp. 187 ss. Federico Chabod ha subrayado el papel del príncipe, del hombre de gobierno en la formación estatal renacentista, ver *Scritti su Machiavelli* (Torino, 1980, 1ª edición de 1964), p. 40. TIVEY: "Estados, naciones y economía" *apud El Estado...* pp. 79-105 trata de la soberanía y los monarcas en relación con la economía y la religión [pp. 84 y 88]. Además, los clásicos F. MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (M., 1959) y W. NAEF: *La idea del Estado en la Edad Moderna* (M., 1947).

15. Ciertamente es algo simplista la elaboración intelectual en torno a la monarquía dinástica y la idea de nación pero tiene notables ejemplos como el aristocrático de Ernesto RENAN: *¿Qué es una nación?* M., CEC, 1983, p. LVII.

16. Tomás CAMPANELLA: *La Monarquía del Mesías. Las monarquías de las naciones*. M. CEC, 1989. La primera cita en pp. XXVI-XXVII, la segunda en capítulo I, p. 14 y la tercera en p. 22, al comenzar el capítulo III. Llama "infeliz" a Erasmo, por su irenismo (capítulo X, p. 66). El capítulo XVI lo dedica a explicar porqué el Pontífice puede ser señor en lo temporal. Como curiosidad, acusa a Carlos V de no matar a Lutero pudiendo hacerlo (*Las monarquías*, capítulo IX, p. 226). Cfr. con el texto de Luis DÍEZ DEL CORRAL en la *Revista de Occidente*: "Campanella y la Monarquía Hispánica" 53 (1967) pp. 159-180 y 54, pp. 313-335.

17. VV.AA.: *Les Princes et le Pouvoir au Moyen Âge*. Publications de la Sorbonne, 1993. Son las Actas del XXIII Congreso de la SHMES (Brest, mayo del 92).

18. Jean TOUCHARD: *Historia de las ideas políticas*. M., Tecnos, 1993. (1ª, en 1961), en particular capítulo VI, pp. 197-249, "La renovación de las ideas en las luchas políticas del siglo XVI". Habla de diversos grupos como los monarcómanos.

19. Al tratar del mundo de la publicística en la coyuntura de la empresa de Inglaterra cabe remitir a Carlos GÓMEZ-CENTURIÓN, experto, en general, tanto en la misma empresa militar como en publicística. Sobre "Guerra Religiosa" en nuestro contexto, Konrad REPGEN hace observaciones interesantes en "What is a 'Religious War'?" *apud Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday*, que editaron E. I. KOURI y Tom SCOTT, en MacMillan Press, pp. 311-328. También ver desde una perspectiva clásica Lucien ROMIER: *Les origines politiques des guerres de religion*. Paris, Pewin et Cie, 1913-14, 2 vols.

19 Bis. Para el ambiente de la Roma de Julio II y León X, Eugenio ASENSIO: "Memorias de un Fidalgo de Chaves (1510-1517). Descripción de la Roma de Julio II y León X" *apud Memórias da Academia das Ciências a Lisboa*, vol. 13, pp. 1-22.

20. Sobre esta cuestión, ver el sintético libro de Teófanos Egido sobre las reformas (M., Síntesis, 1993), verdadera puesta a punto. Y el libro de William A. MUELLER: *Church and State in Luther and Calvin*. New York, Garden City, 1965, 2ª edición. Sobre el pensamiento religioso de Lutero entre 1515 y 1520, H. STROHL: *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther, de 1515 à 1520*. Estrasburgo, 1924.

21. Sin caer en el viejo debate de corte maravalliano de, por ejemplo, el teatro de los Austrias como herramienta ideológica no parece impropcedente el planteamiento de la cuestión ni en el caso español ni en el inglés: los escritores isabelinos "compenetrados a la perfección con su monarca, en una sintonía que sólo una personalidad tan avasalladora como la de Isabel I era capaz de conseguir, los ingleses produjeron una literatura estrictamente nacional, implicada e imbricada en la formación de una ideología que había de llevar a Inglaterra al mayor poderío que haya conocido" dice algo altisonante E. IAÑEZ: *Historia de la Literatura. El Renacimiento Europeo*. Volumen 3. B., Tesys-Bosch, 1989, p. 190. Ver David CLESSY: *Literacy and the Social Order. Reading and writing in Tudor and Stuart England*. Cambridge, 1981. V.G. KIERNAN: *State and Society in Europe, 1550-1650*. New York, 1980. Sobre la huella de Trento, Ch. DEJOB: *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques* (París, 1931). Para Lutero y la propaganda impresa, M. V. EDWARDS: *Printing, Propaganda and Martin Luther* (Berkeley, 1994).

22. Lo indica MARAVALL: *Carlos V...*, p. 53, p. 275. Ver la tesis de August MONZÓ: *El Derecho en Joan Lluís Vives*. Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1987. En el *Aedes Legum* (Lovaina, Martens, 1519 la *princeps*) tiene adjetivos calificativos muy duros contra los juristas medievales Acursio, Bártilo de Sassoferrato (al que llama estúpido), Juan de Imola. Texto castellano en las deficientes *Obras Completas* de Aguilar (vol. I, p. 683). El texto de *De concordia*, en vol. II, pp. 229 ss. De MONZÓ, "Humanismo y derecho en Joan Lluís Vives"

- apud Opera omnia* (Valencia, MCMXCII) pp. 263-316, importante como todo lo de ese volumen introductorio.
23. MARAVALL: *Op. cit.*, p. 285. Texto castellano en *Obras...*, vol. II, p. 69 y latino en, por ejemplo, los *Opera* de la edición de Mayans, vol. V, p. 454.
24. L. PASTOR: *Historia de los Papas*. B., G. Gili, 1911, vol. IX, p. 69. J.B. GOMIS (OFM): “Vives, pro concilio (de Trento)” *apud Verdad y Vida* III, 9, (1945), pp. 193-205. Sería muy interesante poder estudiar directamente el original, que debe de encontrarse en la Biblioteca Vaticana. Es la época del cerco de Rodas y de la conciencia de la necesidad, por parte de muchos —empezando por el Papa Adriano— de evitar las querellas entre los príncipes cristianos. Cartas del Papa en este sentido en GACHARD, M. (Ed): *Correspondence de Charles-Quint et Adrida VI*. Bruxelles, 1859, pp. 115-119, 124 y 272-274(BMM: 1-20494). También ver el memorial del Papa del duque de Sessa, embajador en Roma, en las mismas fechas del de Vives, donde se trata del turco, “común enemigo”, pp. XCVIII-CXII.
25. Ver Kaspar von GREYERZ (ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. London, 1984.
26. Como vio Charles STINGER: *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversani (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Albany, NY, 1977. Sobre la *Devotio moderna* como humanismo cristiano, A. HYMA: *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*. Michigan, 1924.
27. Tom SCOTT: “Renaissance and reformation revisited” *apud The Historical Journal*, 37 (1994), 2, pp. 439-446. Comenta producción reciente y cita, por cierto, *The renaissance in national context*, editado por Roy PORTER (Cambridge: Univ. Press, 1992).
28. Cfr. Pedro DE MERCADO: *Dialogos de philosophia natural y moral* Granada, Hugo de Mena, MDLVIII. Biblioteca Nacional de Madrid (BNM): R-12750. Otra igual ciudad e impresor en 1574, Biblioteca de la Universidad de Salamanca: sign. 37387. Cita por ésta, f. 93.
29. Lucien FEBVRE: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. M., Akal, 1993, p. 233 ss. Febvre refiere “es un siglo que quiere creer pp. 315 y ss. Explica gráficamente el marco de la vida privada, profesional y pública y cómo la religión humanista de Erasmo se ve eclipsada bruscamente por la predicación ardiente de Lutero, la organización estricta de Calvino y la forma trentina del catolicismo representada en Ignacio (p. 215 ss). Sobre la influencia de Erasmo en Rabelais, pp. 218-219.
30. FEBVRE: *Op. cit.*, p. 255.
31. Francisco RICO: *El sueño del humanismo*. M., Alianza Ed. 1993, hasta p. 44 se detiene en Valla con tranquilidad. Remite a Nicolai RUBINSTEIN: “Le dottrine politiche nel Rinascimento” *apud* M. BOAS HALL (et al.): *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi* (Bari, 1979), pp. 183-237, en p. 54, y también a Mario FOLS: *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Roma, 1966 en p. 56. En torno a la historia en el debate religioso es interesante P. POLMAN (OFM): *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle*. Gemblouk, 1932.
32. Angel GÓMEZ: *Op. cit.*, pp. 64-65. Alude a la fortuna de la *Donatio* en España, con su inclusión en el *Mar de historias* de Fernán PÉREZ DE GUZMÁN. Todas las versiones del texto proceden del Decreto de Graciano. COLEMAN en 1993, hace un año, *The treatise of Lorenzo Valla on the donation of Constantine*.
33. RICO: *Op. cit.*, p. 126.
34. El *De professione*, editado por Cortesi en Padua, 1986, tal como indica Rico (p. 126, nota 133) que alude en este punto a S.H. BENTLEY: *Humanists and Holy Writ. New Testament. Scholarship in the Renaissance* (Princeton, 1983). Ver Erika RUMMEL: *Erasmus' Annotations*



on the New Testament. From Philologist to Theologian. Toronto, 1986, y también Albert RABIL: *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*. San Antonio, 1972.

35. Esta revalorización pública que Erasmo hace del griego en el estudio teológico tuvo sus efectos, ver L. DELARUELLE: "L'étude du grec à Paris de 1514 à 1530" *apud Revue du seizième Siècle*, IX (1922) y la tesis de A. RENAUDET: *Préreformisme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, de 1916, publicado en 1953. Más general, R.R. BOLGAR (ed.): *Classical Influences on European Culture, 1500-1700*. Cambridge, 1976. Sobre Erasmo y el *Novum Instrumentum*, en función de los trabajos escriturísticos de Nebrija, ver M. BATAILLÓN: *Erasmus y España* (M.: FLE, 1991), p. 40.

36. Cornelis AUGUSTIJN: *Erasmus de Rotterdam*. B., Crítica, 1990, pp. 42-43.

37. GÓMEZ: *Ibidem*, p. 81, nota 93: señala con piedra blanca su presencia en el Nebrija de *Differentiae excerptae ex L. Valla* (Salamanca, ca 1487-90) y en Fernando Alonso de Herrera con la *Expositio Laurentii Vallensis de elegantia linguae latinae* (Salamanca, ca. Lorenzo Liomdedei, 1516).

38. Sign. 2110, del siglo XVI, traducción anónima, incompleta al final pero rica pues contiene comentarios y anotaciones del traductor. Procede del Palacio Real, tal vez con origen en la librería de Gondomar o del Colegio Mayor de Cuenca.

39. R. WASWO: "The Reaction of Juan Luis Vives to Valla's Philosophy of Language" *apud Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLII (1980), pp. 595-609. Del mismo, *Language and Meaning in the Renaissance*. Princeton: Univ. Press, 1987.

40. Angel CILVETI: "Lorenzo Valla y el nuevo paradigma intelectual" *apud El erasmismo en España*. Santander, Sociedad M. Pelayo, 1986, pp. 53-72 [p. 69]. Dice que Erasmo desarrolla esta línea ya presente en Valla.

41. Bernardo MONSEGÚ (PP): "Erasmus y Vives y la *Philosophia Christi* como humanismo cristiano" *apud El erasmismo...*, pp. 357-374 [p. 370].

42. J.A. MARAVALL: "La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo" *apud Estudios de Historia del Pensamiento español*. M., 1967, pp. 179-200.

43. Miguel AVILÉS: "Erasmus y los teólogos españoles" *apud El erasmismo...*, pp. 175-193. El proceso de Vergara aceleró la imagen de heterodoxia del erasmismo en la cada vez más castiza Castilla, ver John E. LONGHURST: "Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara" *apud Cuadernos de Historia de España*, 27 (1958) 99-163; 28 (1958) 102-165; 29-30 (1959) 262-292. De Juan Ignacio GUTIÉRREZ NIETO interesan en esta circunstancia varios textos suyos pero destaco el de las *Actas del Congreso Internacional Teresiano* (Salamanca, 1987): "El proceso de encastamiento social en la Castilla del siglo XVI. La respuesta conversa" y el artículo clásico del *Homenaje a Gómez Moreno* (vol. IV): "La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II" *apud Revista de la Univ. Complutense*, vol. XXII, nº 87. (1973) En relación con la problemática de Vives, de familia judía. Con respecto a Erasmo la opinión de Vitoria, que "no quiere nada" con el teólogo, "disculpa" al humanista y lo "estima" como gramático. No obstante, lo aprecia mucho más que a Valla, pues no tolera a los expertos filólogos metidos a teólogos que maleaban el sentido de las Sagradas Escrituras, como explica el P. GETINO: *Vitoria y Vives. Sus relaciones personales y doctrinales*. M., 1931, p. 32. Lo que pasaba es que la idea de saber de Vitoria estaba muy sistematizada, ver el artículo de José Carlos MARTÍN DE LA HOZ: "Las Relecciones teológicas de la Universidad de Salamanca. Siglo XVI" *apud Archivo Dominicano*, XIV (1993) pp. 148-194. No es de extrañar el reproche de Vitoria pues el mismo Arias Montano, que tanto ataca a Lutero en el *Rhetoricorum* fue censurado inquisitorialmente y lugares teológicos de sus obras levantaban recelos en ciertos profesores salmantinos, ver Manuel PECELLIN LANCHARRO: "Arias Montano, víctima de la censura" *apud Revista de Estudios Extremeños*, L (1994), pp. 55-74. La fina sensibilidad teológica de un fray Luis de León o de un Honcala se topaba con esta realidad, cfr. Salvador MUÑOZ IGLESIAS:

- Fray Luis de León, teólogo. M., CSIC, 1950 y J. M. SÁNCHEZ CARO: "El comentario de Génesis de Antonio de Honcala (1555)" *apud Salmanticensis*, 34, 3, (1987), 327-57.
44. Alberto BONET: *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y la primera mitad del XVII*. B., 1932.
45. Alan BULLOCK: *La tradición humanista de Occidente*: M., Alianza, 1989, p. 30.
46. Paul O. KRISTELLER: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. M., FCE, 1993, pp. 272-73. Remite a otra obra suya: *The Philosophy of Marsilio Ficino*. N. York, 1943.
47. Además de el clásico de KÖHLS, *Die Theologie des Erasmus* (Basel, 1966, 2 vols), A. RENAUDET: *Erasmus, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*. París, 1926 y la tesis de J.B. PINEAU: *Érasmus, sa pensée religieuse*. París, 1924.
48. RICO: *Ibidem.*, p. 114.
49. KRISTELLER: *El pensamiento...*, p. 107. La correspondencia Erasmo/Melanchton se mantuvo siempre, ver cartas de Erasmo a Melanchton, de 1534-35, en el ms. 214 del *Fondo latino Gudian*: de la Herzog-August de Wolfenbittel, folios 116-116v y alguna más. Según el catálogo de este fondo, que se publicó en 1913.
50. Karl HOLL: *The Cultural Significance of the Reformation*. NY, 1959.
- 50 Bis. Ejemplares del texto erasmiano, en BNM: P-5189; incompleto y estante en Alcalá de Henares, pero hay copia más a mano en la Facultad de Filología de la UCM, completa, de la edición de Eguía en sign. 886 del fondo antiguo.
51. W.D.J. Cargill THOMPSON: *The Political Thought of Martin Luther*. Brington y Totowa, las dos de 1984. E. von KOERBER: *Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam*. Berlin, 1967. La disensión entre Erasmo y Lutero será grave, el de Rotterdam escribe el 28 de marzo de 1528 a Pirckheimer y dice: "Donde quiera que reina el luteranismo, sobreviene la muerte...", ALLEN: *Opus epistolarum D. Erasmi* (Oxford, 1906-1947, VII, p. 366). Sobre el *De libero*, cfr. BATAILLÓN: *Erasmo y ...*, pp. 149-151. En la nota 24 de la p. 150 cita el estudio de A. Meyer (París, 1909) para las relaciones entre ambos.
52. Helmar JUNGHANS: *Der Junge Luther und die Humanisten*. Weimar, 1984; W. MAURER: *Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung, vernehmlich bei Erasmus*. Giessen, 1930, y E.W. KÖHLS: *Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus and die oberrheinischen Reformatoren*. Stuttgart, 1969.
53. En Francia la ha estudiado H. WEBER: "Eléments de rupture entre la Renaissance et la Réforme en France (1535-1550)" en las actas del coloquio de Montpellier de 1975. En este contexto interesa de Lewis W. SPITZ: *The Religious Renaissance of the German Humanists*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963 sobre la carga religiosa del humanismo germano que derivó en teología luterana.
54. Margo TODD: *Christian Humanism and the Puritan Social Order*. Cambridge, Univ. Press, 1987, p. 67.
55. Peter BURKE: *El Renacimiento*. B. Crítica, 1993, p. 68.
56. AUGUSTIJN: *Op. cit.*, pp. 209-213. Ilustra, sobre su organización eclesiológica, J.I. TELLECHEA: "La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo" *apud Scriptorium Victoriense*, 2 (1955), 201-230.
57. *Ibidem*, p. 217.
58. Cfr. Roland H. BAINTON: *Erasmus della Cristianità*. Firenze, Sansoni, 1970 y F. RICHTER: "Las bases del pensamiento teológico de Lutero" *apud Martín Lutero e Ignacio de Loyola*. M., FAX, 1956, pp. 149-173. J. GARRISSON: *Les Protestans au XVI<sup>e</sup> siècle*. s/l, Fayard, 1988, es

crítica con la influencia de Erasmo en Lutero p. 527. Ver Henri STROHL: *L'evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*. Strasburgo, Istra, 1922.

59. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ (OP): "Bartolomé de Las Casas, máximo representante del humanismo sustantivo" *apud Studium. Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, XXXIV (1994), pp. 59-84 [p. 64].

60. Ya Martin GRABMANN decía en los años treinta que "los numerosos escritos de controversia de este período, ilustrados por las investigaciones de N. Paulus, F. Lauchert, etc. y que se irán publicando en la colección del *Corpus Catholicorum* fundada por J. Greving y dirigida hoy por A. Ehrhard, no pueden quedar reseñados particularmente en estas páginas; pues son tantos, que tenemos que limitarnos a dar los nombres de los más preclaros de aquellos controversistas", *apud Historia de la Teología Católica*. M., Espasa-Calpe, 1940, p. 186.

61. M<sup>a</sup> del Carmen PALMERO y Fco. Javier MARTIN: "Oratoria Sagrada y educación en la Sociedad del S. XVI" *apud Educación y europeísmo. De Vives a Comenio*. Actas del VII Coloquio Nacional de Historia de la Educación (Málaga, 1993). Málaga: DIALAR, 1993, pp. 213-222. No obstante la oratoria tiene más base catequética que de controversia.

62. Karl WERNER: *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, (1861-1867, 5 vols). Reimpresión de Osnabrück, 1966. Interesa el vol. IV que trata de Erasmo, Moro, Gregorio de Valencia, Vitoria o Suárez.

63. J. M<sup>a</sup> BELARTE FORMENT: "Aproximación al estudio de la teología humanista de Juan Luis Vives" y A. MESTRE: "La espiritualidad de Juan Luis Vives", ambos en *Opera omnia* (OO). Valencia, 1992, pp. 317-408 y 409-460. Belarte trata en pp. 321 ss de los textos teológicos de Vives anteriores a *De veritate*, en un exhaustivo recorrido. Y de Ricardo MARÍN: "El tema de Dios en el pensamiento de Luis Vives" *apud Revista de Filosofía*, XXV (1966) pp. 459-481.

64. El indicado, de importancia por su profundidad, y el incluido en *Joan Lluís Vives. Un valenciano universal*. Valencia, Ajuntament, 1993: "Teología y espiritualidad cristocéntrica en Vives" pp. 231-254, brillante síntesis que acoge una selección de textos. Sobre la *philosophia Christi* de Vives, *supra*, n. 41.

65. La princeps de *De disciplinis* es de Amberes, M. Hillenio, julio de 1531. Ver catálogo *Vives. Edicions princeps*. Valencia, Gráficas Soler, 1992, pp. 180-183. CEP en lo sucesivo. En muchas ediciones, sobre todo del XVIII, falta esta tercera parte (GONZÁLEZ, p. 53 de CEP). De todas formas, parece que la concepción de esta magna obra de Vives se basaba en las dos primeras y la tercera tuvo un sentido de elaboración distinto, aunque al final se decide a incluirla como tercera parte, en beneficio del conjunto, y tal vez por eso la numeración de las hojas sea correlativa en las dos partes primeras e independiente en la tercera, en la príncipe.

66. Ángel GÓMEZ-HORTIGÜELA: "Objeto del *De prima philosophia* de Vives" y "Posibilidad del conocimiento metafísico" *apud* "Fundamentos filosóficos del humanismo de Vives" en las *Actas del Simposio celebrado con motivo del V Centenario del Nacimiento de JLV organizado por la A. C. Joanot Martorell* (M., 1993), pp. 85-96.

67. Ver F. DE URMENETA: "El pensamiento teológico de Luis Vives en su tratado *De la Filosofía Primera*" *apud Revista Española de Teología*, XI (1951), pp. 297-310.

68. GÓMEZ-HORTIGÜELA: *Op. cit.*, p. 90, tomando de la traducción de Riber, vol. II, p. 1057. Ver Juan Bautista GOMIS: "Ascética y mística de Juan Luis Vives" *apud Revista de Espiritualidad*, V (1946), pp. 246-271.

69. CEP, pp. 186-187. Sobre este fundamental texto de Vives (1538) ha hecho ajustadas consideraciones Carlos G. NOREÑA *Juan Luis Vives y las emociones*. Valencia, Ayuntamiento, 1992, trad. de la versión anglosajona.

70. R. ARNAU-GARCÍA: "Dios y el hombre en el pensamiento de Luis Vives" *apud Actas del Simposio...*, pp. 151-174. Es catedrático emérito de Teología y a la vista de ciertos plantea-

mientos vivesianos no duda de su humanismo pero sí de su renacentismo “digámoslo de manera definitiva, fue un auténtico humanista, aunque no fue un renacentista” [p. 152] por sus trazas medievales.

71. A. BONILLA Y SAN MARTÍN: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. M., 1903, 1ª ed., pp. 702-703.

72. *Obras Completas* (OC), vol. II, p. 1323.

73. El *Epistolario* en M., E. Nacional, 1978 y las nuevas cartas en *Humanística Lovaniensia*, XLI (1992). Son treinta y dos. Haría un gran servicio a los investigadores la existencia de un *corpus* como el de ALLEN.

74. OC, p. 1325.

75. OC, p. 1327. Se ha recalcado el fuste cristológico de su teología, ver B. MONSEGÚ: “La doctrina cristológica de Juan Luis Vives” *apud Estudios Franciscanos*, 55 (1954), 429-458.

76. Los dos hitos bibliográficos que tratan de la familia judía de Vives son la publicación del proceso a Blanquina, su madre, por parte de Pinta Llorente y el marqués de Villarreal (M., 1964) y el libro de Angelina GARCÍA: *Els Vives: una familia de jueus valencians* (Valencia, 1987). El primero es reproducción del expediente del Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 535, nº 23. Su padre fue quemado en 1524 y su madre en 1529 tras llevar veinte años sepultada, ver la historia del estudio de este aspecto, desde que Amador de los Ríos intuyó el origen judío de Vives, en Eugenio ASENSIO: *La España imaginada de Américo Castro*. B., El Albir, 1976, pp. 96-98. El último estado de la cuestión en OO, R. GARCÍA CÁRCEL: “La familia de Luis Vives y la Inquisición”, vol. I, pp. 489-519. También M. SANCHÍS GUARNER: “La ascendencia judaica de Juan Luis Vives” *apud Revista Valenciana de Filología*, VI, 1959-62, pp. 333-337.

77. El diálogo es uno de los géneros más afortunados del Renacimiento que, aunque con tradición medieval, se revitaliza, y llega con fuerza a tiempos posteriores (por ejemplo, Luis PACHECO DE NARVÁEZ en su *Modo facil y nuevo para examinarse los Maestros en la Destreza de las Armas*. Madrid: Luis Sánchez, 1625. BNM: R-1603, usa la socorrida fórmula entre un maestro y su discípulo. En “La ebriedad en la dialógica renacentista española” *apud XV Jornadas de Viticultura y Enología de Tierra de Barros* (1994), pp. 387-399, incluyo bibliografía pero cabe remitir a Antonio PRIETO en el importante capítulo III de *La prosa española del siglo XVI* (M., Cátedra, 1986), pp. 99-114 donde se detiene en el diálogo, en general, en el Renacimiento. Al igual que A. VIAN HERRERO: “La ficción conversacional en el diálogo renacentista” *apud Edad de Oro*, VII, pp. 173-186. Y sobre el diálogo como género, Mª Carmen BOBES NAVES: *El Diálogo*. M., Gredos, 1992, excelente estudio estructural.

78. Ver J.Mª MILLÁS VALLICROSA: “La apologética de Luis Vives y el judaísmo” *apud Sefarad*, II (1942), 293-323. Y del mismo “La ascendencia judaica de Juan Luis Vives y la ortodoxia de su obra apologética” *apud Sefarad*, XXV (1965) 59-66. Aquí Millás ve textos de los *Dialogos* donde alaba al cerdo y sus excelencias (ASENSIO: p. 96). En octubre de 1991 presenté en el Congreso Internacional “Judíos y conversos en la Historia” (Ribadavia) un texto sobre el judaísmo en *De veritate* y allí me detuve en el contenido del libro III. Existe una tesis de licenciatura con el título de *Luis Vives contra ivdaeos* (Bruxelles, 1967) por Eugene JANSSENS.

79. J. BÜHLER: *Vida y cultura en la Edad Media*. México, FCE, 1957. 2ª ed., pp. 275 ss. J. MARCUS (ed): *The Jew in the Medieval World*. N. York, 1965.

80. J. OROZ RETA: *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*. Salamanca, Univ. Pontificia, 1988, p. 131.

81. Cfr. los tres libros de Felipe Gualterio de Castellana, “Tractatus contra judaeus”, en MIGNÉ: *Patrología latina*, 209 (Paris, 1855), cols. 423-458. A. VIÑAYO GONZÁLEZ: *San Martín de León y su apologética antijudaía*. M., CSIC, 1948. Es un antijudaísmo muy cristológico (cap. V,

pp. 115 ss), aunque trata de María, la Trinidad y la Iglesia en sus sermones. Prosa elegante, con latín rítmico. Le biografíó el obispo Lucas de Tuy.

82. Es el ms. 2089, del siglo XV, del f. 85 al 119. Procede del Palacio Real y antes del Colegio de Cuenca.

83. ALFONSO: ms. 2579, copia del XVI, era converso, gran conocedor de la ley mosaica y tuvo grandes disputas con sabios judíos en época de Alfonso VII. En latín, 130 ff. El *Tractatus* de Luna, de 1416, en ms. 1736, desde f. 215 y antes el *Tratado* de fray Juan de Santa María. *De Christiana religione* en ms. 2413 contra los ritos judíos, del XVI.

84. Jesús GÓMEZ: "El diálogo *Contra Iudaeos* de Vives y su tradición medieval" *apud Criticón* 41 (1988), 67-85. La nómina de escritores judeo-españoles y conversos es larga, para los primeros ver A. SALVADOR GUEVARA y S. SALVADOR BARAHONA: *Ensayo de un catálogo biobibliográfico de escritores judeo-españoles-portugueses del siglo X al XIX*. M., 1983 2 vols.

85. Ver Ignacio SAADE: *El pensamiento religioso de Ibn Jaldún*. M., CSIC, 1973, pp. 194 ss.

86. Sobre el importante *Lucero*, F. RICO (Coord.): *Historia y crítica de la literatura española*. B., Crítica, 1980, p. 78, en el texto de BATAILLON y ASENSIO "En torno a Erasmo y España", pp. 71-84. Del *Lucero* se ocupa BATAILLÓN: *Erasmus y ...*, p. 48 y p. 434, donde se recoge el testimonio de De Diego de Uceda, uno de los primeros erasmistas procesados, que dice haber aprendido a leer en él.

87. Por ejemplo, en el anónimo *Tratado apologético en defensa de la nobleza de España*, BNM: ms. 4189, varios capítulos "contra la nación judía", S. XVI, 131 ff.

88. Biblioteca Bartolomé March (BBM): *Tratado contra los judíos y sus costumbres*. S. XVII, anónimo, hasta f. 82 v, son 19 capítulos, sign. 23/10/7, en f. 79v cita a Cipriano de Huerga y sus comentarios a Job. En 20/1/29 el *Discurso* de Salucio. BNM: ms. 6941, *Desafío al Judaísmo*, del P. Larreti, de 1692. Son diálogos, siete, muy teológicos.

89. Sobre el origen de los estatutos, su polémica y consecuencias, BUS: ms. 1754, *Papeles varios* (S. XVI, de fecha muy cercana a su establecimiento), Real Academia de la Historia (RAH): 9/1207, ff. 1-79, 9/1208, ff. 113-117 y f. 123ss sobre los estatutos y motivos de la expulsión de los judíos, col. Salazar. Ver de DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Los judeoconversos en la España Moderna*. M., Mapfre, 1992. Recuerda que en el Ordenamiento de Briviesca, de 1387, se prohibía la conversación con judíos, excepto si era médico, como solía pasar, p. 12. Ello no impidió que algunas de las más tempranas impresiones que se estamparon en el s. XV en hebreo; se hicieron en la Península, GÓMEZ MORENO, p. 57. En la Nacional hay media docena de mss. recogiendo documentos sobre los estatutos de Toledo, alguno publicado en parte por CARO BAROJA.

90. C. AUGUSTIJN: "Erasmus und die Juden" *apud Nederlads Archief voor Kerkgeschiedenis NS*, 60 (1980), pp. 22-38, cit. por el mismo en *Erasmus*, p. 237; y Shimon MARKISH: *Erasmus and the jews*. Chicago, Univ. Press, 1986. Para Lutero, por ejemplo, Henri PLARD: "Sur l'antisémitisme de Martin Luther" *apud VV.AA.: Luther: mythe et realite*. Bruxelles, 1984, pp. 47-68. Erasmo, en el R-687 de BNM (La lengua de Erasmo nuevamente romanizada. MDXXXIII) nos dice, por boca de su anónimo traductor, que no cesan de blasfemar, acusándoles insistentemente de deicidas, f. XXXVII.

91. KRISTELLER: *El pensamiento...* pp. 83 y 223, aquí dice que tenía entusiasmo por la teología hebrea.

92. RICO: *Ibidem*, en p. 158 se reproduce el significativo párrafo de Francisco Sánchez, el autor de *Quod nihil scitur* (1581), al que, por cierto, se le ha relacionado con la filosofía vivesiana, donde escribe que las palabras bonitas son para cortesanos, poetas y ramerías, pues a la ciencia le basta y sobra el expresarse con propiedad.

93. En mi “La huella impresa de Luis Vives en el Quinientos: *Index Hispaniae*”, en prensa, trato de ello. En las de Valencia (1528) y Zaragoza (1539, 1545, 1555) no está y sí está en Alcalá (1529), Sevilla (1535), Zamora (1539) y Valladolid (1584).
94. Sobre estas cuestiones escribe Alain MILHOU: “Desemtitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los judíos” *apud La cultura del Renaixement. Homenatge al P. Miquel Batllori*. B., UAB-Monografies de Manuscrits nº 1, 1993, p. 51. Al ver el proceso por el cual Vives tiende a integrarse en la cultura nórdica, a deshispanizarse, Milhou nos habla de “desjudaización indudable” de Vives, aunque la misma “no llegó a la desemtitización”.
95. P. GRAF: *Luis Vives como apologeta*. M., CSIC, 1943, p. 87.
96. GRAF: *Op. cit.*, pp. 152-153.
97. *Ibidem.*, pp. 144-151.
98. P. SAINZ RODRÍGUEZ: *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. M., Espasa-Calpe, 1984, p. 193. La 1ª edición, rara, es de 1927, p. 199.
99. En la tesina de licenciatura, *Juan Luis Vives en la España postridentina de Felipe II*. Inédita. M., 1991, pp. 192-194, algo se dice. Aparte de las similitudes que ve Graf, coinciden en la crítica que hacen de Aristóteles y en la de los libros de caballerías, en términos muy semejantes (Vives en *De causis corruptarum artium*, lib. II y *De institutione...*, cap. *Qui non legendi...* y Cano, *De locis*, lib. II, cap. VI) como ya nota Ángel GONZÁLEZ PALENCIA: *Eruditos y libreros del s. XVIII*. M., CSIC, 1948, p. 122. J. SANZ Y SANZ dedica un apartado a las relaciones entre ambos en su *Melchor Cano* (M., 1959), p. 331.
100. Hay dos cartas de Mayans a don José Cevallos (1750) y a don Diego Arredondo (1752) donde don Gregorio afirma que “Vives enseñó más theologia que Cano, y que casi todo lo que escribió éste, lo tomó de las obras de Vives. / Mas digo, el que sólo supiere lo que Cano escribió, sabrá poco: y el que lo que Vives, mucho; Cano fue Escritor Copiante, Vives Original”. La carta a Cevallos en BNM: ms. 10579, ff. 101v a 105; Cano lo “desfrutó grandemente en los Lugares Theologicos, aunque lo disimuló no citándole sino para reprehenderle” y el texto anterior en la carta a Arredondo, BNM: ms. 11054, ff. 85-92v. Cuando redacta Mayans su *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las Universidades en España* (1767) aconseja *De veritate fidei* para las clases de teología.
101. GETINO: *Vitoria...*, pp. 30-34 en relación con Erasmo, el divorcio de Enrique VIII o las guerras de su tiempo.
102. No obstante, no todas las coincidencias son influencia, por muestra, ver J. ARAGÜÉS ALDAZ: “Humanismo y literatura ejemplar. Del pretendido rechazo al *exemplum* en la obra de Vives, Erasmo y Melchor Cano.” *apud Actas del Simposio...* pp. 121-147.
103. *De veritate religionis christianae* aparece en francés en Amberes en 1581 y ese mismo año en latín, allí también. GRAF: p. 149. En 1647 se publicó una vida suya en Leiden, muy completa, donde se trata también de su *De veritate*. El ejemplar de UCM, Filología, 9026 fue de la Mazarina.
104. CEP, p. 52, texto de Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ: “Vives. De la edición príncipe hacia el texto crítico”, pp. 13-57.
105. Cfr. Fr. Lucae ALAEJOS: *Index variarum et facultatum Bibliothecae Laurentiae impressae, manuscriptae et mixtae omnium linguam latinae, graecae, habraicae, vulgarum*. Se comenzó en 1603, ms. K-1-14 p. 36 el lib. II bajo “Christu”; p. 48 el lib. II bajo “Evangelim”; p. 50 el lib. II bajo “Ecclesia”; p. 85 el lib. II bajo “De incarnate verbi”; p. 85 el lib. III, “Judaei”; p. 92, lib. III, “Lex Moysai”; p. 95 lib. III “De Messia”; p. 99 lib II “Martyrus”; p. 132 lib. V “Republica et Hierarchia”; p. 135 lib. II “Resurrectio mortuori” y p. 136 lib. I “Rate humana”. En el XVIII (1749), cuando Daniel OSSEAS escriba su discurso sobre la vida académica de la

Universidad de Valencia, alude, entre otros de Vives, a *De veritate* y su *praefatio*, ver Biblioteca de la Universidad de Valencia, ms. 122-6, f. 4v. Y otros testimonios que demuestran que la huella de *De veritate* excede lo teológico, como la *Medula literaria* (1693) de Juan de Bolea, f. 90v (BNM: ms. 9489).

106. Rudolf WACHERNAGEL: *Humanismus und Reformation in Basel*. Basel, 1924. Jean François GILMONT (ed): *La Réforme et le livre: l'Europe de l'imprimé, 1517-1570*. Paris, Du Cerf, 1990.

107. Tal como explica casi textualmente González: CEP, p. 49. De lo último que estampó Oporinus es la célebre *Biblia* de Casiodoro de Reind. Para las condiciones de impresión ver la carta que da MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* (M.: BAC, 1967) vol. II, pp. 102-103.

108. Elizabeth EISENSTEIN: *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. M., Akal, 1994. Trad. de F.J. BOUZA ÁLVAREZ, p. 171. Sobre Oporinus ver M. STEINMANN: *Johannes Oporinus. Ein Basler Buchdrucker um die Mitte des 16. Jahrhunderts*. Basel, 1967. Citado en el catálogo de la exposición de Vives en Lovaina (1993). También Alfred BERCHTOLD: *Bâle et l'Europe: une histoire culturelle* (Lausanne, 1990) pp. 635-644.

109. Janine GARRISSON: *Les Protestans au XVI<sup>e</sup> siècle*. s/l, E. Fayard, 1988, p. 365. En pp. 145-146 se destaca el papel de la imprenta en los orígenes de la Reforma.

110. Se trata del de la Biblioteca Pública de Cantabria: XVI-443, donde también está el mutilado ejemplar único que contuvo el primer traslado al castellano de los coloquios (de él escribo en "La huella...", en prensa). También hay otro en la de Cádiz, sign. 877 y otro en la Pública de Grenoble, A-1842. En la Bayerische Staatsbibliothek (BSB) parece que hay varios (2 Polem. 210,211; Mit 2 Beibd; 2 Exeg. 225, Beibd. I; 2 A. or 46, Beibd I; 2 Polem 120 B). Creo que otro en la Herzog August, de Wöfenbuttel.

111. Cfr. BNM: ms. 13593-94, es el *Índice* de 1623. Junto a esta príncipe (f. 45r) la de *De disciplinis* (Amberes, 1531), la rarísima de Caller, 1576, de *De institutione foeminae christianae* (hoy único ejem. en la Biblioteca de Cataluña), f. 39v del vol. II y las de Zaragoza (1545) y Valladolid (1584) de la misma obra. Otro índice de esta magna librería en Biblioteca del Palacio Real, ms. 2619, hecho en 1775 por el marqués de Malpica, que la cede a la Corona en 1806. El 2618 es el topográfico, de 1769. Vives aparece en el apartado de "casuistas y místicos" y al libro se le asienta como *De religione* (fol. Basilea). Es muy posible que el Palacio sea el que tuvo Gondomar y el de la Biblioteca de Cataluña aludido también. El catálogo original de Gondomar se compró para la Biblioteca Real, junto a otros mss. de la librería del Obispo Guerra, estudiada por Gregorio DE ANDRÉS. Entraron en 1746, ver BBM, *Colección Iriarte*, carpeta III, vol I, *Manuscritos de bibliotecas españolas*. Los mss. de Gondomar los relacionó Serrano y Sanz en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (RABM)*, tomo 8 (1903)I.

112. En Estados Unidos, según el NUC: NV 0205835, en la University of Chicago; la Folger Shakespeare Library; la Duke University, Durham; el Princeton Theological Seminary; la Newberry Library, Chicago. En la europea Cambridge, según el *Catalogue books printed on the continent of Europe, 1501-1600 in Cambridge Libraries*. Cam. Univ. Press, 1967, vol. II, p. 335. En BSB: Polem 2828 y Polem 2828a, la Nacional de París: Rés. D. 54636, la Herzog muy probablemente y, en España, la Municipal de Valencia, fondo Serrano Morales, n° 361 del *Catálogo*; la Biblioteca de la Casa de la Cultura de Teruel, según el *Catálogo*, p. 129; la Pública de Toledo; sign. 3313, restaurado magníficamente; la del fondo antiguo de la Facultad de Filología de la Complutense: sign. 229; la Nacional de Madrid: R-20103 y el del monasterio de san Lorenzo: 58-IV-25 con la encuadernación típica escurialense y trayectoria de polilla en texto, pp. 290-349. Regular estado. Sobre la colección de impresos de Vives en san Lorenzo preparto artículo.

113. En *La ciudad de Dios*, n° 116-118 (1919). Indica que en 1545 el entonces príncipe Felipe adquiere los *Opera omnia* de Erasmo y los *Exercitationes ad animi in Deum* de Vives en edición de Lyon, Grypho. Cfr. pagos a Calvete de Estrella y a otros con motivo de estas compras de libros en Salamanca y Medina en RABM, tomo 5 (1875) 1.ª serie, pp. 329-332.

114. A. RODRÍGUEZ-MOÑINO: "La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstitución, 1548-1598" *apud Revista del Centro de Estudios Extremeños II* (1928). En el inventario de 1548 está *De veritate*.

115. Ver la clásica obra de BAUDRIER: *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs, et fondateurs de lettres de Lyon au XVI<sup>m</sup> siècle*. París, 1964-65, 13 vols. Natalie S. DAVIS es una gran especialista en esta cuestión, remitimos a "The protestant printing Workers of Lyons in 1551" *apud Aspects de la propagande religieuse*, ed. H. Meylan, Génove, 1957, pp. 247-57 y "Strikes and salvation in Lyons" *apud Archiv für Reformationgeschichte*, 56 (1965), 48-64, citados en EISENSTEIN: *Op. cit.*, p. 263.

116. Escribe EISENSTEIN que "Imprenta y protestantismo parecen unirse con toda naturalidad, cosa que no hacen imprenta y Renacimiento...", *Ibidem*, p. 146, y recuerda que en diciembre de 1517 se imprimieron tres ediciones distintas, en tres ciudades diferentes, de las tesis (p. 147). Ver Paul F. GEISENDORF. "Lyons and Geneva in the Sixteenth Century: The fairs and printing" *apud French Humanism, 1470-1600* (ed. W. Gundersleimer). N. York, 1969, pp. 149-163. Citado en p. 262. Según el catálogo de la Biblioteca Pública de Lion elaborado por Molinier y Desvernay (París, 1900, reprint 1979) los mss. 425-451 aportan información sobre los protestantes de la ciudad, pp. 744-749.

117. En la Nacional de Madrid hay dos: el ejemplar gayangos, R-12840 y el R-30142, muy limpio; otros dos en la Pública de Córdoba, el 9-50 y el 32-42. El primero procede del convento franciscano de Ademuz y pasó con lógico éxito la supervisión de los frailes Cristóbal de Navas y Gerónimo de Vintinilla, según el expurgatorio de 1632; en la Universitaria de Valencia, 7-1/188; y fuera de España: la Nacional de París, D 54637; British Library: 4014.aa. 57 (1); Cambridge: *Catalogue*, p. 335; y creo que en Venecia hay otro. En Estados Unidos, según NUC NV 0205980, en la Folger Shakespeare Library y el Hamilton College, en Clinton.

118. BNM: ms. 2824, *Indice primero...*, f. 293v. Junto a las *Instrucciones* de Zaragoza (1555) y Valladolid (1584).

119. BNM: ms. 22338, f. 345.

120. BNM: ms. 6154, pp. 552-56 se ocupan de Vives Pellicer y Sánchez. El *Indice* de san Martín en RAH, col. jesuitas, 9/7209, cuadernillo 44, tasado en 2 reales. El de Medina en 9/2654, en pasta, tres reales; el inventario de Araujo en Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM): Prot. 18140, s/f., 4 reales; el *Catalogus librorum bibliothecae* de Renato Francisco de Beauveau en BNM: mss. 12798-99, p. 316, en la sección de *Controversistae*. Soberbio manuscrito.

121. BONILLA: *Op. cit.*, vol. III de la ed. de 1929, p. 240, nº 337.

122. González alude a una en alemán que no he visto. Tampoco reflejada en los repertorios, parece.

123. En la British: 856.g.42; en Grenoble: D 7560; en la BSB Polem. 2829 y Polem. 1232, Beibd I; el de la Universidad de Chicago, según NUC NV 0205837; y el de la Nacional de Madrid: R-38511, que consta en el *Boletín de nuevos ingresos del servicio de manuscritos incunables y raros* (M., 1990). Procede de distinguidas bibliotecas como atestiguan los exlibris mss. e impresos.

124. Biblioteca escurialense: ms. H-1-16, f. 363.

125. Sólo constato tres ejemplares: en Grenoble (B-1930), la Nacional de París (4<sup>o</sup> O2 g 150) y el de san Lorenzo, 57-IX-15 (2). El texto de Vives es *Confutationes legis machumeticæ (...)* *Adiecta quoq est Lodovici Vivis Valentini, viri doctissimi, de Mahumete & Alcorano eius censura, ex Libris ipsius de Veritate fidei Christianae decerpta, una cum alijs lectu dignissimus*. 82 folios. El de Grenoble se data en 1550 y el de París en 1543. El de san Lorenzo lleva una larga anotación latina en hoja de respeto, de 1621, por David Colmillas. En la Menéndez Pelayo se



encuentra la *Confutación del corán y secta mahometana* de Lope Obregón, impreso raro de Granodè, MDLV, sign. (596), el cual pudo tener delante las *Confutationes* anteriores, estampadas por Oporinus, aunque no conste. Así lo recoge C. GRYPHO en su vida del impresor: *Vitae selectae XVII eruditissimorum hominum* (Vrotislaræ, sumptibus Danielis Pietschii, MDCCXXXIX en BNM: 2-61386). De p. 601 a 704, de Oporinus; su vida –pp. 601 a 636–, extenso catálogo de su producción, copia del de 1569. Nuestro dato en p. 638. Al final, epitafios y epigramas a su memoria.

126. BBM, col. Iriarte, *Miscelánea histórico-literaria*, caja XX, p. 93. Se dice presente en el catálogo de la Biblioteca Harlesana, tomo I, p. 65, nº 1215.

127. En *NUC NV 0205838*, en la Universidad de Chicago; en BNM: 3/52513. La colección de los Elzeviros del Palacio Real es digna de mención, ver Elisa DE LA TORRE: “Los Elzeviros de la Biblioteca del Palacio de Oriente” *apud RABM*, tomo 61 (1955) pp. 197-241.

128. Archivo Histórico Provincial de Santander, Col. Centro de Estudios Montañeses, Leg. 77, Inventarios de conventos suprimidos en 1820 (nº 2, f. 4), en el de Catalina de Monte Corbán. En la del Duque de Medinaceli (BBM), *Catálogo*, carp. I, vol. I, f. 184 y en el repertorio de libros religiosos hay dos (f. 122). Son catálogos de 1812 y 1832 respectivamente. En el XVIII hubo dos duques bibliófilos pero durante el XVI no hubo librería en la casa, en AHPM: Prot. 628, f. 630 ss el inventario de bienes de D. Juan Luis de la Cerda, en 1594, con muy pocos libros. También aparece el título y no sabemos si es el de Vives, en AHPM: Prot. 940, en el del librero Baltasar Gutiérrez (1577). También entre los libros del calificador fray Gerónimo de Pardo al morir en 1659 (AHN, *Inquisición*, legajo 4470-28). Muy activo en los 40, el 90% de su rica librería es religiosa.

129. *Gutenberg Jahrbuch 1977*: Pierre Aquilen, “Un typographe au service de la Contreréforme: Compléments à la bibliographie de Pierre Roux imprimeur en Avignon (1567-1571)” pp. 146-154.

130. Ver MILLÁS: “La apologética...”.

131. Con respecto a lo grecorromano y bíblico, en “Las obras de Luis Vives en los colegios jesuítas europeos del s. XVI” *apud Humanismo y Renacimiento* (B., Ariel, 1987), p. 139.



## HUMANISMO Y EDUCACIÓN POPULAR EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI: EL CASO DE LEÓN

PABLO CELADA PERANDONES,  
*Universidad de León.*

La historiografía contemporánea se muestra sumamente respetuosa cuando trata de abordar otros tiempos, otras épocas, otras mentalidades. Una ojeada atrás, retroceder al pasado, no suele resultar fácil, y máxime cuando en esa vuelta al lejano ayer se pretende un conocimiento de hechos, acontecimientos o situaciones que en buena medida definen el comportamiento social de un pueblo cuanto más su desarrollo cultural. ¿Y qué podría decirse cuando la intencionalidad de este modesto investigador se aventura en desentrañar los paradigmas educativos mediante los que fue formada la sociedad leonesa del siglo XVI? Simplemente que la distancia aleja y el empeño se constituye en reto. ¡Ardua tarea!

Sin embargo, este acercamiento se nos antoja no sólo necesario para entender la historia interna de los llamados tiempos modernos, sino conveniente también para dotar de sentido desde las preocupaciones del tiempo presente al quehacer historiográfico; no porque vayamos en busca de extrañas analogías -lo que por lo demás sería un ejercicio de absurdo anacronismo-, sino porque el acercamiento a los orígenes de la modernidad constituye una práctica imprescindible para conocer muchos de los problemas que hoy nos afectan, y aún para intuir los horizontes hacia los que se encamina el futuro.

Desde esta óptica, el siglo XVI se nos presenta como una centuria vasta, escasamente atendida por la reciente historiografía pedagógica<sup>1</sup>, más ocupada en la reconstrucción de lo contemporáneo que en volver la vista atrás<sup>2</sup>. El caso de León no deja de ser singular; no existe ningún estudio de conjunto que trate la Edad Moderna, sólo algunos, pocos, parcelados y lógicamente especializados<sup>3</sup>. En este sentido, no sería descabellado sostener que un pueblo que apenas mantiene viva la memoria de su pasado histórico difícilmente podrá plantearse el proyecto del porvenir con plenas garantías de éxito.

Al margen de estos prolegómenos, el objeto de la presente comunicación radica en plantear el pensamiento pedagógico de la décimosexta centuria, un siglo calificado de **revolución educativa**. Desde aquí esbozamos brevemente la situación europea como marco geográfico general, trayendo a colación la opinión de significados humanistas, para centrarnos luego en el panorama educativo del país sobre la base de las concepciones de otros autores, sean o no humanistas, analizando finalmente las redes de educación e instrucción popular en el ámbito leonés, donde nuestro más significado humanista, el cisterciense Cipriano de la Huerga, recibió la enseñanza elemental.

Quisiéramos puntualizar que en la exposición no se contemplan la enseñanza secundaria o intermedia, ni la superior, de la que serían manifestación, entre otras, la profusión de Cátedras de Gramática y Latinidad, Preceptorías de Humanidades, la floración de “Estudios” y Colegios, tanto catedralicios como conventuales o monásticos y el desarrollo universitario, ya tratados en otra ocasión<sup>4</sup>. Bien podríamos hablar del granar humanista, de un atractivo cultivo literario impulsado por los cánones renacentistas, de una renovada educación cortesana, de la presencia burguesa y clerical, de la constitución de tesoros bibliotecarios de particular relieve, calidad y resonancia cultural, o de un mercado editorial pujante, cuestiones por lo que hace a la provincia de León tratadas solo en parte por la Dr<sup>a</sup>. Campos<sup>5</sup>. Todo ello cae fuera de nuestra ambición; más modestamente, aquí registramos la primera enseñanza, puesto que durante este tiempo tienen lugar indudables transformaciones en el terreno de la cultura escrita y de un aprendizaje institucionalizado cifradas en un incipiente desarrollo de la escolarización, entrecortado y precario. En cualquier caso, tal concreción no nos impide hacer en determinados momentos esporádicas referencias a dichos niveles de educación.

Finalmente, para cerrar este apartado introductorio, diremos que somos conscientes de las grandes lagunas existentes en la documentación. La falta de documentos fehacientes, sobre todo cuando se trata de una primera aproximación en un ámbito geográfico concreto, nos obliga a reconstruir la historia de la educación con moderación y recato. Sin embargo, nuestras hipótesis están fundamentadas en indicios significativos derivados de un examen minucioso y contrastado de las informaciones que nos proporcionan diversos testimonios, tanto de la época como contemporáneos, acerca de la actividad escolar del periodo en cuestión. Los documentos que presentamos en el Apéndice no son tantos ni tan esclarecedores como quisiéramos. La búsqueda, en ocasiones, ha resultado infructuosa. No obstante, pueden formar levadura junto con otros materiales de archivo y bibliográficos más variados y abundantes.

## 1. UN SIGLO DE REVOLUCIÓN EDUCATIVA

Varios historiadores de la educación, considerando los grandes progresos educativos que se producen a lo largo del siglo, no han dudado en calificar a éste como originario de “una nueva frontera”<sup>6</sup> y gestador de una auténtica *revolución educativa*. Así lo hace Kagan, entendiendo que la educación fue una de las claves del desarrollo en Europa<sup>7</sup>. Para Durkheim, el siglo XVI es motivo de una primera revolución educativa gracias a la rica literatura pedagógica que en él aparece, la cual no se volverá a repetir hasta la segunda revolución, ya en el XVIII<sup>8</sup>. De la misma opinión son otros tratadistas, entre los que cabe citar a Abbagnano y Visalberghi<sup>9</sup>, Bennassar<sup>10</sup>, Bowen<sup>11</sup>, Cipolla<sup>12</sup>, Debesse y Mialaret<sup>13</sup>, Stone<sup>14</sup>, etc. También hay detractores; Painter, por ej., sostiene que “fue un tiempo de gran degeneración moral e intelectual. La cultura había muerto en el clero y la escuela fue olvidada; la superstición y la ignorancia caracterizó a las masas”<sup>15</sup>.

Obviando esta visión pesimista, en atención al consenso de los referidos autores, cabe decir que las causas coadyuvantes de esa revolución educativa estriban en una serie de factores culturales, económicos, políticos, religiosos y sociales que, ya al unísono y paulatinamente, ocurren durante el Renacimiento. Sería pretencioso detenernos en el análisis de cada uno de ellos -y además estaría fuera de contexto-. Por el momento, basta con indicar que los cambios políticos concitan la burocracia adminis-

trativa del funcionariado y las confrontaciones religiosas propician una mejor formación del clero, así como una mayor preocupación por adoctrinar la feligresía. De este modo, las demandas laborales de la Iglesia y el Estado elevan el nivel de preparación intelectual y, en consecuencia, surgen dos categorías educativas, en palabras de Kagan, “las profesiones especializadas, principalmente jurídica, y la formación humanista, latina, fundamentalmente literaria, diseñada sobre todo para nobles, para quienes resultaba importante por razones de cultura y prestigio social más que para hacer carrera”<sup>16</sup>.

En este contexto de la **humanitas**, la revolución educativa no afecta por igual a los distintos niveles educativos. En opinión de Bowen, “en modo alguno cabe hablar de revolución en lo concerniente a la alfabetización pública, ni de aumentos espectaculares en la población escolar... La escuela del siglo XVI -añade- quedaba fuera del alcance de la mayor parte de la gente, y la vida pública se mantenía casi exclusivamente sobre una comunicación verbal de persona a persona”<sup>17</sup>.

Excesivamente exagerada se nos antoja la visión apriorística de Bowen por lo que consideramos que tal afirmación debe ser matizada en el sentido de que la revolución educativa en los niveles intermedio y superior no puede explicarse sin un incremento de la escolarización y alfabetización a no ser que demos por sentado que existía arraigada tradición de leer y escribir. Lógicamente existe una tradición, rudimentaria, pero no con tan fuerte arraigo que se pueda esgrimir como piedra angular<sup>18</sup>. Con todo y ello, es comúnmente aceptado que la generalización de la escolarización -si se nos permite la expresión- arranca precisamente en el siglo XVI, aunque con precedentes muy cercanos en el tiempo<sup>19</sup>. Por tanto, antes de llegar a la Preceptoría, al Colegio, al “Estudio” o a la Universidad, las pequeñas escuelas, las escuelas populares, aún en los márgenes de la educación tradicional, no exentas en todo caso de algunas de las innovaciones metodológicas, favorecieron una mutación cultural de extraordinarias consecuencias, transformando las relaciones de los individuos y abriendo paso a la modernidad. Luego es rigurosamente cierto que también se da el fenómeno de revolución educativa en los niveles más bajos de enseñanza, en la instrucción elemental.

¿Podemos considerar a los humanistas como los verdaderos artífices de este cambio? Ciertamente, los humanistas pertenecen a un grupo social que usa para comunicarse una lengua culta -el latín- y se inspiran en las mismas fuentes, comentadas con juicios propios. Aspiran a conseguir el hombre ideal, con un desarrollo armónico de todas sus capacidades, habilidades y valores, para que sea digno, libre, centro del universo y creador de un mundo nuevo. Pretenden cultivar todos los aspectos de la personalidad, tanto físicos, intelectuales, estéticos, como religiosos y morales. Residen generalmente en las ciudades; unos son nobles y ocupan cargos relevantes, otros subsisten gracias a la docencia pública o privada como preceptores de personas pertenecientes a las clases dominantes, y aún otros, tal vez los más sabios toda vez que los menos reconocidos socialmente, se esconden tras el hábito profesando en recónditos lugares. Son “huchas del saber”, enciclopedistas en puridad, algunos pedagogos natos, que critican duramente la enseñanza escolástica medieval, el memorismo y la férrea disciplina -castigos corporales-. Con objeto de reformar la enseñanza escriben tratados dirigidos a personas influyentes, padres y maestros, con normas sobre metodología, organización y administración escolar, además de otros libretos destinados a servir de textos en los colegios y escuelas para sustituir a los que se vienen utilizando desde hace siglos. No tienen, por lo general, buen concepto de la labor docente, porque está muy desprestigiada y goza de escasa consideración social. Por este motivo, siempre que pueden, se

apartan, huyen de ella<sup>20</sup>. Si no del humanista perfecto, bien podría considerarse éste el retrato robot del buen humanista.

Como colofón, se puede decir que los humanistas no estaban para solucionar problemas, sino para plantearlos; por eso denuncian, aconsejan y proponen, y en este sentido están más cerca de las clases privilegiadas, que son las que pueden resolverlos, que de las clases populares, que indefectiblemente los sufren. Sin embargo, hemos de reconocer que sus teorías han supuesto una importante aportación a los fundamentos de la ciencia pedagógica.

## 2. LA EDUCACIÓN POPULAR EN EL VIEJO CONTINENTE

Desde el punto de vista socio-cultural, con la frialdad que denotan las estadísticas, pre-estadísticas más bien, habida cuenta de la escasez y poca fiabilidad de los datos relativos a esta época<sup>21</sup>, parece apropiado presentar algunos índices sobre el nivel de escolarización de la población del viejo continente en un intento de pergeñar la educación popular que nos servirá de marco de referencia toda vez que de contraste con el panorama español.

En el contorno europeo, las tasas de instrucción varían, en función geográfica, de unos países a otros. Las más elevadas se sitúan en la bucólica Suiza, norte de Italia, nordeste de Francia y los Países Bajos. Los datos que nos son conocidos quedan reducidos a ámbitos localistas por lo que no es posible generalizar. No obstante, se puede decir que la masa rural es casi analfabeta, siendo los grandes núcleos urbanos los de más elevada cota de alfabetización, alcanzando en algunos casos el 50 % entre los adultos<sup>22</sup>.

T. Moro afirma que en 1533 el 60 % de la población inglesa sabía leer y escribir, pero tal declaración hay que tomarla con ciertas reservas ya que hasta finales del siglo XV el acceso a la educación entre los británicos era un privilegio reservado a los eclesiásticos<sup>23</sup>. París, en 1535, cuenta con 25.000 escolares, para una población de unos 100.000 estudiantes, lo que supone que el índice de escolarización de niños entre 5 y 14 años es elevado y cualquier parisino podía aprender a leer y escribir o recibir instrucción elemental<sup>24</sup>. Lo mismo ocurre en los Países Bajos, donde la mayor parte del poblamiento posee rudimentos de gramática y hasta los campesinos saben leer y escribir<sup>25</sup>. Estos porcentajes contrastan con el 16 % de Colonia o el 9 % de Leipzig, en tanto que apenas el 1 % de los trabajadores alemanes pobres sabían leer, siendo todavía menor el número de los que escribían<sup>26</sup>; pero experimentan un notable incremento en las postrimerías del siglo<sup>27</sup>.

Es cierto que la ruptura de la unidad religiosa y espiritual de Europa avivó el interés por educar al pueblo. Durante la segunda mitad del siglo son mayores los logros alcanzados en la Europa protestante, donde el número de adultos analfabetos oscila entre el 55 y el 65 %, mientras que en la Europa católica es del 70 al 80 %<sup>28</sup>. ¿Cómo explicar entonces el contraste tantas veces advertido entre una Europa protestante alfabetizada y una Europa católica con inferiores porcentajes de alfabetización? Esto es comprensible si tenemos en cuenta que el protestantismo basaba la difusión del libro sagrado impreso en lengua vulgar, mientras que el catolicismo adoctrinaba mediante lo oral y lo visual, además de que la Inquisición condenaba al *Índice* las versiones en lengua vulgar<sup>29</sup>.

A finales del siglo, en la región francesa de Narbona, por ej., los porcentajes de alfabetización eran del 90 % en comerciantes y burgueses, 65 % entre los artesanos y solamente del 10 al 30 % en la población rural<sup>30</sup>. Una cita es ilustrativa al respecto: “Todos los clérigos saben firmar con su nombre, al igual que los letrados -burócratas-, los grandes mercaderes y la mayor parte de la alta nobleza, pero no los hidalgos pobres de extracción nobiliaria inferior. Entre el 30 y el 50 % de los artesanos, tenderos y agricultores enriquecidos demuestran ser capaces de escribir y en cuanto a los trabajadores asalariados, dependía bastante de la naturaleza de su actividad y del grado de especialización: el personal al servicio de familias nobles solía ser analfabeto y los niveles de analfabetismo se disparan considerablemente entre los humildes taberneros y los jornaleros”<sup>31</sup>.

Por otra parte, entre las experiencias educativas de relevancia habría que resaltar la *Casa Giocosa* que en Padua dirige V. de Feltre<sup>32</sup>, o las Escuelas de la Doctrina Cristiana establecidas en Italia en 1539<sup>33</sup>. Tampoco debemos pasar por alto el *Gimnasio* alemán, si bien de menor entidad.

Veamos ahora algunas citas para comprobar el pensamiento de los humanistas europeos referente al cambio que se está produciendo en aquellos años.

R. Agrícola, al ser llamado para dirigir una escuela en Antwerp, escribe: “Se me encomienda una escuela. Una escuela es como una prisión en la cual hay golpes, lágrimas y lamentos sin fin. Si algo hay con nombre contradictorio es la escuela. Los griegos la llamaron *schola*, esto es, ocio; los latinos, *ludus literarius*, juego literario; pero nada más lejos del ocio que la escuela, nada más penoso ni más opuesto al placer”<sup>34</sup>.

Parecida opinión vierte Erasmo al hablar de los maestros, “sobre los que pesan mil maldiciones, porque siempre los vereis mugrientos y famélicos en sus escuelas -dije escuelas, y mejor haría en llamarlas letrinas o cámaras de tortura-, entre una tropa de muchachos, encaneciendo a causa de los trabajos, ensordecidos por los gritos y envenenados por el bedor y la suciedad, y, sin embargo, yo hago, con mis beneficios, que se estimen como los primeros entre los mortales. ¿Hasta qué punto están satisfechos de sí mismos cuando aterrorizan con su rostro y con su voz a la multitud temblorosa de chiquillos, cuando martirizan a los desdichados niños, cuando imitando al asno de Cumas, y a medida de su capricho, se abandonan a todas las formas de la cólera? Entonces, su estrechez les parece flujo, huelen con fruición la hedionda porquería, y su misérrima esclavitud se les antoja un reino, hasta el extremo de que se negarían a cambiar su tiranía por el imperio de Falaris o de Dionisio”<sup>35</sup>.

En otra ocasión se muestra mucho más benévolo y, con diferente perspectiva, en carta dirigida a Vives, dice que “en Colonia se permite enseñar a cualquiera y a cualquier precio”<sup>36</sup>. Este interés por la enseñanza queda patente en la manifiesto del malogrado E. Dolet: “¿No tenía yo razón al rendir homenaje a las letras y a su triunfo? Han recuperado su antiguo brillo y, al mismo tiempo, su verdadera misión, que es la de hacer la felicidad del hombre, la de llenar toda su vida de bienes. Esta juventud que, en este momento, recibe una instrucción buena y liberal, crecerá y con ella aumentará la estimación pública hacia las letras, bará descender de sus redes a los enemigos del saber, ocupará los empleos públicos, estará en los consejos del rey, administrará los asuntos de Estado y le aportará sabiduría”<sup>37</sup>.

Aparte de las reseñadas, otras muchas citas se podrían aducir, desde G. de Verona, J. Sadoletto o M. Vegio entre los humanistas italianos, pasando por los reformadores M.

Lutero y J. Calvino, los franceses Montaigne y Rabelais, hasta los ingleses R. Ascham y R. Mulcaster, y otros más que en el tintero quedan<sup>38</sup>.

Acertado parece concluir este apartado con un brevísimo fragmento de las obra cumbre de Moro, donde se declara abiertamente “que todos los muchachos reciben educación y una gran parte de hombres y de mujeres dedican sus horas libres al estudio”<sup>39</sup>. Tácitamente, este anhelo sólo era posible en la imaginaria *Utopía*. La realidad se nos antoja singularmente distinta y aquella distante sociedad era relativamente incapaz de alfabetizar a la población tal como hoy lo entendemos. En líneas generales, aunque se hicieron importantes progresos, quedaba mucho camino por recorrer<sup>40</sup>. Pero si pretendiéramos sintetizar algunas notas destacadas durante esta centuria tendríamos que referirnos al predominio del aspecto ético y religioso, a los textos antiguos ora paganos ora cristianos como fuentes de consulta y, en fin, a la reivindicación de lo social y lo popular, dando como consecuencia origen a la educación pública, que pretendía un objetivo claro: erradicar el analfabetismo o la semialfabetización extendiendo la instrucción entre aquellas clases que más lo necesitaban, es decir, el pueblo llano.

### 3. ESCOLARIZACIÓN Y ALFABETIZACIÓN EN EL PANORAMA ESPAÑOL

El periodo de prosperidad que se inició con el advenimiento de los Reyes Católicos favoreció el desarrollo de un movimiento humanista con matices peculiares respecto al de otros países europeos. A diferencia del renacimiento alemán, italiano o francés, tiene el español una unidad de postulados y una orientación en absoluto beligerante con el carácter eminentemente teológico del medievo. Su mérito estuvo en dar una dimensión religiosa y católica a sus inquietudes humanísticas, sin dejar de abrir nuevos cauces al pensamiento y a la cultura escrita. La expansión de la civilización del libro y la democratización de la escritura -el libro impreso se difunde con rapidez generalizando el interés por la lectura sobre todo entre las clases privilegiadas-, obligan a abrir las puertas de la sociedad entera a la alfabetización, rompiendo los moldes de lo restringido.

Desde los comienzos del siglo tiene lugar una profunda revisión de las tradiciones escolares y educativas, y la enseñanza va adquiriendo poco a poco mayor aceptación. En muchos pueblos se establecen escuelas de primeras letras mientras que la instrucción elemental se hace obligatoria en las ciudades<sup>41</sup>. Los estudios de latín y humanidades, las preceptorías de Gramática, los seminarios conciliares, las universidades y sus colegios mayores, así como las preocupaciones literarias de la burguesía urbana con respecto a la educación de sus hijos, el nuevo reconocimiento de la infancia y de la adolescencia, la preocupación por la urbanidad, la recuperación de Quintiliano, Nebrija y sus *Introductiones Latinae*, los escritos socio y psicopedagógicos de Vives, Huarte de San Juan, etc., reflejan el ansia de saber que se despertó por aquel tiempo. Erasmo comentaría así este fenómeno. “España, en el transcurso de pocos años, ha llevado los conocimientos a tal altura, que no sólo excita admisión, sino que ofrece modelo a las demás naciones de Europa”<sup>42</sup>.

F. Picatoste, en su obra *Estudios sobre la grandeza y decadencia de España*, refiriéndose a esta época dice: “En el siglo XVI el número de maestros de primeras letras



era muy grande en España y todos ellos gozaban de consideraciones y privilegios notables y honrosos<sup>43</sup>.

No tenemos datos precisos sobre la cuantificación del magisterio, pero lo que si sabemos es que tanto los monarcas como la Iglesia aludían expresamente a la figura del maestro.

Refiere Sandoval que Carlos I, cuando visitaba alguna ciudad, solía preguntar por los individuos de las tres PPP: “Qualis Parrochus? Qualis Praetor? Qualis Praeceptor?, esto es, ¿qué tal es el párroco, el alcalde, el maestro?”<sup>44</sup>. Felipe II, en un documento impreso en 1588, disponía: “Sabed que siendo de la importancia que es que los niños sean bien enseñados a leer, escribir y contar, y bien instruidos en la Doctrina christiana por la fuerza con que en la niñez se imprimen los primeros documentos y costumbres, etc., he acordado y mando que de aquí en adelante ninguna persona que haya sido maestro de Escuela o quiera serlo, no ponga Escuela pública ni la tenga en pueblo ni parte alguna destos Reynos sin ser primero examinado o por lo menos aprobado para ello, so pena de treinta mil maravedises por la primera vez que lo hiciere y si no tuviese con que pagarlos, destierro del Reyno por tres años. Y que ningún Maestro examinado y aprobado enseñe a leer y a escribir la Lengua Castellana sino por instrucciones y cartillas impresas que de aquí adelante con licencia de los de mi Consejo, so pena de privación del oficio de Maestro por tres años la primera vez que se le privare, y la segunda privación perpetua<sup>45</sup>.”

La Iglesia por su parte también se pronunciaba en un tenor semejante: “Ningún maestro ponga estudio de Gramática o escuela de niños sin que primero sea examinado por Nos... Otrsi que los dichos maestros tengan mucho cuidado de la virtud, recogimiento de los mozos y niños... que no han de leer ni estudiar en libros deshonestos, profanos o de cavallerías...”<sup>46</sup>.

De las citas anteriores se desprenden al menos tres cuestiones: que ya no podía ser maestro toda la persona que quisiera, tuviere o no vocación para ello, sino que para poder ejercer como tal, habría de poseer licencia o título para enseñar; que los maestros tampoco podían enseñar a su conveniencia, sino que habrían de ceñirse a una rudimentaria normativa metodológica, desarrollada por medio de *instrucciones* y *cartillas*; y, finalmente, que se debería cuidar mucho la formación religiosa<sup>47</sup>.

Muchas escuelas, muchos maestros, pero... ¿Cuántos niños escolarizados?

Viñao, en un documentado trabajo sobre alfabetización, lectura y escritura durante el Antiguo Régimen, condensa el panorama español afirmando que “la situación española durante el siglo XVI y el primer cuarto del XVII, no parece haber sido comparativamente inferior a la francesa e inglesa del mismo periodo, al menos en el medio urbano y para el sexo masculino”<sup>48</sup>.

¿En qué se fundamenta para llegar a tan sorprendente conclusión? En primer lugar, en el análisis de los contratos suscritos entre municipios y maestros u órdenes religiosas para la enseñanza de las primeras letras<sup>49</sup>, así como en la información suministrada por padrones municipales o el Censo Fiscal de 1561. Dichos análisis revelan la existencia en la vieja Castilla y poblaciones importantes de Extremadura de maestros o clérigos dedicados a la enseñanza<sup>50</sup>. Más amplia es la opinión de Bennassar quien, considerando que tanto en Castilla como en Cataluña y Valencia, donde la cultura manuscrita gozaba de gran tradición, sostiene que “en prácticamente todas las ciudades existen maestros que se instalan por su cuenta para enseñar a los niños a leer y a escribir...; aunque también el cálculo, sobre todo las cuatro operaciones básicas. El estudio de los registros

notariales revela que incluso padres de condición modesta llevan a sus hijos junto a uno u otros de estos maestros<sup>51</sup>. Lo mismo vienen a demostrar los trabajos de Costa Rico para las provincias gallegas<sup>52</sup>.

En segundo lugar, en el acento puesto sobre todo por la Iglesia en la educación como instrumento de evangelización y cristianización<sup>53</sup>. La Iglesia de la Contrarreforma adquiere conciencia del poder de la educación, aunque los mandatos de concilios provinciales y sínodos diocesanos<sup>54</sup> promoviendo la enseñanza de la lectoescritura y de la doctrina cristiana, ordenando a los párrocos crear escuelas y controlando la ortodoxia de los maestros eran ya habituales desde finales del siglo XV. Tales prácticas se intensificarán y reforzarán tras la reforma tridentina<sup>55</sup>.

Y, por último, también se considera el apoyo de los reyes, quienes frecuentemente se rodeaban de sabios maestros y querían para sus hijos una educación sólida y completa, ejemplo que cundió en la nobleza y otras clases sociales<sup>56</sup>.

Con todo y ello, no siempre habrá un lugar para el común de los fieles y de los súbditos; buenas súbditos porque en su ignorancia reconocen la bondad de sus monarcas, y amadísimos fieles porque bajo la atenta mirada de sus obispos, abades y priores, párrocos, monjes y frailes aprenden las oraciones de la doctrina cristiana, a leer, escribir y contar.

Teniendo en cuenta lo anterior, con la cautela de que hemos hablado para las estadísticas, reparemos en algunas cifras. Para Fernández, el 90 % de la población española es analfabeta<sup>57</sup>. Kagan sitúa el porcentaje en un índice ligeramente inferior<sup>58</sup>. Nalle, en un elaborado estudio sobre los encausados en los procesos inquisitoriales de la Diócesis de Cuenca durante la centuria de 1550 á 1650, concluye que el 14 % de los alfabetizados habían sido enseñados por el párroco o un sacristán, el 16 % por un familiar o amigo y el 70 % a través del maestro y la escuela, asegurando que el sistema escolar era aquí el medio más difundido, aunque no el único, de alfabetización<sup>59</sup>.

Obviamente, el nivel de escolarización afecta de forma desigual a los distintos grupos sociales. La élite intelectual se encuentra entre la nobleza, el clero y los funcionarios; el resto de la población, la gran mayoría social, cuyo sustento reside en la tierra, la industria y el comercio, permanece anclada en la más absoluta ignorancia, o cuando más recibe una pobre instrucción elemental a base de lectura, escritura, cuentas y catecismo. Por tanto, pervive todavía una situación de semialfabetización, semianalfabetismo y de escolarización restringida.

Efectivamente, a pesar de que se producen logros importantes, el analfabetismo sigue siendo una lacra social, especialmente entre los campesinos, los pobres, las mujeres y las minorías étnicas<sup>60</sup>. En concreto, la educación femenina, muy postergada hasta entonces y limitada a ciertas élites de la nobleza y alta burguesía, se va extendiendo, aunque muy lentamente, a otros sectores inferiores, pero de ninguna manera se la puede equiparar con la del hombre<sup>61</sup>.

Si consultamos los autores de la época veremos que en sus escritos hacen frecuentes referencias a la primera enseñanza. Fray Antonio de Guevara, en el prólogo de su *Historia del famosísimo Emperador Marco Aurelio*, escribe: "Todos saben, todos leen, todos aprenden"<sup>62</sup>.

P. López de Montoya, en el *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles*<sup>63</sup>, nos dice que en todos los pueblos grandes hay escuelas regentadas por maestros que "no son dignos de enseñar, pues vemos que de la manera que suelen algunos poner tienda de mercería para ganar de comer en aquel trato, con la misma facilidad

abren otros tienda para enseñar, y enseñan sin que se sepa dellos o, alomenos, si tienen las partes necesarias para exercitar oficio tan importante”<sup>64</sup>. Por ello, cuando el ambiente de la escuela entrañe peligro y a fin de evitar que los niños adquieran malas costumbres, aconseja que “mucho mejor es que aprendan en sus casas”<sup>65</sup>.

También A. de Nebrija responsabiliza a los padres de la educación de sus hijos, decantándose por la de índole familiar en detrimento de la escolar; sin embargo, tampoco ve grandes inconvenientes en que se compartan ambas, pues “nada impide que un preceptor pueda atenderle, además de ser instruido en las escuelas”<sup>66</sup>.

El más grande pedagogo del humanismo español, J. L. Vives<sup>67</sup>, recomienda igualmente la enseñanza doméstica, si bien completada en la escuela; pero si las condiciones fueran favorables “y el padre puede, ponga ayo de su hijo una persona pobre e incorruptible que le instruya a la vez si sabe hacerlo, aunque no a él solo, porque aprovechará menos, según demuestra Quintiliano. De no hallarse que sea capaz de dar buena instrucción, o si faltan condiscípulos, envíele a la escuela pública de la ciudad, eligiendo antes una persona pariente o amiga a quien encargar el niño en seguida, con objeto de enterarse de la marcha de sus estudios y dirigir sus costumbres”<sup>68</sup>.

Vives es partidario de que en todas las ciudades se establezcan escuelas públicas, con maestros competentes, sufragados por el tesoro público, para que enseñen las primeras letras y las buenas costumbres a niños y niñas<sup>69</sup>. Aboga, por tanto, por la educación popular para que los niños y jóvenes sean “instruidos en las letras, en la doctrina cristiana y religión, en la moderación y en la templanza y en las artes y oficios”<sup>70</sup>.

Poco a poco, la educación se va convirtiendo en un medio de superar la situación social. Hasta tal punto se había extendido el afán por el estudio, incluso entre las clases más humildes, que P. de Valencia escribe ya en 1608: “Ahora cada labrador y sastre y zapatero y herrero y albañil, que todos aman a sus hijos con afición indiscreta, quieren quitarlo del trabajo y le buscan oficio de más fantasía; para esto los ponen a estudiar. En siendo estudiantes, aunque no salgan con los estudios adelante, se hacen regalos y toman presunción, y quedan sin oficio, o hechos sacristanes o escribanos”<sup>71</sup>. Semejante parecer manifiesta Gil de Zárate: “A nadie le preocupa su origen, se atendía sólo a su saber; y cada estudiante por pobre que fuese, veía en perspectiva, como premio de su aplicación y talento, una mitra, una toga, un asiento en los Consejos del Estado. Así los Claustros, la Iglesia, los Tribunales se llenaban de una inmensa multitud que contribuía poderosamente a aumentar el caudal intelectual de España”<sup>72</sup>.

#### 4. LEÓN EN EL PUNTO DE MIRA

Kagan sostiene que la región castellano-leonesa ocupó un lugar de privilegio en esa revolución cultural y educativa del viejo continente europeo, tanto por el número de establecimientos docentes, como por el volumen de estudiantes, y más aún por la propia difusión de la cultura humanística<sup>73</sup>. Un dato revelador: en el último cuarto del siglo, solamente en las universidades castellanas cursaban 20.000 estudiantes, contingente que representa el 3,2 % de los varones entre 15 y 24 años. Con este porcentaje es posible que Castilla se coloque en el primer lugar de los estados más educados de Europa<sup>74</sup>.

Centrándonos concretamente en el contorno leonés, hemos manifestado en otra ocasión<sup>75</sup> que es durante el Renacimiento cuando el niño encuentra por primera vez su

propia identidad al verse y sentirse protagonista en muchos de los aspectos de la vida social. Fundamentalmente desde varios puntos de vista: entorno familiar, educativo, artístico, social, religioso, etc. El niño coopera a la economía del hogar, es objeto de inspiración en las obras de arte, vive muchas veces en la marginación, etc.

Pero, ¿qué ocurre con su educación? ¿está la población infantil y adolescente leonesa totalmente desescolarizada? o, por el contrario, ¿hay una red de establecimientos donde se imparten las primeras letras? Decididamente, la respuesta ha de ser afirmativa. Y varios son los indicadores que conviene en demostrarlo.

La sociedad leonesa arbitró una serie de medidas para procurar la formación de la población en edad escolar. Obviamente, no se conseguirá una escolarización total, pero si al menos se tenderá a sacar de la incultura y de la ignorancia a una parte importante. De este modo, hallamos en la provincia distintas instituciones dedicadas a la primera enseñanza, unas ofreciendo solo atención educativa y otras ocupadas además en labores asistenciales. La Iglesia, el Municipio y las iniciativas particulares coadyuvarán fundamentalmente a tal fin. Acerquémonos al papel desarrollado por cada una de ellas.

#### 4. 1. La Iglesia

Es sabido que las iglesias de Astorga y León llevaron a cabo sucesivas campañas de catequización y sacramentalización de la niñez. En este sentido podemos citar los sínodos diocesanos que, recogiendo el mandato del Concilio V de Letrán -"Magistri scholarum et praeceptores in grammatica et rethoria pueros suos instruere debent"-, abrirán escuelas sinodales tanto en las catedrales como en los arciprestazgos y arcedianatos<sup>76</sup>. El más importante de la Diócesis de León tuvo lugar en 1526<sup>77</sup>; pero fijémonos en el convocado por Pedro de Acuña en la Diócesis de Astorga en 1553<sup>78</sup>, donde, al tratar de la enseñanza de la doctrina cristiana, se dice: "Estatuyemos y mandamos... a todos los curas de las Yglesias parrochiales de este nuestro Obispado..., enseñen a sus parrochianos la Doctrina christiana..., y que la enseñen y la hagan enseñar a sus hijos"<sup>79</sup>. Parece ser que la eficacia de estas escuelas fue bastante irregular, porque los párrocos, especialmente en los pueblos pequeños, declinaban su función en los sacristanes, enterradores, campaneros, etc. No obstante, también hemos de valorar en su justa medida la labor desarrollada por éstos<sup>80</sup>.

Otros establecimientos docentes, de marcado carácter asistencial, fueron debidos al celo de las instituciones eclesiásticas -ya como altas jerarquías, ya como cabildos catedralicios- de las diócesis respectivas. Así se fundaron obras pías, memorias, aniversarios, cátedras, preceptorías, etc., sostenidas a expensas de sus propios fondos o de aquellos recaudados por medio de la contribución diezmal y otros arbitrios. Podemos citar en este caso la Casa de Niños Expósitos de Astorga, que venía funcionando desde 1344<sup>81</sup>, o la Obra Pía Ntr<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. La Blanca, Arca de Misericordia o Casa de Niños Expósitos de León, creada en 1584<sup>82</sup>. Tanto en una como en otra tenemos constancia de que se sostenían escuelas de primeras letras para dar instrucción elemental a los acogidos.

También las Órdenes Religiosas se ocupaban de crear centros de acogida y custodia, enseñando además las primeras letras a la niñez. Es el caso de la Compañía de Jesús, que en su fundación de "San Miguel de los Ángeles", desde 1571, enseñó a leer, a escribir, a contar y los rudimentos de la doctrina evangélica a muchos leoneses<sup>83</sup>; establecimiento que en 1624 se convertirá en una renombrada Escuela de Gramática<sup>84</sup>. Una

obra similar realizaron los conventos de Santo Domingo o San Claudio en la capital, el de San Francisco en Astorga, y los monasterios de San Benito en Sahagún de Campos, el de San Andrés en Vega de Espinareda, etc., y probablemente los cenobios que conformaron la llamada Tebaida Berciana. Sin embargo, conviene precisar que las órdenes conventuales y monásticas estuvieron mayormente dedicadas a la enseñanza secundaria y superior<sup>85</sup>.

#### 4. 2. Concejos y municipios

Refiere García que “era frecuente en muchas provincias de España el mandato de los municipios para la asistencia a la escuela, y en otras existía la enseñanza obligatoria como sanción penal”<sup>86</sup>. El afán de los municipios leoneses, lo mismo que ya lo venían haciendo los castellanos y aragoneses, por participar en el desarrollo cultural a partir del Renacimiento es claro.

Tenemos constancia de que existían maestros de leer y escribir en la capital<sup>87</sup>, y, lógicamente, escuelas, así como también la había en Astorga, pues ello es lo que se desprende de un documento del Procurador General o Mayordomo de Propios, Juan Ruíz, donde al relacionar las cuentas de 1558 aparece una partida correspondiente al sueldo del maestro de primeras letras Juan Rodríguez, quien percibía dos ducados por Nochebuena e igual cantidad por San Juan; en total, 44 rs. y 4 mvs.<sup>88</sup>

También había escuela municipal en La Bañeza, regentada por Santiago García y su mujer María de la Fuente<sup>89</sup>, además de un Estudio de Gramática llamado “La Trinidad”. Asimismo debieron existir otros centros de enseñanza, al decir del Cronista Oficial de la Ciudad, o sea, “que aunque en La Bañeza se observa un alto nivel de analfabetismo, a juzgar por los que en las escrituras declaran no saber firmar, no era por falta de maestros y centros de aprendizaje, sino por otras causas muy complejas”<sup>90</sup>.

Larga se haría la lista si tuviéramos que relacionar todas las Escuelas de Partido, como en ocasiones aparecen denominadas en los Protocolos Notariales. Baste decir que las había igualmente en Ponferrada<sup>91</sup>, Sahagún de Campos, Valencia de Don Juan, Villafranca del Bierzo, Cacabelos, etc.

#### 4. 3. Iniciativas particulares

Junto a las escuelas sinodales, con sabor catequético, y municipales, de claro talante popular, constatamos la existencia de otra clase de escuelas, debidas a las iniciativas particulares, y que muy bien podrían calificarse de “ducales”, a tenor de sus patrocinadores. Se documentan en los solares nobiliarios, donde grandes aristócratas, señores y dueños de la tierra, pagaban a maestros y bachilleres para que enseñasen las primeras letras a sus súbditos. De este modo, el Vizconde de Quintanilla sostenía escuelas de este tipo en Quintanilla de Flórez y en Destriana de la Valduerna, los señores Hernando de Vega y Blanca Enríquez lo hacían en Grajal de Campos, los Flórez por el Concejo Babiano, los Osorio en los alrededores de Astorga, los Quiñones en Laguna de Negrillos, y probablemente otros apellidos ilustres por la montaña leonesa y la tierra de campos, donde proliferan grandes familias de acendrada hidalguía.

De todas ellas nos fijamos en los Condes de Luna<sup>92</sup>. La familia de los Quiñones, Condes de Luna y más tarde Marqueses de Montevirgen, contaba entre el personal a su

servicio en el feudo leonés con un Preceptor o Bachiller de Gramática, encargado de la instrucción y educación de los miembros de la noble casa. Entre aquellos, como educador de Claudio Fernández Vigil de Quiñones<sup>93</sup>, destacan Gaspar de Navarrete<sup>94</sup>, quien llegó a ser Catedrático y Rector de la Universidad de Valladolid en 1533<sup>95</sup>, y Alonso Ruíz de Quirós, que desde 1536 ejerció como Curador *ad litem* y *ad bona*<sup>96</sup>.

Además, esta familia tenía una fortaleza en Laguna de Negrillos. Aquí, D. Francisco Fernández de Quiñones, ya en 1509, daba salario a un maestro de primeras letras. “Tiene de salario este año, porque lee Gramática en dicha villa syn llevar cosa alguna III mill. e XII cargas de pan moreno, e XL cargas de vino, a parte de vestido y calzado”<sup>97</sup>. También sostenía al Bachiller Ortuño Pérez, “con quitación de XX mill.” y a otro Bachiller llamado Baeça, a quien pagaba una soldada de cinco millares<sup>98</sup>. En esta escuela ducal, la escuela de su pueblo podríamos decir, fue donde Cipriano de la Huerga aprendió a leer, escribir, contar, la doctrina cristiana y tal vez algunas nociones de gramática latina antes de ingresar en los entonces florecientes y hoy arruinados muros del Monasterio de Santa María, de la prestigiosa Orden del Císter, ubicado en las cercanías de San Esteban de Nogales<sup>99</sup>.

Dicho ésto, no quisiéramos finalizar sin hacer unas breves precisiones. De todas las variables que en mayor o menor medida intervienen en la calidad de la enseñanza –locales, maestros, textos, metodología, etc.<sup>100</sup>– de estos más bien precarios establecimientos de primeras letras, vamos a detenernos en el aprendizaje de la escritura<sup>101</sup>. La escritura es probablemente, mejor que la lectura, el indicador más claro para conocer el nivel de alfabetización de los leoneses. En este sentido, aunque permanece todavía muy arraigada la costumbre de aprender a escribir por muestras<sup>102</sup>, hay que decir que la enseñanza de la escritura ya dispone de textos tipificados, sometidos a reglas<sup>103</sup>.

En los documentos del A.H.P.L., algunos de procedencia notarial<sup>104</sup>, pero la mayoría provenientes de las escuelas leonesas de esta época, hallamos ya abecedarios de idéntica tipología, con un carácter teórico-práctico, que persiguen un aprendizaje académico<sup>105</sup>. De perfil gótico, el objeto para el que habían sido compuestos fue para servir de modelos a los ejercicios caligráficos. Su valor didáctico, por tanto, queda fuera de toda duda. En general, utilizan el castellano, y son los de contenido religioso o moral los que más abundan. Una excepción en latín confirma la regla: “*Honore patrem tuum et matrem tuam*”.

Todos estos testimonios se corrigieron, lo que les confiere validez y fiabilidad como pruebas escolares. Si hemos de juzgar a los alumnos por la calificación, ciertamente que son escasísimos los “bien”. Sin pauta directriz resultaba difícil conseguir una buena calificación; prevalecen, no obstante, las advertencias generales, tanto en las calificaciones como en las correcciones: “imita”, “ten cuidado”, “atiende”, “despacio”. Otras hacen referencia a las perfecciones técnicas: “más formada, igual y llana la pluma”, “guarda regla”, “imitarás al reglón con mucho cuidado”. No faltan las que reflejan aspectos didáctico-pedagógicos: “limpio”, “a la tarde te espero”, e incluso una poética sentencia: “este papel que aquí veis escrito por todos lados, merece el que lo escribió doce azotes bien pegados”<sup>106</sup>.

Un motivo prioritario para alfabetizarse era poder firmar y muchos documentos atestiguan que “no sabe escribir ni firmar”; coletilla que se adiciona cuando la firma se interrumpe o en algunos casos el intento no corresponde al saber<sup>107</sup>. Las firmas de muchos de los documentos conservados en los Protocolos Notariales revelan un aprendizaje basado en normas metodológicas y caligráficas; las primeras denotan un aprendizaje académico y las segundas reflejan una base práctica. En consecuencia, el análisis

de los autógrafos nos evidencia que existen dos tipos de alfabetizados: los que aprendieron solamente a través de un método -muestra- y los que lo hicieron además por reglas, bajo la tutela de un maestro o la guía de un escribano<sup>108</sup>. Este segundo grupo es bien patente en las familias nobles ya que el carisma de su letra se adapta al estilo propio de la época, casi siempre en variedades humanísticas -aldina, bastarda, cursiva-, que son las mismas en que escriben aquellos que han cursado carrera<sup>109</sup>.

En conclusión, se puede afirmar que la mayoría de las gentes de León viven en pequeñas poblaciones, sumidas en una profunda ignorancia, al margen del saber humanista y preocupados por las necesidades primarias de subsistencia. Aunque proliferan los centros, escasean las buenas escuelas y los maestros privados son inaccesibles. Cuando existe algún monasterio o escuela caritativa, tienen la posibilidad de aprender gratis, pero la enseñanza suele ser bastante deficiente en aquellas ya que algunos párrocos, con escasa vocación docente, dejan en manos de otras personas la dura tarea de enseñar los rudimentos de leer, escribir y contar y las nociones del catecismo. Como en Europa y en el resto de la Península, también los campesinos leoneses son los menos instruidos y no resulta extraño que en muchos lugares todos sean iletrados. No obstante, se han de valorar muy positivamente los avances producidos en la campo de la escolarización, gérmenes indudables del desarrollo experimentado en las primeras letras durante los siglos XVII y XVIII.

## APÉNDICE I

*En la villa de Ponferrada a ocho dias del mes de agosto año del señor de mill e quinientos e cincuenta e dos años. Ante mi el escribano e testigos de yuso escritos fueron concertados e igualados el bachiller Lobera preçetor de gramatica de esta dicha villa y Fernan Ruiz preçetor de gramatica en la villa de Biana del Bollo de esta manera:*

*En que el dicho bachiller Lobera toma en su compañia al dicho Fernan Ruiz para que lea y platique a los estudiantes y juntamente con el use el dicho ofiçio de prezetor de gramatica en esta dicha villa de Ponferrada por tiempo y espacio de dos años conplidos que con dos temporadas que comienzan a correr dende san Lucas primero que viene deste presente año hasta el dia de san Juan de junio siguiente del año que viene y el otro año siguiente se entiende que la dicha temporada ha de ser por el dicho tiempo y durante el dicho tiempo el dicho bachiller Lobera a de ser obligado a leher a los estudiantes que tubieren una liçon cada dia y las demas liçiones y platica que los dichos estudiantes ayan de aver segun el dicho bachiller Lobera lo acostunbra el y sus repetidores que los lea e lo haga todo el dicho Hernan Ruiz y que en lo que toca al salario que esta villa da al dicho bachiller Lobera lo aya e lleve todo segun hasta aora lo a llebado el dicho bachiller Lobera y que por razon de llevar el dicho salario sea obligado a pagar el general donde an de tener a los dichos estudiantes. Yten que por razon del trabajo que el dicho Hernan Ruiz a de poner con los dichos estudiantes tocante el dicho tiempo de los dichos dos años que a de llevar de los ocho reales que cada estudiante a de pagar por su temporada del çinco reales de ellos y los tres los a de llebar el dicho bachiller Lobera y el dicho bachiller Lobera a de cobrar los dichos tres reales de los dichos estudiantes en las primeras tres pagas que hizieren por razon del dicho estudio y lo demas lo a de aver y cobrar el dicho Hernan Ruiz de los dichos estudiantes y ansi el dicho bachiller Lobera por lo que le toca e atañe y el dicho Hernan Ruiz por lo que ansi mesmo le toca e atañe se obligaron por sus personas y bienes (etc.).*







a o uae fueron bñomi  
 de amo de fereras escuano de la Benu.  
 mynes. Caenaro de saltuue No. Diezon  
 El Rey A regina e uadoi fea de mca col.  
 2m resunombra

Joandemy Bemo del ~~anonimo~~  
 por resaguo  
 de mfford

## NOTAS

1. La Sociedad Española de Historia de la Educación (S.E.D.H.E.) dedicó el VII Coloquio Nacional precisamente a esta época, bajo el título: "Educación y Europeísmo. De Vives a Comenio", *Actas del VII Coloquio Nacional de Historia de la Educación*, CIDE, Málaga 1993.
2. ESCOLANO, A., *La Revista Interuniversitaria: Historia de la Educación. Primera década (1982-1991)*, *Ibidem*, pp. 313-319, especialmente el cuadro 1, p. 315.
3. ÁLVAREZ, C., *El Condado de Luna en la Baja Edad Media*, Publicaciones del Colegio Universitario-Institución Fray Bernardino de Sahagún, León 1982; CAMPOS, M.D., *La arquitectura del Renacimiento en la primera mitad del siglo XVI en León*, Publicaciones de la Universidad de León, León 1991; VIFORCOS, M.I., *La ciudad de León en el siglo XVII: La fiesta barroca y su instrumentación ideológica*, Publicaciones de la Universidad de León, León 1991; VILLACORTA, T., *El Cabildo Catedral de León. Estudio histórico-jurídico. Siglos XII-XIX*, Centro de Estudios e Investigaciones "San Isidoro", León 1974.
4. CELADA, P., *Educación, religiosidad y cultura humanística en León durante los siglos XVI y XVII*, *Actas del VII Coloquio Nacional de Historia de la Educación*, CIDE, Málaga 1993, pp. 243-253.
5. CAMPOS, M.D., *El arte del Renacimiento en León. Las vías de difusión*, Publicaciones de la Universidad de León, León 1992, pp. 11-55; "La actividad docente y sus repercusiones artísticas en León durante el siglo XVI", *TIERRAS DE LEÓN* 81-81 (1991), pp. 1-23.
6. CHARTIER, R., *Las prácticas de lo escrito*, en ARIÉS, Ph., y DUBY, J., (Drs.), *Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*, Taurus, Madrid 1991, pp. 114-161 *passim*.
7. KAGAN, R. L., *Universidad y sociedad en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid 1981, p. 33.
8. DURKHEIM, E., *Historia de la Educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, La Piqueta, Madrid 1982, p. 230.
9. ABBAGNANO, N. y VISALBERGHI, A., *Historia de la Pedagogía*, FCE, Madrid 1981, p. 212.
10. BENNASSAR, B., *La España del Siglo de Oro*, Crítica, Barcelona 1983, p. 287.
11. BOWEN, J., *Historia de la Educación Occidental*, Herder, Barcelona 1985, t. III, p. 37.
12. CIPOLLA, C., *Educación y desarrollo en Occidente*, Ariel, Barcelona 1970, p. 58.
13. DEBESSE, M., y MIALARET, G., *Historia de la Pedagogía*, Oikos-Tau, Barcelona 1973, t. I, p. 220.
14. STONE, L., *The Educational Revolution in England, 1560-1640, Past and Present* 28 (1964) p. 41.
15. PAINTER, F., *Historia de la Pedagogía*, D. Jorro, Madrid 1911, p. 181.
16. KAGAN, R. L., *Op. cit.*, p. 35.
17. BOWEN, J., *Op. cit.*, p. 37.

18. GALE, J. M., *Las escuelas del antiguo Egipto a través de los papiros griegos*, FUE, Madrid 1961, p. 21, n. 8 y p. 22; CASTRESANA, R., *La enseñanza en la antigua Roma*, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo 1963, pp. 8-14; GARCÍA, V., *Las inscripciones de San Miguel de Escalada*, El Albir, Barcelona 1982, lám. XIX, 2; MOROCHO, G., *Scholia in Aeschylí septem adversus Thebas*, Publicaciones de la Universidad de León, León 1989, p. 35; VELÁZQUEZ, I., *Las pizarras visigóticas. Edición crítica y estudio*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Junta de Castilla y León, Murcia 1989, pp. 623-624; SHAILOR, B. A., *The Medieval book*, Medieval Academy of America, Toronto 1991, pp. 20-23; HAJNAL, I., *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, Budapest 1959, p. 12; MAZUGA, V. I., *Observations sur les techniques utilisées par les scribes latins du haut Moyen Age*, en *SCRIPTORIUM* XLIV.1 (1990) pp. 126-130; ESCOLANO, A., (Dr.), *Leer y escribir en España. Doscientos años de alfabetización*, Fundación Sánchez Ruipérez, Madrid 1992; PÉREZ, J., *Catálogo de códices y documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Impr. Católica, León 1923, doc. 125-126; DROGIN, M., *Medieval Calligraphy. Its history and technique*, Allanheld, Montclair 1980, p. 50, lám. 38. Particular importancia tiene el Libro 9.552, Ms., s. f., Sección Clero, A.H.N., en el que se escribe. "para leer letra gótica pongo aquí el abecedario y las abreviaturas". Otros documentos de la época se reproducen en *El libro y la escuela*, Biblioteca Nacional, Madrid 1992, y en *La escuela de ayer en Cantabria*, Fundación Santillana, Santillana 1988.
19. Alfonso X el Sabio nos refiere "los estudios en que se aprenden los saberes, e de los maestros, e de los escolares", *Las Partidas*, part. 2ª, tít. XXXI, leyes I-XI. Ya en el siglo XIV, Enrique II, en su "Pragmática de Toro" (1319), dispone la búsqueda de maestros a cambio de favores y privilegios, "porque en nuestros reynos y señoríos no se puede pasar sin maestros que enseñen las primeras letras", Pragmática confirmada en 1370, ratificada por los Reyes Católicos, y por Carlos I en 1540.
20. CANES, F., *La educación popular en los humanistas del siglo XVI*, Actas del VII Coloquio..., pp. 69-77, especialmente, pp. 74-75.
21. Así lo indican algunos estudiosos en sus trabajos, BOWEN, J., *Op. cit.*, p. 394; DEBESSE, M., y MIALARET, G., *Op. cit.*, p. 289; KAGAN, R. L., *Op. cit.*, p. 317.
22. CIPOLLA, C., *Op. cit.*, pp. 19-54.
23. *Ibidem*, p. 53.
24. *Ibidem*, p. 68; CHARTIER, R., *Du livre au lire*, en CHARTIER, R., (Dr.), *Pratiques de la lecture*, Rivages, Marseille 1985, pp. 61-88.
25. *Ibidem*, p. 68.
26. HALE, J.R., *La Europa del Renacimiento*, Siglo XXI, Madrid 1973, p. 336.
27. GAWTROP, R., y STRAUSS, S., *Protestantism and literacy in early modern Germany*, *PAST AND PRESENT* 104 (1984) pp. 31-55.
28. CIPOLLA, C., *Op. cit.*, p. 72.
29. BUJANDA, J. M., (Dr.), *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Centre d'Etudes de la Renaissance-Université de Sherbrooke-Librairie Droz, Sherbrooke 1984, pp. 635-686.
30. CIPOLLA, C., *Op. cit.*, p. 68.
31. NAVA, M. T., *La educación en la Europa moderna*, Síntesis, Madrid 1992, p. 512.
32. AGAZZI, A., *Historia de la Filosofía y Pedagogía*, Marfil, Alcoy 1977, t. II, pp. 52-55.
33. GRENDLER, P. F., *The schools of christian doctrine in sixteenth-century Italy*, *CHURCH HISTORY* LII (1984) pp. 319-331.

34. PAINTER, F., *Op. cit.*, pp. 169-170.
35. ROTTERDAM, E., *Elogio de la locura*, Sarpe, Madrid 1984, pp. 134-135.
36. VIVES, J., *Epistolario*, Editora Nacional, Madrid 1978, p. 199.
37. DURKHEIM, E., *Op. cit.*, p. 230.
38. MORENO, J. M., POBLADOR, A. y DEL RÍO, D., *Historia de la Educación*, Paraninfo, Madrid 1978, pp. 189-241.
39. MORO, T., *Utopía*, Orbis, Barcelona 1973, p. 155.
40. MAYNES, M. J., *The virtues of archaism: the political economy of Schooling in Europe*, en *Comparative Studies in Society and History* 21.4 (1979) pp. 611-625.
41. BARTOLOMÉ, B., *Las escuelas de primeras letras en el siglo XVI*, en DELGADO, B., (Coord.), *Historia de la Educación en España y América*, Fundación Santa María, Madrid 1992, pp. 125.
42. MORENO, J. M., POBLADOR, A. y DEL RÍO, D., *Op. cit.*, p. 202.
43. GARCÍA, E., *Historia de la Pedagogía Española*, Librería de los Sucesores de Hernando, Madrid 1915, pp. 68-89.
44. *Ibidem*, p. 83.
45. *Ibidem*, pp. 312-313; INIESTA, A. S., *La Educación Española*, Magisterio Español, Madrid 1969, p. 135.
46. Libro V de las *Constituciones Sinodales de Cartagena*, citado por BARTOLOMÉ, B., *Escuelas de Gramática*, en ALDEA, Q., T. MARÍN y VIVES, J., (Drs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Instituto Enrique Flórez-CSIC, Madrid 1987, p. 292.
47. "Es de mucho interés conocer los libros que los niños lean en sus tiernos años: por lo cual sus maestros presentarán al Obispo o a sus diputados un índice formado de su mano de los libros vulgares con que hayan sido instruidos. Deben, pues, permitirse en aquella edad aquellos libros que inducen a piedad y buenas costumbres, no los que con fábulas infantiles, narraciones o cuentos lascivos los corrompan", Concilio Provincial Compostelano, Salamanca 1565, citado por GARCÍA, E., *Op. cit.*, p. 72.
48. VIÑAO, A., *Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)*, en ESCOLANO, A., (Dr.), *Leer y escribir en España...*, p. 46.
49. Nótese que los aspirantes al hábito, antes de ingresar en el Monasterio o Convento, a los 12 ó 13 años, debían tener estudios primarios, de donde se infiere la asistencia a la escuela o a la cátedra.
50. FLEMM J. P. Le, *Instruction, lecture et écriture en Vieille Castille et Extremadure aux XVIè.-XVIIè. siècles*, en AA. VV.: *De l'alphabétisation aux circuits du livre en Espagne, XVIè.-XIXè. siècles*, CNRS, Paris 1989, pp. 29-43.
51. BENNASSAR, B., *Op. cit.*, p. 287.
52. COSTA, A., *Institucionalización de la educación y escuelas de primeras letras en la Galicia de los siglos XVI-XVII*, Actas del VII Coloquio..., pp. 255-266.
53. DEDIEU, J. P., <Christianisation> en Nouvelle Castille. *Catechisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650*, MELANGES DE LA CASA VELÁZQUEZ 15 (1979), pp. 261-194; FOURNEL-GUERIN, J., *Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)*, *Ibidem*, pp. 241-259.

54. SÁNCHEZ, L., *Los Sínodos y la catequesis*, en AA. VV., *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1988, pp. 159-196.
55. VIÑAO, A., *Alfabetización, lectura y escritura en el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)*, en ESCOLANO, A., (Dr.), *Leer y escribir en España...*, pp. 49-5.
56. CALERO, M. C., *La enseñanza y la educación en Granada bajo los Reyes Austrias*, Diputación Provincial, Granada 1978.
57. FERNÁNDEZ, M., *La sociedad española del Renacimiento*, Anaya, Salamanca 1970, p. 193.
58. KAGAN, R. L., *Op. cit.*, p. 66.
59. NALLE, S. T., *Literacy and culture in early modern Castille*, PAST AND PRESENT 125 (1989), p. 75.
60. No deja de ser significativo que el primer catecismo conocido del siglo XVI, *Arte para ligearamète sauer la lègua arauiga*, impreso en Granada en 1505, tuviera por finalidad la instrucción religiosa de los moriscos. GUERRERO, J. R., *Catecismos de autores españoles en la primera mitad del siglo XVI*, en AA. VV. *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas españolas*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1971, t. II, pp. 229-230.
61. Algunas mujeres, imitando a la Reina Isabel, que recibía lecciones de Latín e Historia de Beatriz Galindo, apodada "La Latina", sobresalieron en el estudio, llegando a explicar en las universidades, como es el caso de Lucía Medrano, que enseñó en la de Salamanca, o Francisca de Nebrija, que lo hizo en la de Alcalá. Otras, como Teresa de Ávila, María Pacheco, la Marquesa de Monteagudo, etc., despuntaron en las letras.
62. MARAVALL, J. A., *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, REVISTA DE OCCIDENTE, Madrid 1972, t. II, p. 254.
63. LÓPEZ DE MONTOYA, P., *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles: en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien a sus hijos*, Viuda de Pedro Madrigal, Madrid 1595.
64. HERNÁNDEZ, E., *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya*, CSIC, Madrid 1947, p. 386.
65. *Ibidem*, p. 391.
66. NEBRIJA, E. A., *La educación de los hijos*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia 1981, p. 155.
67. La personalidad y la obra de Vives fueron objeto de varios estudios en el ya referido VII Coloquio Nacional de Historia de la Educación, a cuyas *Actas* remitimos, especialmente, pp. 13-230 *passim*.
68. VIVES, J. L., *Tratado de enseñanza*, Porrúa, México 1984, p. 30.
69. *Ibidem*, p. 32.
70. VIVES, J. L., *Tratado del socorro de los pobres*, Prometeo, Valencia 1942, p. 151.
71. ZARZO, J., *El Lic. Miguel Caja de Leruela y las causas de la decadencia de España*, en *Estudios sobre la ciencia española en el siglo XVII*, s. ed., Madrid 1935, p. 526.
72. GIL DE ZÁRATE, A., *De la instrucción pública en España*, Impr. del Colegio de Sordomudos, Madrid 1855, t. I, pp. 11-12.
73. KAGAN, R. L., *Op. cit.*, p. 50.
74. *Ibidem*, pp. 243-245.

75. CELADA, P., *Notas para la Historia de la Infancia en León hasta 1900*, Actas del III Congreso I.N.F.A.D., Dptº. de Filosofía y Ciencias de la Educación-Universidad de León, León 1994, pp. 593-598.
76. BARTOLOMÉ, B., *Escuelas de Gramática*, en ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES, J., (Drs.), *Diccionario...*, Supl. I, pp. 291-292.
77. GARCÍA, A., *Synodicom Hispanum. Astorga, León y Oviedo*, BAC, Madrid 1984, t. III, pp. 317-385.
78. Para éste y los demás sínodos y concilios asturicenses, *Ibidem*, pp. 15-225.
79. *Ibidem*, pp. 39-40.
80. "Igualmente mandamos a todos los sacristanes de nuestro Arzobispado y Provincia, y a los eclesiásticos y seglares que se dediquen a la enseñanza de la lectura y escritura, que ante todo instruyan a los niños en la Doctrina Cristiana", Concilio Provincial de Sevilla, 1512, citado por GARCÍA, E., *Op. cit.*, p. 72.
81. RODRÍGUEZ, M., *Historia de la Muy Noble, Leal y Benemérita Ciudad de Astorga*, Celarayn, León 1981, t. II, pp. 502-503.
82. BURÓN, T., *La Obra Pía, antecedente del Hospicio de León*, TIERRAS DE LEÓN 59 (30-06-1985) pp. 29-52.
83. BRAVO, M., *Rincones Leoneses*, Nebrija, León 1979, p. 146; CANELLA, F., *Historia de la Universidad de Oviedo y noticia de los establecimientos de enseñanza de su distrito*, Impr. de Flórez, Gusano y Cª., Oviedo 1903, p. 299.
84. Leg. 178, Expte. 34, Sección Jesuitas, A.H.N.
85. No nos detenemos en ello porque sobre este tema versa una ponencia a cargo del P. Damián YÁÑEZ NEIRA. Para mayor información remitimos a nuestro artículo, ya citado, en *Actas del VII Coloquio...*, pp. 247-248.
86. GARCÍA, E., *Op. cit.*, p. 69. Esta sanción consistía en multa, destierro o en la obligación de pagar una cantidad al maestro como si diera la enseñanza. En Galicia, por ej., llegó a pensarse con tres años de destierro a los vecinos que no enviaban los hijos a la escuela, y en Madrid, allá por 1512, se impuso a algunos padres una multa de 2.000 mvs. por esta razón.
87. En el Apéndice III incluimos el contrato suscrito al maestro de primeras letras Gerónimo López Salgado en 1559, Caja 12, Leg. 17, f. 201, A.H.P.L.
88. RODRÍGUEZ, M., *Op. cit.*, pp. 499-500.
89. GARCÍA ABAD, A., *La Bañeza y su historia*, Lancia, León 1991, p. 376.
90. *Ibidem*, p. 92.
91. Transcribimos parcialmente en el Apéndice I el contrato del Bachiller Lobera y Hernán Ruíz, "prezetores de Gramática" para la villa de Ponferrada, formulado en el año 1552, *Protocolos Notariales de Ponferrada*, Leg. 2, f. 166v, A.H.P.L.
92. Una buena semblanza de esta ilustre familia la encontramos en la obra ya citada de ÁLVAREZ, C.
93. CASADO, B., *Don Claudio Vigil de Quiñones, Conde de Luna, Embajador de Felipe II en el Concilio de Trento*, Madrid 1982, Tesis Doctoral, ejemplar mecanografiado. Son particularmente interesantes los ff. 4-5.
94. Gaspar de Navarrete recibe el 6-05-1545 Carta de Poder del Conde de Luna nombrándole Alcalde Mayor de la familia.

95. ÁLVAREZ, C., *Op. cit.*, p. 5.

96. Protocolos Notariales de Pedro de Argüello, Caja 2, Leg. 4, f. 131, A.H.P.L.

97. "Quitaciones y salarios que paga el año 1509 el Conde de Luna a los servidores y oficiales del Estado de Luna que se relacionan", MS, 14 ff., Fondo de los Condes de Luna, Archivo-Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, hoy CajaEspaña, documento inventariado por ÁLVAREZ, C. y MARTÍN, J. A.: *Catálogo del Archivo de los Condes de Luna*, Publicaciones del Colegio Universitario-Institución Fray Bernardino de Sahagún, León 1977, p. 137, n.º 457, y reproducido parcialmente por el Marqués de Alcedo y de San Carlos bajo el título: *Año 1509, Relación de la nómina de D. Francisco Fernández de Quiñones, con la expresión de los servidores y salario de cada uno en Los merinos mayores de Asturias (del Apellido Quiñones) y su descendencia. Apuntes genealógicos, históricos y anecdóticos*, Sociedad Española de Artes Gráficas, Madrid 1918, t. I, pp. 154-158. Las referencias están tomadas de la p. 155.

98. *Ibidem*, p. 157.

99. MOROCHO, G., *Humanismo y Filosofía poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con Fray Luis de León*, en *LA CIUDAD DE DIOS* CCIV.3-4, Marzo-Diciembre, (1991) pp. 867-868.

100. En concreto, refiriéndonos a los maestros, si bien es cierto que el cuerpo magisterial no fuera tal vez muy extenso, y que muchos *dómines cabra*, pedantes, pordioseros, maestros de rincón contribuyeron al desprestigio y a la ineficacia de la instrucción elemental, hubo otros sin embargo que superaron la mediocridad llegando en algún caso a desempeñar puestos de relevancia. Por lo mismo, el profesorado de las escuelas dependientes de la Iglesia, que en un principio declinaba en sus auxiliares de ritos litúrgicos -campaneros, enterradores, sacristanes, etc.-, mejoró notablemente a partir de la reforma tridentina, que exigía que el preceptor fuese *hombre docto*; cf. BARTOLOMÉ, B., *Escuelas de Gramática*, en ALDEA, Q., MARÍN, T. y VIVES J., (Drs.), *Diccionario...*, p. 297. Por otra parte, más que maestros de escuela, lo que se necesitaban eran maestros de aldea, para que transmitiesen a los hijos de gentes sencillas y pobres los rudimentos de la instrucción elemental.

101. "Convendría, en mi parecer -dice P. Simón Abril- enseñarle al niño juntamente el leer y escribir, y aún el leer por el escribir. Porque como el escribir es cosa del sentido y el leer del entendimiento, formando las reglas las conocerán más fácilmente; después de conocidas, juntándolas en sílabas con la pluma, también las irán juntando con la voz, y lo mismo será en la oración entera", citado por GARCÍA, E., *Op. cit.*, p. 92.

102. V.: Apéndice II, *Fondos Especiales*, León, Caja 53, Inventario II, Doc. 31 a, A.H.P.L.

103. Por esta época, el astorgano Antonio de Torquemada escribe el *Manual de Escribientes*, en un estilo de letra procesal perfecta, participando de las características de la letra cursiva, aunque resalta los patronos humanistas. Esta obra fue publicada en facsímil por la Real Academia Española en 1970, bajo la dirección de Alonso ZAMORA y otros autores. En León fue muy utilizada la *Orthographiae ratio* de Aldo MANUZIO, publicada en 1561, y que formaba parte de la Biblioteca de los Quiñones, cfr.: CASADO, B., *La Biblioteca de Claudio Fernández Vigil de Quiñones*, *ARCHIVOS LEONESES* 74 (1983), pp. 353-378, particularmente, p. 371. Pero los textos clásicos de escritura, los más empleados en las escuelas, son los de YCIAR, J. de: *Recopilación subtilíssima: intitulada Orthographia práctica: por la cual se enseña a escriuir perfectamente*, Bartolomé de Nagera, Zaragoza 1548; NAVARRA, Pedro de: *Diálogos de la diferencia del hablar al escribir*, Jacobo Colmeiro, Tolosa 1565; MADARIAGA, Pedro de: *Libro subtilíssimo intitulado honra de Escrivanos, la Cartilla o Doctrina Christiana*, impresa en Valladolid, que conoció varias ediciones, y algunos otros manuales anónimos.

104. BONO, J., *Historia del Derecho Notarial Español*, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España, Madrid 1979, v. I, t. I, pp. 225-228 y 336-338.



105. *Protocolos Notariales de Ponferrada*, año 1551, Caja 1474, Leg. 11, ff. 126, 143 y 154; *Protocolos Notariales de Astorga*, año 1592, Caja 9321, f. 1124 et passim; *Protocolos Notariales de León*, año 1553, Caja 53, Inventario I, Doc. 57 y año 1560, Leg. 6, Doc. 180v, A.H.P.L. Cfr.: BENITO, E., *Una descripción rimada del alfabeto (siglo XVI)*, en *SCRIPTORIUM XXII.1* (1968) pp. 51-55.

106. BURÓN, T., *El aprendizaje de la escritura. De oficio a necesidad*, 22 ff. mecanografiados; trabajo inédito que aparecerá en la revista *ESTUDIOS HUMANÍSTICOS*. Agradezco al Sr. Burón su cortesía al permitirme consultar este trabajo así como su ayuda en la localización y transcripción de documentos del A.H.P.L.

107. *Protocolos Notariales de León*, año 1533, Inventario I, Doc. 57 y año 1560, Leg. 6, Doc. 180v, A.H.P.L.

108. COTARELO, E., *Diccionario biográfico y bibliográfico de los calígrafos españoles*, *REVISTA DE ARCHIVOS*, Madrid 1913-1914, t. I, lám. 186.

109. CROS, E., *Discours Scientifique et pouvoir: La prologue de la Gramática Castellana de Nebrija*", en *Ecrire a la fin de la Moyen Age*, Colloque International, Aix-en-Provence 1988, pp. 107-118; BENAVENTE, A. de, *Ars et doctrina studenti et docendi*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1972, p. 53, edición crítica y estudio por ALONSO RODRÍGUEZ, B. y VARELA, E.: *La letra y su teoría constructiva*, Espasa Calpe, Madrid 1963.

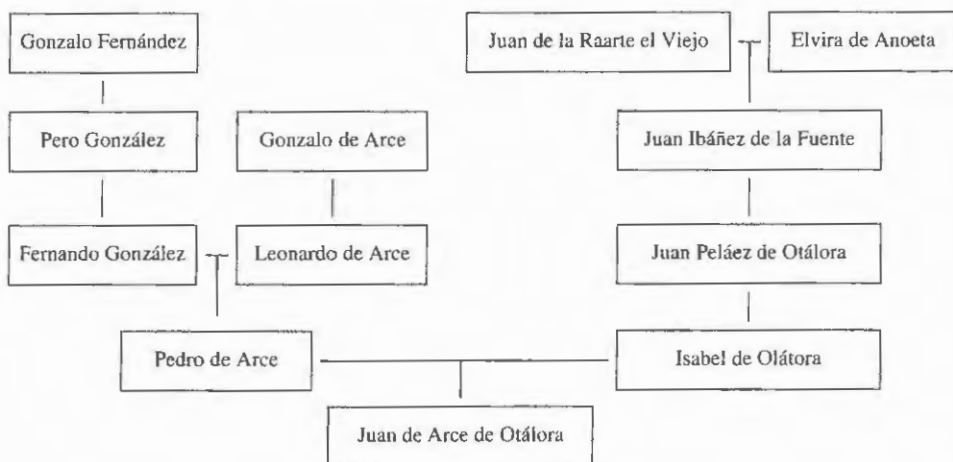


## UN HUMANISTA DEL SIGLO XVI: JUAN DE ARCE DE OTÁLORA

*DR. JOSÉ LUIS OCASAR ARIZA*  
*Universidad Complutense.*

Juan de Arce de Otálora<sup>1</sup> no ha merecido hasta el momento una atención específica por parte de los investigadores que escudriñan las diferentes áreas en las que se desenvolvió este alto funcionario del siglo XVI. Como importante jurista, su trascendencia no ha sido suficiente para un estudio pormenorizado; como catedrático, las alabanzas que recibió no han pasado de las páginas poco frecuentadas de obras de erudición; como literato, su conocimiento y valoración es por ahora un mero pronóstico<sup>2</sup>. Las presentes líneas pretenden ser una primera aproximación al recorrido vital de un escritor hasta el momento inédito, pero al que su próxima publicación esperamos redimirá de un secular silencio.

Los antecedentes familiares de Arce de Otálora remiten al País Vasco, concretamente a la villa de Mondragón. Los Otálora formaban parte de una antigua familia hidalga del valle de Leniz, con dos casas solariegas derivadas de un mismo tronco. Encontramos entre sus parientes a su bisabuelo Diego González; a su abuelo Fermín González, casado con Blanca de Luna, sobrina del maestre don Álvaro de Luna; a su padre, don Pedro de Arce<sup>3</sup>, que fue mozo de cámara de la reina Isabel la Católica. Por la vía materna, a Juan Pérez de Otálora, secretario del Consejo y de la Chancillería de Valladolid. De las ejecutorias de bidalguía que abundan en la familia nos hablan Garibay<sup>4</sup> y el propio Arce de Otálora. A partir de estas informaciones podemos elaborar un árbol genealógico desde los abuelos del escritor hasta él mismo, y reunir abundante datos, especialmente referidos a la familia materna<sup>5</sup>:



Los Otálora, pues, se dibujan desde el comienzo como una familia de juristas, una estirpe de altos patricios dentro de la administración judicial. Contemporáneo de nuestro Juan, Sancho López de Otálora forma parte del Consejo Real; dos Otálora Guevara figuran en la relación de los oidores de Granada; es posible encontrar referencias de diversos miembros de la familia en la universidad y en los tribunales.

Si bien nuestro autor nació en Valladolid, en fecha no precisada hasta el momento, podemos sin lugar a dudas asegurar que por ambas ramas procedía de linaje de cristianos viejos e hidalgos vascongados. No es necesario recalcar lo que esta circunstancia suponía en nuestro siglo XVI. Arce de Otálora pertenece a un grupo social alejado en principio de las angustias y padecimientos que perseguían a tanto autor converso; desde una perspectiva casticista de la literatura de nuestro Siglo de Oro, Arce es un escritor instalado en la casta dominante, sin aparentes problemas en su "morada vital", y de un sólido estatus de cristiano viejo. Además, dentro de esta situación genealógica, Arce de Otálora ocupa un puesto de alto funcionario de la administración de justicia, es decir, se halla sin duda en la cúpula de la sociedad de su momento.

La figura del oidor de la chancillería era de una extrema importancia. De hecho, suponía el segundo grado después del presidente de la audiencia. Su salario, si no deslumbrante, aseguraba un holgado bienestar material; en 1542 era de 150.000 maravedís anuales, 50.000 más que los alcaldes de las salas y el doble que el del juez mayor de Vizcaya<sup>6</sup>. De nuestro autor sabemos que vivía en la calle de Francos de Valladolid, en la que mantenía una mansión representativa de su estado y en la que todavía, a finales del siglo, vivía su nieto Andrés de Otálora<sup>7</sup>.

La carrera profesional de Juan de Arce de Otálora es brillante, sin llegar a deslumbrar. Estudió leyes en Salamanca, donde se licenció. Fue becario en el Colegio del Arzobispo, en el que permaneció nueve años (tiempo normal para obtener el título de licenciado). Una vez terminados sus estudios, ocupó la cátedra de Instituta en Valladolid y luego en Salamanca, de donde pasó a la Chancillería de Granada en 1540. En ella fue primero fiscal y después oidor a partir de 1551. Deseando volver a su tierra, consiguió el traslado con el mismo cargo a la Chancillería de Valladolid en 1559, donde murió en 1561<sup>8</sup>.

No podemos hacer muchas conjeturas con tan parca biografía. Hasta el momento, ignoramos la fecha de su nacimiento<sup>9</sup>, así como quiénes fueron su mujer e hijos<sup>10</sup>. Los elementos que nos permitirán explayarnos sobre las circunstancias vitales de nuestro autor están en estos pocos datos y en los libros que escribió<sup>10Bis</sup>.

Sí podemos encuadrar vitalmente a nuestro autor en una generación que va a pre-senciar -y más aun, protagonizar- lo que Bataillon denomina el "cambio de atmósfera" religiosa de la década de los 30 y que se acentúa en la de los 50. La generación de Arce no es ya la combativa generación erasmizante de los Valdés; Erasmo abandona pronto la escena para los nacidos en torno a 1510, y la presión inquisitorial y de contrarreforma obliga a estos escritores a ejercer sobre sus textos una vigilancia mayor que la que sus inmediatos predecesores habían practicado. La madurez de escritores coetáneos debió afrontar problemas expresivos de los que carecían los primeros erasmistas; es el momento del *Lazarillo* más que el del *Mercurio* y *Carón*. Será conveniente retener esta circunstancia a la hora de situar los *Coloquios de Palatino y Pinciano*.

La obra a la que Arce de Otálora debía una relativa celebridad en su campo jurídico fue publicada en 1553: se tituló *De nobilitatis & immunitatis Hispaniae Causis (quas hidalguía apellant) de que Regalium tributorum (quos pechos dicunt) iure, ordine,*

*iudicio & excusatione summa seve tractatus*; es decir, se trata de un tratado sobre la exención de tributos regios por parte de la nobleza. Su aceptación fue amplia, pues se conservan ediciones de 1559, 1570 y 1613<sup>11</sup>.

Se trata de un profundo estudio sobre los impuestos y la hidalguía en el que llama la atención el hecho de que está escrito en latín con abundantes incisos en castellano. Nicolás Antonio dice que no todo lo referente al derecho municipal se pudo traducir al latín convenientemente, pero el bilingüismo de la obra no está motivado únicamente por la ausencia de términos latinos para los correspondientes castellanos, ya que el empleo del romance no se reduce a términos aislados. Más bien podemos hablar de una absoluta fusión y complementariedad entre los universos lingüísticos del latín y del castellano; Arce de Otálora funde los dos idiomas, construyendo frases en las que la prótasis está en latín y la apódosis en romance, o viceversa<sup>12</sup>. Tal práctica la volvemos a encontrar en los *Coloquios de Palatino y Pinciano*, pero desde el punto de vista opuesto; aquí el predominio corresponde al castellano y el latín se encuentra engastado dentro de la oración, haciendo cuerpo con ella. Las dos lenguas de cultura forman, pues, en Arce de Otálora un todo, una suma en la que ambos son complementarios. Esta es la particular solución de nuestro autor al problema de la relación entre el vulgar y la lengua clásica: vincularlas, hacerlas complementarias; esta es probablemente la *ornatu dictionis speciem solito digniorem* que, según Nicolás Antonio, había formado. Naturalmente, tal solución, que exigía un receptor hábil en ambas lenguas, un lector instruido y evidentemente minoritario (un especialista en el caso de la *Suma de Nobleza*, y un universitario en los *Coloquios*), nunca fraguó en una factible posibilidad para el conflicto latín-español.

El papel de la *Suma de Nobleza* dentro del panorama jurídico alumbra también interesantes aspectos de la figura de Arce de Otálora. Se ha recordado<sup>13</sup> que pertenece a la importante veta de los juristas humanistas comenzada por Alciato, pero de la que forman parte también Poliziano, Budé, Lovati o Mussato, hombres que trascienden el plano de su profesión para abarcar más amplios horizontes culturales. Tales autores desarrollan en el derecho del Renacimiento una reacción contra los “bartolistas” del *mos italicus* tardío del siglo XV, los cuales, llevados por su preocupación práctica, fueron progresivamente olvidando las primitivas fuentes romanas y canónicas, para centrarse en el exhaustivo comentario forense o en el dictamen sin preocupaciones dogmáticas. Surgieron así una multitud de géneros forenses y casuísticos como el *Consilium*, las *Allegationes*, *Decisiones*, *Quaestiones* o *Praxis*, que llevaban a un ejercicio meramente lucrativo y práctico -dictámenes o consejos, colecciones de sentencias, prontuarios de prácticas judiciales...- que hicieron decaer el nivel de los estudios jurídicos. Dentro de esta práctica intelectual se llega, en el caso de las *Additiones* o *Adnotationes*, al comentario del comentarista, habitualmente Baldo o Bartolo, lo que suponía rizar el rizo de lo vacío. La misma práctica venía a darse en las universidades, donde la audición, explicación, repetición o memorización de los cuatro códigos de Justiniano (*Codex*, *Digesto*, *Pandecta*, *Institutiones*) y las *Nuevas* o *Novellae* constituían el sino académico del estudiante.

Las primeras grandes críticas a este estado de cosas provinieron de escritores no juristas. Erasmo afirma en el *Elogio de la Locura* (1509) que el de los leguleyos es oficio “asnal” (XXXIII) y continúa:

“Entre los eruditos reclaman el primer lugar para sí los jurisconsultos y cualquier otro no les parece tan bien como ellos mismos, en tanto que dan vueltas sin

parar a la roca de Sísifo, y traman seiscientas leyes distintas con un mismo espíritu, sin que importe a qué tema se refieran; entretanto, acumulando unos términos inusuales sobre otros y unas opiniones sobre otras, consiguen que parezca que aquellos estudios a que ellos se dedican son los más difíciles de todos. Cualquiera cosa que sea trabajosa, en efecto, la consideran también, por lo mismo, como algo distinguido (LI)<sup>147</sup>.

Algo similar encontramos en Vives, que dedicó su *Aedes Legum* (1520) al problema de las leyes, que le interesó particularmente y del que trataría también en *In Pseudodialecticos* y en *De Disciplinis*. En el *Templo de las Leyes* leemos:

“Esto ocurre porque las tratan [las leyes] de forma inmunda y las tienen sometidas, como en la época de Manlio unos dementes, unos estúpidos saqueadores y destructores de su dignidad que no buscan más que frívolas disputas; son pescadores de arrastre que arrasan con todas las esencias del mundo y lo dejan todo esquilado y seco; son gentes como Acursio, alma de todas las tenebrosidades cimerias, Bártulo, más duro y tonto que una piedra o un hierro, o sea Saxoferrato, de donde salió, y Baldo, mal huevo, hijo de ese cuervo malo de Bártulo, cierto Ángel de Arezzo y el Imolano. Quiera Dios concederme que los vea a todos juntos colgados de lo alto de una cruz con la espalda al aire, antes de que dañen y ensucien con sus escritos las leyes<sup>15</sup>.

Frente a este estado de cosas y al abuso del *argumentum ab auctoritate* y el refugio en la *communis opinio* que llevaba consigo, el humanismo, con su preocupación por la sabiduría y la cultura antiguas, penetró rápidamente en el mundo del derecho. El afán por un latín elegante, el interés por la antigüedad clásica, la mayor confianza en la razón, determinaron a una generación de escritores juristas a oponerse a este escolasticismo del *mos italicus* tardío. Las obras de Alciato, de Budé y de Zasius, que vivieron a caballo de los siglos XV y XVI, crea una nueva corriente de humanismo jurídico racionalista. Sus preocupaciones son ahora más dialécticas y lógicas; pretenden educar la razón, enseñar a pensar y a convencer; abandonan la estéril anotación y profundizan en la dialéctica y en la historia; buscan organizar sistemáticamente la exposición de las materias jurídicas dentro de un *ordo iuris* racional. Debido al importante papel desempeñado por Budé y a la actividad francesa de Alciato, esta corriente ha recibido el nombre de *mos gallicus*, en oposición al *italicus*.

En España el *mos gallicus* no tuvo mucha fortuna; los profundos contactos con Italia<sup>16</sup> y la animadversión hacia Francia jugaron sin duda un papel esencial en la poca inclinación que hubo en España hacia el humanismo jurídico, ya de por sí complicado por la Inquisición y las tendencias aislacionistas de Felipe II<sup>17</sup>. De cualquier forma, deberemos cuidarnos de ver en las críticas a los juristas un mero elemento de fobias personales o un tópico de la literatura satírica; en el Renacimiento, forma parte de una amplia “lucha contra los bárbaros” en un terreno importante y concreto de la realidad de la vida, lucha y batalla que no terminó propiamente -si es que terminó alguna vez- hasta el siglo XVII.

La *Summa nobilitatis* de Juan de Arce de Otálora supone, en primer lugar, una incursión en un género jurídico típicamente humanista, como es la monografía o exposición doctrinal de un aspecto o tema del derecho, sistematizándolo, ordenándolo e investigando en sus fuentes y raíces. Llevadas a cabo por personas de evidente talento, como Arce, estas obras prestaban sin duda más servicio y placer a sus destinatarios que

las aburridas, inútiles y tediosas adiciones y comentarios. No resulta, pues, extraño que se cuenten tres ediciones de la obra entre 1553 y 1570, y otra en 1613. En ella los problemas de los pechos, la hidalguía, los pleitos, se encuentran elucidados por medio de la historia, de hechos y anécdotas esclarecedoras, y, especialmente, por citas de Ovidio, Horacio, Juvenal, Virgilio, Boecio, la Biblia, etc. Sin pretender sentar plaza de historiador del derecho, podemos encuadrar a Arce de Otálora dentro de un humanismo que lleva la preocupación filológica del buen latín y la curiosidad por la historia al mundo jurídico, de un humanismo “profesional” desarrollado dentro de los círculos especializados de un mundo conservador y cerrado como era el del derecho del Siglo de Oro.

En definitiva, la *Suma de la nobleza española* representa una aportación del humanismo dentro del ámbito jurídico, sacando la ley de su conceptualismo escolástico y explicándola por medio de la historia, de la vida. En este sentido trasciende su faceta profesional y prelude el mundo de los *Coloquios de Palatino y Pinciano*; es también representativa de una Salamanca universitaria que no reconocía el bache entre erudición y vida como insalvable, en la que el saber prestado podía ser un componente de la vida hablada<sup>18</sup>, o de un humanismo que no puede considerar la imitación como repetición de una acción ya realizada, sino que busca responder a preguntas existenciales siempre nuevas<sup>19</sup>.

Antes de abandonar las consideraciones sobre la faceta jurídica de Arce de Otálora y de adentrarnos en una sucinta explicación sobre los *Coloquios de Palatino y Pinciano*, hemos de hacer notar un enigma en relación con una posible tercera obra de nuestro autor. Al describir la copia del diálogo de Arce que existe en el British Museum, Gayangos<sup>20</sup> refiere la existencia de otra obra del mismo autor, con el título *Suma y breve descripción de cosas notables, fundaciones de casas y solares, monesterios, yglesias antiguas, epitaphios y privilegios antiguos de las Asturias de Oviedo, Santillana y de León*. De tal obra no he encontrado rastro. Resulta también extraño que Gayangos afirme que es una obra “to wich the author himself often refers”, cuando no se encuentra en todo el manuscrito alusión alguna a semejante tratado. ¿Escribió Arce tal obra o ha sido un error o invención de Gayangos?

Una pista sobre la existencia de la *Descripción* nos la proporciona Nicolás Antonio al remitirnos, entre los elogios que brindaron a Arce sus contemporáneos y seguidores, a la obra de Ambrosio de Morales, del que dice que “elogia la descripción del viaje realizado por él a través de Asturias y de Cantabria”<sup>21</sup>.

En efecto, en la *Crónica General* que Ambrosio de Morales escribió, siguiendo la obra de Florián de Ocampo, al referirse a la fundación del monasterio de Aguilar de Campoo, dice<sup>22</sup>:

“Y no aviendo yo estado en este monesterio, saqué toda esta relación del itinerario del Licenciado Arze de Otálora, oydor que fue de la chancillería de Valladolid, hombre de grandíssima affición con todas nuestras antigüedades, y harto entendido en ellas. Y aviendo andado todo lo de León, Asturias de Oviedo y de Liévana y Santillana y lo de la montaña hasta Vizcaya, escribió en su itinerario todo lo bueno que pudo ver y recoger, y dél se tomó todo esto, lo qual digo para referirlo a cüyo es”.

La probidad como historiador de Ambrosio de Morales nos proporciona importantes datos. Es significativa, por ejemplo, la siguiente cita: “Él era un caballero de Castilla, provincia Loricana y de la villa Prenominata Tabulata, *in partes Iberi flumini* (que así

dice)"(f. 74v.). Al citar literalmente a Arce de Otálora utiliza el latín, lo que nos vuelve a llevar al uso habitual de nuestro autor de mezclar latín y romance (pues por el título de la obra suponemos que el castellano era la lengua predominante en el texto).

Así pues, parece cierto que la *Suma y breve descripción* ha existido, que con casi completa seguridad nunca fue impresa y permaneció manuscrita, y que una copia fue utilizada por Ambrosio de Morales en el mismo siglo XVI, otorgando a Arce autoridad de historiador. Lanzamos la idea de la pérdida de esta nueva obra de cariz artístico-antropológico para alentar a su posible hallazgo, tarea que desenterraría una obra de interés local y una nueva visión de las amplias facetas humanísticas de nuestro escritor.

La obra más importante de Arce de Otálora son los *Coloquios de Palatino y Pinciano*, los cuales no han sido nunca editados. La historia del texto circula por los vericuetos de la tradición manuscrita, lo que ha dificultado su conocimiento. Conservamos cuatro copias del texto, dos en la Biblioteca Nacional de Madrid, una en el seminario de San Carlos de Zaragoza y otra en el Museo Británico<sup>23</sup>. Una de las copias, presumiblemente la que hoy se encuentra en Zaragoza, se conservó en la biblioteca de don Lucas de Arce y Salcedo, descendiente de Arce de Otálora. En realidad, el título de *Coloquios de Palatino y Pinciano* dista de ser unánime entre los manuscritos; de hecho, sólo el del British presenta este título. *Itinerario de diálogos familiares* es el que dan Zaragoza y la copia tardía de la Nacional; *Libro de vicios y virtudes* encubre lo que en realidad es casi con total seguridad el borrador de esta obra en la Nacional. Igualmente, no son Palatino y Pinciano los interlocutores en ninguna de las copias, exceptuando la del British, sino Menesandro y Octaviano.

Tal variedad entre las copias nos introduce en el complejo ámbito de los testimonios de los *Coloquios*, que no puede ser presentado aquí. Baste decir que las diferentes etapas compositivas del texto se han conservado en estas copias y que podemos seguir todas las dudas, rectificaciones, reelaboraciones, autocensuras, mejoras, añadidos y supresiones a las que Juan de Arce sometió su obra<sup>24</sup>.

El diálogo, a través del viaje de ida y vuelta entre Salamanca y Valladolid de los dos estudiantes, nos ofrece un panorama irónico de la vida del estudiante universitario del XVI. Palatino y Pinciano pasan revista a las ventajas e inconvenientes del estudio de las leyes, entreverando este asunto con otros muy diversos, desde una perspectiva erudita y bastante sarcástica. Sin embargo, no es el valor documental lo que hace valiosos a los *Coloquios*, sino su gran calidad literaria dentro del género dialógico, que sin duda puede ponerse al nivel de los mejores textos del XVI. El juego entre el tema principal y otros coyunturales que se barajan con él recuerda la técnica utilizada por Alfonso de Valdés en el *Diálogo de Mercurio y Carón* entre el tema de la política coetánea y el repaso a los diferentes estados, si bien en los *Coloquios* nunca interviene otro interlocutor que no sean los dos principales. La intención de Arce de Otálora es superar la desnudez estructural de la literatura miscelánea, insertando las disertaciones eruditas y las facecias en una estructura narrativa, es decir, otorgando vigencia vital a las meras recopilaciones de datos desnudos, haciendo que la erudición se justifique vitalmente, lo que supone un intento similar al que reseñamos en su obra jurídica: fundir saber clásico y realidad vital. Como resultado, los *Coloquios de Palatino y Pinciano* son un ejemplo señero de la evolución que sufren los diálogos erasmistas, aproximándose cada vez más a las estructuras narrativas<sup>25</sup>.



## NOTAS

1. Otalora es palabra llana en euskera, pero preferimos considerarla proparoxítona, atendiendo a un frecuente proceso de esdrújulización en los apellidos vascos.
2. Los *Coloquios* de Arce han sido conocidos por pocos estudiosos. Existe una tesis de Norine P. O'Connor, *Juan de Arce de Otálora: "Coloquios de Palatino y Pinciano"; an erasmian dialogue of the sixteenth century. A critical analysis of the unpublished manuscript*, University of Texas, at Austin, 1952, que no me ha sido accesible. Maxime Chevalier utiliza en varios de sus trabajos la obra de Arce, especialmente grata para él por su riqueza de cuentecillos, facecias y relatos breves. Domingo Ynduráin ha intervenido activamente, desde su gran conocimiento de la obra, a su difusión. Jesús Gómez ha trabajado en varias ocasiones sobre los *Coloquios* y ha expresado su convencimiento de que se encuentra entre los máximos exponentes del género dialógico del Renacimiento (Por ejemplo, en "Los límites del diálogo didáctico", *Ínsula*, 542, feb. 1992, pgs. 10-11). En estos momentos previos a su próxima publicación es de justicia reconocer la deuda con estos investigadores y con otros (Eugenio Asensio, Ana Vian, Lina Rodríguez Cacho...) que de una forma o de otra han impulsado los estudios sobre esta obra o han alentado a su edición.
3. De él sabemos que murió entre 1553 y 1559, pues en la primera edición de la *Summa* se dice que "fue dada sobrecarta a Pedro Darze mi padre, que al presente vive en la ciudad de Toledo" (fol. 131v.), mientras en la reedición corregida y ampliada, la segunda parte de la frase se ha sustituido por un "que aya gloria".
4. GARIBAY, E. de, *Memorias*. Es el tomo XI de la obra *Grandezas de España: noticias de los títulos y casas ilustres de ella y otras particularidades*, en *Memorial histórico español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*, tomo VII, Madrid, 1854. Sobre los Otálora, vid. especialmente los títulos XI y XIII del libro segundo.
5. Los escudos de armas de dos ramas de los Otálora pueden verse en GARCÍA CARAFFA, A., *El solar vasco-navarro*, t. V. pgs. 284-285 y lám. 15, pg. 320, escudos nos. 59 y 60. Sobre sus apellidos, NARBATE IRAOLA, N., *Diccionario de apellidos vascos*, San Sebastián, Txertoa, 1989.
6. MARTÍN POSTIGO, M<sup>a</sup> de la S., *Los presidentes de la Real Chancillería de Valladolid*, Salamanca, ICS, 1982, pg. 27. Sobre las figuras del oidor y del fiscal, vd. RUIZ RODRÍGUEZ, A.A., *La real Chancillería de Granada en el siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial, 1987, pgs. 104 y ss. y 143-146; y GAN GIMÉNEZ, P., *La Real Chancillería de Granada (1505-1834)*, Granada, Centro de estudios históricos de Granada y su reino, [s. a.], pgs. 86 y ss.
7. PELORSON, J.M., *Les letrados. Juristes castillans sous Philippe III*, Poitiers, 1980, pg. 293. En esta obra se presta atención especial a Juan de Arce de Otálora en relación con la "nobleza de letras", aunque sólo en su faceta jurídica.
8. ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Nova, sive hispanorum scriptorum ab anno MD ad MDCLXXX...*, Madrid 1788, tomo I, pgs. 637-8; REZÁBAL Y UGARTE, J. de, *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis colegios mayores (...)*, Madrid 1805, pgs. 260-1.
9. REZÁBAL afirma que en 1540 recibió una beca en el colegio del Arzobispo; sin embargo, parece una confusión, pues para entonces, según cuenta, era ya catedrático de Leyes en Salamanca. GAN GIMÉNEZ, P., *op. cit.*, a quien sigo, afirma que la fecha de 1540 corresponde a su nombramiento de fiscal. Si tenemos en cuenta que el ms. Z. de los *Coloquios de Palatino y Pinciano* (y el M<sub>2</sub>, copiado por un supuesto sobrino de Arce de Otálora), dice que éste "murió joven", y que un licenciado típico del XV o XVI tenía 25 años al graduarse, podemos quizá aventurar que Arce nació de 1510 a 1515.
10. Manejar las biografías de los eruditos del XIX o anteriores y los documentos judiciales o universitarios requiere un tiento apreciable y depara decepciones y sorpresas. GONZÁLEZ GARCÍA-VALLADOLID, C., *Datos para la historia biográfica de la ciudad de Valladolid*,

Vall., 1894, t. I, pg. 118, funde a nuestro autor con otro Juan de Arce de Otálora, del Consejo Real de S. M., y lo ubica en tiempos de Felipe IV, resultando una aberración biográfica notable. Tal confusión no es única: Nicolás Antonio manifiesta dudas sobre si una mención de J. Bernardo Díez de Lugo debe referirse a nuestro autor o a otro. PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispanoamericano*, vol. 27, pg. 356, nº 370. 819, cita para Arce una cédula de la *Visita que hizo en esta Real Audiencia el licenciado Juan de Arce y Otálora (...)*, fechada en Madrid el 3 de diciembre de 1661. ESPERABÉ ARTEAGA, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1914, vol. II, pg. 292, llama a nuestro autor Juan Vélez de Otálora. La abundante saga de los Otálora provoca confusiones que el tiempo y las investigaciones posteriores deberán aclarar. Hay un licenciado Otálora que firma documentos en la universidad de Salamanca en 1558, cuando Juan está en Valladolid (*Libro de Actas*, n.º 26, fol. 79v.); otro Juan de Otálora Portocarrero que es oidor de la chancillería de Valladolid en 1601 (MARTÍN POSTIGO, M<sup>a</sup> de la S., *Historia del Archivo de la Chancillería de Valladolid*, Valladolid 1979). Un Otálora figura entre los *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos* de PAZ Y MELIA (Madrid, Patronato del AHN, 1947, nº 1445). La *Carta* (BNM, Ms.9397, fol. 55r.) que SIMÓN DÍAZ atribuye a Juan de Arce y Otálora pertenece en realidad a Juan Antonio de Otálora Guevara, que parece pasar por dificultades económicas, y está fechada en 1659.

10 Bis. Posteriores averiguaciones, efectuadas mientras este artículo se encontraba en prensa, han arrojado nuevos datos en este particular. Vid. el estudio biográfico en el volumen primero de mi edición de los *Coloquios de Palatino y Pinciano*, Madrid, Turner, 1995.

11. El título de la obra cambia a partir de la segunda edición, convirtiéndose en *Summa nobilitatis Hispaniae et immunitatis Regiorum, causas, ius, ordinem, iudicium & excusationem breviter complectens*. Sus ediciones vienen detalladas en A. PALAU Y DULCET, *Manual del librero Hispanoamericano*, Barcelona 1948, tomo I, pg. 443. El juicio que esta obra ha merecido a algunos estudiosos puede verse brevemente en OCASAR ARIZA, J.L., “La tradición manuscrita de los *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan de Arce de Otálora”, *Criticón*, 56, 1992, pgs. 81-85.

12. Ejemplos de este uso, del que no conozco estudios o menciones pero que no es infrecuente en nuestros escritores renacentistas, pueden rastrearse sin dificultad en la obra. Véase, por ejemplo: “(...) de la qual sentencia se apeló para ante Oidores y allí se apartaron de la apelación el fiscal y concejo, *et inter alia* por la executoria parece que el dicho Gonzalo Fernandez, padre del dicho Diego González, mi bisabuelo, fue allegado y privado del conde don Tello, & *alia non levia neque infirma nobilitatis argumenta*.” (fol. 362 r.). O este otro: “*Proavvus enim meus ex parte patris apellatus fuit Didacus Gundisalvus, & fuit filius Gundisalvi Fernández, ambo incoliae Vallisoleti & nepos Petri Ferenández, qui fuit incola* de Pino, cerca de Oña, & *dictus proavvus meus pronuntiatu fuit nobilis, idest*, hijodalgo por sentencia de alcaldes de hijodalgo de Valladolid (...)”. (fol. 361-362). El bilingüismo efectivo de algunos escritores de la época les llevaba a este frecuente salto entre el latín y el español. Algunos ejemplos de carácter irónico se pueden encontrar en la obra de Luis GIL, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)* Madrid, Alhambra, 1981.

13. ASENSIO, E., *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona Crítica, 1992, pgs. 180-183; y Jesús GÓMEZ, “Las formas del relato breve en los *Coloquios de Palatino y Pinciano*”, *Revista de Literatura*, Tomo LIV, n. 107, enero-junio 1992, pgs. 75-99.

14. ERASMO, *Elogio de la locura*, Barcelona, Bosch, 1976; ed. bilingüe de O. NORTES VALLS; pgs. 174-177 y 244-247.

15. VIVES, L., *Diálogos y otros escritos*, ed. J. F. ALCINA, Barcelona, Planeta, 1988; pg. 167.

16. Recientemente detallados por GÓMEZ MORENO, A., *España y la Italia de los Humanistas*, Madrid, Gredos, 1994; también RICO, F., *El sueño del humanismo*, Madrid, Alianza, 1993.

17. Sigo para esta exposición jurídica a F. CARPINTERO, “Mos italicus, mos gallicus y el humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica”, *Ius*

*Commune*, n. 6, 1977, pgs. 108-171. TOMÁS Y VALIENTE, F., *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 1979. PÉREZ-PRENDES, J.M., *Curso de Historia del derecho español*, Madrid, Dardo, 1978. GARCÍA Y GARCÍA, A., «Nebrija y el mundo del derecho», en CODONER, C. y GONZÁLEZ IGLESIAS, J.A., (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Universidad, 1994, págs. 121-128.

18. GILMAN, S., *La España de Fernando de Rojas*, Madrid, Taurus, 1978, pg. 326.

19. GRASSI, E., *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, Anthropos, 1993, pg. 95.

20. GAYANGOS, P. de, *Catalogue of the manuscripts in the spanish language in the British Library*, British Library Publications, London 1979 (1875').

21. ANTONIO, N., op. cit., pg. 638: "*Nostrarum antiquitatum studiosissimum, valdeque peritum Ambrosius Morales lib. XIII, cap. XXXVII, ubi itineris ab eo per Astures omnes & Cantabros facti descriptionem cum hacce commendatione auctoris laudat*".

22. Uso *Los cinco libros postreros de la Crónica General de España que continuava Ambrosio de Morales*, Córdoba 1586, Libro XIII, cap. 37; fols. 74v.-75r.

23. Para la presentación y descripción de los manuscritos, vid. J. L. OCASAR, art. cit.

24. Arce presenta a Octaviano/Pinciano como su *alter ego* (aunque en muchos casos reparta su pensamiento entre los dos contertulios). Por ejemplo, la abreviatura de O(c)taviano en las dos primeras versiones (OTA), debió parecer a nuestro autor demasiado evidente traslación de su apellido Otálora como para vincularlo a un texto muy comprometido ideológicamente, lo que sin duda tiene que ver con el cambio final de nombres. No sólo por la identidad de las primeras letras que hemos mencionado, sino por el hecho de llamarlo posteriormente Pinciano, es decir, de Valladolid. Además, valgan como elementos probatorios adicionales el que Arce, en el *Prólogo*, afirme que el viaje fue efectivamente realizado por él y un buen amigo suyo, así como que Pinciano declare que el primer maestro de la orden de Santiago se llamaba Pero Fernández "como mi bisabuelo" (fol. 59 v. del ms. B), lo que viene confirmado en la genealogía del autor.

25. Vid. GÓMEZ, J., *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988, pgs. 143-149; SEVILLA ARROYO, F., "Los diálogos narrativos: entre novela y coloquio", *Ínsula*, 542, feb. 1992, pgs. 15-19.



**CULTURA  
Y  
BIBLIOTECAS**



## LOS ANNALES DE ANGEL MANRIQUE Y LA CULTURA ESCRITA. PLANTEAMIENTO GENERAL. LA ESCRITURA PUBLICITARIA

DR. VICENTE GARCIA LOBO,  
Universidad de León.

Hace casi cincuenta años el profesor Pascual Galindo publicaba su *Diplomática en la "Historia Compostelana"*<sup>1</sup>. Analizaba entonces el texto narrativo desde el punto de vista de la ciencia diplomática y extraña no poca y, desde luego sumamente interesante, información diplomática y documental<sup>2</sup>. Este planteamiento nos sugirió a nosotros una lección titulada *Fuentes ocasionales de la Diplomática*, cuyo desarrollo fundamental puede verse en mi artículo *De re diplomática. Las fuentes ocasionales*<sup>3</sup>. En fin, con motivo de este Congreso en que son protagonistas los cistercienses y los humanistas, nos pareció oportuno -y así lo consideró el Comité científico del Congreso- nos pareció oportuno, digo, al equipo de profesores del Área de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de León -área que mejor debería llamarse de Ciencias de la Escritura y de los objetos escritos- intentar en sendas comunicaciones aplicar el método de Pascual Galindo a los *Annales cistercienses* del insigne historiador de la Orden, Angel Manrique.

Si, por un lado, el ensayo es más modesto que el de Galindo puesto que no pretendemos hacer un análisis minucioso de toda la obra, como lo hiciera en su día don Pascual, por otro nuestro trabajo está concebido con mayor amplitud puesto que pretendemos examinar los *Annales* no solo desde el punto de vista de los documentos, sino también desde el punto de vista de las inscripciones y de los libros. Esto es, pretendemos abarcar las tres grandes manifestaciones de la cultura escrita en época medieval, época ésta a la que se circunscribe el texto de Manrique<sup>4</sup>.

Ya puedo adelantar desde ahora que el intento, con desigual fortuna en los distintos campos, mereció la pena. En efecto, desde el punto de vista de los documentos, aspecto éste sobre el que trabajaron la Dra. Martín López y el Dr. Domínguez Sánchez, la información que se puede entresacar de la obra de Manrique afecta a los distintos campos de la Diplomática pontificia, de la Diplomática real y de la Diplomática particular y va desde la inclusión de documentos íntegros o en extracto hasta las más variadas noticias documentales y diplomáticas.

Por lo que se refiere al campo codicológico, esto es, al mundo de los libros, los *Annales* ofrecen noticias variadas sobre el acto de escribir, la confección o reparación de libros y, sobre todo, sobre la conservación de los mismos; sobre las bibliotecas.

En fin, también la Epigafía y todo cuanto se refiere a las inscripciones tiene en los *Annales* una fuente de información nada desdeñable, como espero poder mostrarles a Vds. a continuación.

Puedo adelantar también que nuestro ensayo se mostró revelador, además, para el estudio en sí de la propia obra de Manrique, sobre todo en lo referente al método de trabajo del autor y a su actitud crítica. En efecto, queda bien patente que el autor aprovecha en su relato todos los recursos escritos disponibles entonces, que eran los documentos, los libros -impresos y manuscritos- y las inscripciones. Asimismo, es evidente también que todo el material de información reunido por el autor procedía, en su mayoría, de copias que le proporcionaban sus colaboradores; pero también él examinó y recogió directamente algunas fuentes. Los comentarios que en ocasiones desliza sobre fechas o sobre el valor de ciertos documentos o inscripciones son indicios del talante crítico y del aprovechamiento que hace de la información que tiene.

Finalmente, creo que este nuestro ensayo puede proporcionar luz sobre los diversos aspectos de la cultura escrita de los cistercienses, como son sus archivos, sus bibliotecas, sus monumentos epigráficos, su actividad escriptoria, etc.

## I. ANGEL MANRIQUE Y LOS ANNALES

Podemos calificar a Manrique de “humanista tardío”. Que Angel Manrique fue un humanista es fácil de comprender: educado en los colegios de Santiago Apóstol de la Universidad de Alcalá de Henares (hasta 1592), del monasterio de Meira, en Lugo (de 1593 a 1596) y en el de Salamanca (a partir de esta última fecha), su producción literaria y científica, sobre todo la redactada en latín, está impregnada del espíritu humanista que le transmitieron sus más eximios maestros: vasta erudición clásica<sup>5</sup>, estilo retórico, hipérbaton pseudociceroniano, etc.

El calificativo de tardío se justifica por sí solo si tenemos en cuenta las fechas de su propia vida (1577-1649) y que su primera obra aparece en 1605<sup>6</sup>. Por lo que se refiere a los *Annales*, objeto de nuestro estudio, los dos primeros volúmenes aparecen en Lión el año 1642<sup>7</sup>.

No pretendo hacer ahora, ni mucho menos, una biografía del sabio cisterciense<sup>8</sup>, ni un análisis de su obra<sup>9</sup>. Solo quiero recordar brevemente algunos datos sobre los *Annales*, de sobra conocidos por otra parte, a los que pudieran añadirse, solo a modo de ejemplo, otros fruto de nuestro ensayo, dejando en todo caso abierta una posible vía de estudio de esta obra primordial de la Orden cisterciense.

Sabemos que para la redacción de los *Annales* partió Manrique del material reunido en su día por fray Ignacio Fermín de Ibero<sup>10</sup> y que confió, a su muerte (1612), a fray Angel<sup>11</sup>.

Este material fue acrecentado por otro que le enviaban de distintos monasterios de la Orden<sup>12</sup> y de diversas bibliotecas<sup>13</sup>, y por el que reunió personalmente. Evidentemente consultó las bibliotecas salmantinas, sobre todo la del Colegio de Oviedo, según afirma el P. Ceferino García<sup>14</sup>. Por nuestra parte, creemos encontrar, tras nuestro somero análisis de los *Annales*, algún dato revelador de su trabajo directo. Para fijar la fecha de la muerte del abad Mateo I del Claravall -9 de diciembre de 1332- acude al epitafio que había sobre su sepultura, epitafio cuyo original parece haber leído personalmente:

“...quos primos (día y año) in eius sepultura notatos lego”<sup>15</sup>.



Más adelante aludiremos a la distinta presentación que hace de los epígrafes: unas veces los transcribe en letra mayúscula, otras en minúscula redonda de modulo mayor que el resto del texto y, la mayoría de las veces, en minúscula cursiva. Salvo en contadas ocasiones, la mayúscula y la minúscula redonda corresponden a epígrafes de monasterios peninsulares, mientras que encontramos la cursiva en epígrafes extranjeros: Citeaux, Pontignac, Claravall, Morimond, etc. Probablemente los primeros sean transcripciones directas suyas mientras que los otros se deban a transcripciones recibidas de sus colaboradores.

Por su parte la Dra. Martín López, a tenor de las descripciones minuciosas que hace de algunos documentos leoneses, llega a análoga conclusión sobre el examen directo de esos diplomas.

## II. ANGEL MANRIQUE Y LA EPIGRAFIA

Hemos de advertir que para nuestro ensayo nos hemos atendido solamente al examen del primer Tomo de los *Annales*. Ni las circunstancias del Congreso, ni el planteamiento del estudio, ni la densidad de la propia obra de Manrique permitirían otra cosa.

Lo primero que conviene aclarar es si Angel Manrique se valió de inscripciones como fuente de información. La respuesta es afirmativa. Y no solo -como veremos- porque a lo largo de los *Annales* las encontramos citadas y transcritas, sino también porque en el *Praefatio ad benevolum eruditumque lectorem* del volumen II lo dice expresamente citando entre otras muchas fuentes las inscripciones:

*“...ligna, ferrum, lapides, id est eventus, loca personasque et verioris historiae firmas compages, instrumenta, inscriptiones et epistolae undequaque collectas, in annos tantum retuli”*<sup>16</sup>.

### 1. Problemas de terminología

Esta cita nos lleva de la mano a plantear una primera cuestión: la identificación del nombre o nombres que Manrique da a las inscripciones.

Cuando se refiere a las inscripciones utiliza varios nombres pero, indudablemente, el más usado es el de **Inscriptio**, denominación que encontramos ya, como acabamos de ver, en el *Praefatio*. En las *Series Abbatum* de Citeaux, Claraval, etc. que figuran como apéndice del primer Tomo, cuando alude a los diversos epitafios que figuran en los sepulcros de los abades, es frecuente encontrar esta frase:

*“...in Capitulo... sepultus est sub hac inscriptione”*

También con valor genérico encontramos la denominación de **Titulus**:

*“Iacet in Capitulo inter alios abbates, sub tali titulo”*<sup>17</sup>.

Como denominación específica para las inscripciones funerarias, sean sepulcrales o necrológicas<sup>18</sup>, utiliza preferentemente la de **Epitaphium**:

"...subscripta ibidem memoria et appenso epitaphio quod ita habet:"<sup>19</sup>

"...in eius tumulo hoc epitaphium inscriptum est",

dice Manrique de Alberico arzobispo *bituricensis*<sup>20</sup>, antiguo monje cisterciense muerto en 1129 y enterrado en el altar mayor de la basílica del monasterio *Loci regii*<sup>21</sup>.

## 2. Aportaciones epigráficas

Las aportaciones de los *Annales* a la Epigrafía medieval y moderna se me antojan sumamente interesantes<sup>22</sup>. Sintetizando diremos que abarcan, fundamnetalmente, tres campos: el de la génesis, el de la forma, y el de la tradición epigráfica.

**2.1. Génesis.** La génesis de las inscripciones aparece ilustrada en la obra de Manrique en tres puntos: el autor, el destinatario y la *conscriptio*.

a) *Autor*. Gracias a las indicaciones de Manrique podemos conocer el autor de algunas de las inscripciones. Cierto que en ocasiones la información es muy vaga, aunque no por ello despreciable. Así ocurre en el epitafio del prior de San Victor de París, Tomás mártir, del año 1132, cuyos autores -nos dice Manrique- fueron los *antiqui*:

"Porro hunc honorem, ultra viri merita, delatum fuisse Bernardi testimonio, prodidisse videntur antiqui qui epitaphio illustrarunt"<sup>23</sup>.

A propósito del epitafio del abad Jerónimo de Claraval, enterrado en la iglesia de la Santa Cruz de Roma, nos dice que fueron los monjes Claraval sus autores:

"In basilica autem S. Crucis hoc epitaphium habet:... Monachi claraevallenses poni curarunt"<sup>24</sup>.

También aparecen, como autores colectivos del epitafio del abad Blasius, cuadragésimo quinto de Citeaux, los monjes del Colegio de París, denominados genéricamente *fili*:

"...et in collegio parisiensi sepultus, ubi duas elegias conscripsere *fili* pro epitaphio"<sup>25</sup>.

La *Donatio* que en 1142 hizo Alfonso VII a Citeaux cediéndole el monasterio de Monsalud de Córcoles tiene como autores colectivos a los *alumni* de aquella casa:

"...*alumni* domus etiam praecedentem, tali inscriptione ornantes..."<sup>26</sup>.

Hay ocasiones, en cambio, en que nos ofrece el autor personal y concreto de la inscripción. Así el epitafio de la condesa Margarita de Aizanvilla fue encargado por su hijo el abad Juan IV de Claraval, que hizo también construir la capilla de su sepultura:

"In cuius beneficii gratiam *pius filius* capellam sepulturae struxit, in qua hodieque memoria perseverat"<sup>27</sup>.

Nicolás Bucherat, 51 abad de Citeaux, fue quien hizo poner el epitafio de Juan X, que le había precedido unos años antes al frente de la abadía (1540-1559):

“...sepultus in ecclesia ad analogium Epistolae, ubi **reverendissimus Nicolaus Boucherat** hanc inscriptionem sacrauit eius memoriae”<sup>28</sup>.

b) *Destinatario*. Función de la escritura epigráfica<sup>29</sup>. Es, quizá, éste el aspecto más singular y revelador de nuestro ensayo: qué función desempeñaban, según Mánrique, qué reacción debían producir estos mensajes publicitarios en el destinatario. Son múltiples:

*Ilustrar*. Al hablar de las imágenes de san Barnardo, de los tres primeros abades de Citeaux Roberto, Alberico y Esteban, y de los condes fundadores Odón y Matilde, que había en aquel monasterio dice que

“*Utrosque propriae inscriptiones illustrant*”<sup>30</sup>.

Idéntica misión de *ilustrar* tiene la inscripción que los “antiguos” -*antiqui*- hicieron poner en el sepulcro del mártir Tomás en San Víctor de París, en 1132:

“...*prodidise videntur antiqui, qui epitaphio illustrarunt eius sepulchrum*”<sup>31</sup>.

*Testar, atestiguar*. A dos inscripciones, el *inventarium* de las reliquias de Claraval hecho por el abad Guillermo, duodécimo de aquella casa (1217-1221), y la *consecratio* de Santa María de Claraval de Milán, del año 1221, atribuye Manrique la función de atestiguar:

“...*cuius inscriptio talis pro testimonio*”<sup>32</sup>.

“...*id quod lapidibus claustris sculpta inscriptio hodie etiam testatur*”<sup>33</sup>.

*Corroborar*. Así traducimos nosotros la misión de *signare*, corroborar el día y el año, que Manrique da a la inscripción que aparece sobre el sepulcro del abad Mateo I de Claravall, muerto el 9 de diciembre de 1332:

“...*cum reliquis sepultus sub lapide, signante diem annum, quos primos in eius sepultura notatos lego*”<sup>34</sup>.

*Compendiar*. No le pasa por alto a Manrique que en un epitafio solo se puede “compendiar” la vida de un personaje. Así lo ve en el epitafio del abad Iacobus III, 37 de la casa de Citeaux, que falleció el 18 de abril de 1405:

“...*sepultus est sub hoc epitaphio, seriem vitae illius ita breviantem*”<sup>35</sup>.

*Embellecer, adornar*. Es evidente que para Manrique las inscripciones adornan y embellecen el monumento u objeto a que acompañan. Tal es el caso de la que los alumnos de la casa de Monsalud pusieron en el *sacellum maius* de la iglesia:

“...*alumni domus etiam precedentem (annum signant), tali inscriptione ornantes sacellum maius*”<sup>36</sup>.

*Describir*. Muchas veces, en apreciación de Manrique, se aprovecha una inscripción, sobre todo los epitafios, para describir las cualidades morales del difunto; como ocurre en el epitafio de Adam, primer abad del monasterio de Lankenheim al que describe como “*virum egregiae virtutis prudentiaeque, eximie pium, et optimum abbatem*”:

*“Certe his titulis -dice Manrique- in tumulo describitur”*

*Recordar.* Pero por encima de todas estas funciones, la escritura epigráfica sirve, según nuestro autor, para perpetuar la memoria, para recordar hechos, personas, fechas, etc.. *Memoria perseverat y memorantur* son las dos expresiones más frecuentes de Manrique al referirse a las inscripciones.

Las inscripciones<sup>37</sup> de las dos cruces de plata y piedra preciosas que en tiempos de Manrique, al menos, se conservaban en Claraval nos recuerdan que fueron obra del abad Mateo I (1316-1332), 29 de la serie de la casa:

*“Extant in Claravalle duae cruces argenteae, distinctae gemmis, quae Matthaei opus esse memorantur”<sup>38</sup>.*

En el epitafio de Margarita de Aizanvilla, anteriormente aludido, se perpetúa el recuerdo -*memoria perseverat*- de las cualidades de esta preclara mujer, madre del abad Juan IV, trigésimo de la serie de los de Claraval:

*“In cuius beneficii gratiam pius filius capellam sepulturae illius struxit, in qua hodieque memoria perseverat”<sup>39</sup>.*

Como también *memoria perseverat* de Jerónimo, 42 abad de Claraval, en el epitafio que se colocó en el lugar de enterramiento de su corazón trasladado a Claraval desde la iglesia de la Santa Cruz de Roma<sup>40</sup> donde había sido sepultado su cuerpo a raíz de la muerte, ocurrida el año 1571:

*“...defunctus Romae...cor, eius iussu, ad Claramvallem delatum est atque in claustro capituli sepultum inter abbates, supposito lapide, in quo, sed minus quam in cordibus filiorum, sancti viri memoria perseverat”<sup>41</sup>.*

c) *La conscriptio.* La materialización del epígrafe recibe en Manrique una variedad de nombres, de desigual frecuencia ciertamente pero todos interesantes, que van de los más genéricos hasta los más específicos y propios:

*Scribere.* Poco frecuente, lo encontramos solamente cuando alude al epitafio que tenía en el colegio de París el abad Blasius, 45 de la serie de los de Citeaux, muerto el 8 de septiembre de 1517:

*“...de quo in parisiensi collegio sic scriptum”.*

*Conscribere.* Una vez también hemos encontrado este verbo aplicado a la escritura epigráfica: en el epitafio del abad Jacobus I, 38 de Pontignac, muerto el 18 de octubre de 1321:

*“...sepultus...sub plano lapide his versibus conscripto”<sup>43</sup>.*

*Insculpere.* Nombre poco frecuente también, lo encontramos al menos en el epitafio conjunto que tenían en Claraval el abad Roberto I y otros santos:

*“Hic iacent venerabiles et beati patres, quorum nomina primis litteris in lapide insculptis designantur et acta in tabulario copiosius describuntur”<sup>44</sup>.*

*Exarare*. Más frecuente que todos los nombres anteriores, denota en el autor una cultura humanística refinada. Como ejemplo, citaremos la aclusión al epitafio del abad Guillelmus, 12 de la serie de Claraval, muerto el 19 de mayo de 1221:

“...sepultus in Caravalle in claustro capituli, sub primo illius lapide, litteris **exarato**, cum eius nomine”<sup>45</sup>:

*Sculpere*. Son varias las ocasiones en que Manrique utiliza esta denominación. Tal es el caso del epitafio de Garnerius, noveno abad de Claravall y obispo *lingonense*<sup>46</sup>, cuya fecha de fallecimiento no conocemos, aunque debió ser post 1195, año en que fue preconozado obispo:

“...sepultum sub lapide plano, **sculpto** verbis sequentibus”<sup>47</sup>.

*Incidere*. Es sin duda, a nuestro juicio, la denominación más apropiada y que nos habla de la cultura clásica del autor. Son muchos los ejemplos que podríamos citar. Así en la inscripción de la capilla de Santo Tomás de Cantorbery del monasterio de Pontignac, en que se recoge la noticia de la indulgencia plenaria concedida en 1578 por el papa Gregorio XIII al abad Juan X, 38 de los de Pontignac:

“Extat huius Ioannis memoria in capella S. Thomae cantauriensis, tabulae aeneae **incisa** verbis sequentibus”<sup>48</sup>.

**2.2. Forma. Caracteres externos.** Por lo que se refiere a los caracteres externos de las inscripciones hemos recogido datos interesantes sobre los materiales escriptorios.

Gracias a Manrique podemos conocer cuáles eran las materias más usadas por los cistercienses para materializar sus mensajes publicitarios, sus inscripciones.

*Piedra*. Sin duda la más mencionada por Manrique. Para introducir la cita de un epitafio, es frecuente la expresión “**lapide inciso**”, “*sepultus sub lapide*”, y otras análogas en que se alude a la piedra.

*La plata*. Las inscripciones, anteriormente aludidas, en que se proclama al abad Mateo I donante de las dos cruces de Claraval de principios del siglo XIV, estaban trazadas sobre esta materia:

“*duae cruces argenteae*”<sup>49</sup>.

De plata también era la *magna tabula* sobre la que estaba trazado el *Inventarium* de las reliquias de Claraval que data de la época del abad Guillermo (1217-1221):

“*Visitur hodie in argentea magna tabula, auro item et gemmis circum distincta*”<sup>50</sup>.

*El bronce*. De esta materia eran las *tabulae* en que se hacía *memoria* de las indulgencias concedidas por el papa Gregorio XIII a la capilla de Santo Tomás de Cantorbery en la abadía de Pontignac, según vimos anteriormente:

“*Extat huius Ioannis memoria in capella S. Thomae cantauriensis tabulae aeneae incisa verbis sequentibus*”<sup>51</sup>.

Quizá debamos añadir a estas la madera de las *tabulae* en que se consignaban las fundaciones de Cîteaux y su cronología<sup>52</sup>.

### 3. Tradición epigráfica

Si cuanto llevamos dicho es del mayor interés para la Epigrafía medieval, los *Annales* de Manrique se justificarían respecto a esta ciencia solo por lo que se refiere a la tradición epigráfica; esto es, por la cantidad de inscripciones que nos transmiten. De hecho podemos decir que esta obra constituye una especial forma de tradición de inscripciones medievales y modernas. Dentro de la clasificación que nosotros hacemos de la tradición de las inscripciones, las que recoge Manrique serían lo que llamamos *copias literarias*<sup>53</sup>.

Solo en este primer volumen hemos localizado 67 inscripciones<sup>54</sup> entre textos completos, textos fragmentarios y noticias de inscripciones. La mayoría de ellas son medievales sin que falten algunas modernas (siglos XVI y XVII)<sup>55</sup>.

De acuerdo con la tipología que vengo manteniendo desde hace algún tiempo<sup>56</sup>, estas inscripciones son de cuatro tipos:

*Consecrationes*: 1 (texto completo)

*Inventaria*: 1 (texto fragmentario)

*Donationes*: 5 (4 de texto completo y 1 noticia)

*Epitaphia*: 60 (54 textos completos y 6 noticias).

#### 3.1. *Consecrationes*

Solo recoge Manrique, que sepamos, la de la consagración de la iglesia del monasterio de Santa María de Claraval de Milán, de fecha 15 de mayo de 1221<sup>57</sup>:

*“Anno gratiae M C CCC V undecimo Kalendas februaryii constructum est monasterium a beato Bernardo abbate Claraevallis. M CC XXI consecrata est ecclesia a domino Henrico Setala<sup>58</sup> mediolanensi archiepiscopo, Nonas maii, in honorem Sanctae Mariae Claraevallis”.*

Doble interés presenta esta inscripción dado que, además de la fecha de la *consecratio* de la iglesia, nos da la de la construcción del monasterio.

Llama la atención el escaso número de este tipo de inscripciones, que por otra parte, suelen abundar en las iglesias medievales.

#### 3.2. *Inventaria*

Sin que podamos dar una fecha aproximada siquiera, pero evidentemente posterior a 1217/1221<sup>59</sup>, tenemos el único *inventarium* de reliquias que recoge Manrique, aunque no completo. Parece que estaba en la *tabula* de plata y piedras preciosas en que el abad Guillermo hizo colocar el *lignum crucis* con que el patriarca de Jerusalem había obse-

quiado a san Bernardo, así como otras trescientas treinta y nueve reliquias más que había entonces en Claraval:

“.....  
*Itaque omnes reliquiae que in ea tabula continen-  
tur sunt trecentae et quadraginta*”<sup>60</sup>.

### 3.3. *Donationes*

Al grupo de las *Donationes* pertenecen cuatro textos completos y una noticia. Las dos primeras sin fecha, hemos de situarlas hacia el año 1102, fecha en que las transcribe Manrique. Se trata en ambos casos de la dedicatoria que tenían las imágenes de los primeros abades de Citeaux (en la iglesia, al lado derecho), y de los duques de Borgoña, fundadores del monasterio (al lado izquierdo, dice Manrique). La tercera data de 1140 y pertenece al monasterio de Monsalud<sup>61</sup>: recoge la noticia de la donación que hizo de este Monasterio Alfonso VII a Citeaux. La cuarta lleva fecha de 25 de agosto de 1578 y recoge la noticia de la concesión de indulgencia plenaria que el papa Gregorio XIII hizo al altar de la capilla de Santo Tomás de Cantorbery de la abadía de Pontignac, siendo abad Juan de Vitriaco, 38 de la serie de aquel monasterio. En fin, la quinta y última es la noticia de las inscripciones que tenían las cruces que el abad Mateo I de Claraval (1316-1332) había donado al monasterio.

- a) “*B. Roberto primo,  
B. Alberico secundo,  
B. Stephano tertio, abbatibus Cistercii  
B. Bernardo primo abbati Claraevallis, qui morum integritate et vitae sanctimo-  
nia religionem cisterciensem instituerunt, auxerunt, illustrarunt SS.PP.*”<sup>62</sup>
- b) “*Odoni, Matildi, dulcissimis et suavissimis coniugibus, Hugoni et Odoni  
amantissimis filio ac nepoti. Inclytis Burgundiae ducibus, quorum pietate et  
largitate monasterium hoc fuit fundatum et erectum*”<sup>63</sup>.
- c) “*Ildefonsus septimus Rex ac hispaniarum Imperator ob ingentia Montis salu-  
tis miracula Deiparae humilem et antiquam domum insigni hoc coenobio  
illustravit, donavitque familiae cisterciensi tunc mira sanctitate ac religiones  
florenti, Anno Domini M. CXL quarto, idus novembris*”<sup>64</sup>.
- d) “*Altaris huius sacrificium funebre piam animam a poenis Purgatorii liberat.  
Gregorius XIII pontifex maximus concessit Ioanni de Vitriaco abbati pontig-  
nacensi, Anno 1578, 8 Kalendas septembris*”<sup>65</sup>.
- e) “*Extant in Claravalle -dice Manrique- duae cruces argenteae, distinctae  
gemmis, quae Mathaei opus esse memorantur*”<sup>66</sup>.

#### 4. Epitahia

Los 60 epitafios que hemos localizado están tomados en su mayoría de las *Series abbatum* que incluye Manrique al final del primer volumen a modo de Apéndices. De ellas 53 son textos completos, 1 fragmentario, y 6 noticias de la existencia de inscripciones. Sin que podamos deducir con seguridad a qué categoría pertenecen las inscripciones de las que solo tenemos noticia, de las 54 restantes, 50 son inscripciones funerarias del tipo sepulcral, y cuatro del necrológico<sup>67</sup>.

a) *Sepulcrales*. Como ejemplo de las inscripciones sepulcrales tomamos, por su singularidad, el epitafio dedicado al corazón del cardenal Jerónimo Souchier<sup>68</sup>, 38 abad de Claraval (1552 a 1571):

*"Hic iacet cor illustrissimi cardinalis Hieronimi de Soucheria, quondam 42 huius monasterii abbatis cuius corpus in basilica S. Crucis Romae requiescit. Cor autem, ad nos delatum, hic sepultum est"*<sup>69</sup>.

b) *Necrológicas*. Sirva de ejemplo el epitafio del abad Guillermo IV, 32 de los de Citeaux, muerto el 12 de febrero de 1337:

*"Anno Domini 1337, pridie Idus februarii obiit dominus Guillelmus de Valcellis, 31 abbas Cistercii"*<sup>70</sup>.

### III. CONSIDERACIONES FINALES

Después de este breve repaso por el Tomo I de los Annales de Angel Manrique no podemos menos de reafirmarnos en nuestra primera consideración de que esta obra se nos presenta como una fuente importante de información para la Epigrafía medieval y para el conocimiento de la cultura escrita en general y, más en concreto, para el conocimiento de la cultura epigráfica entre los cistercienses.

Sin embargo, si hemos de ser rigurosos, no podemos menos de señalar algunas lagunas. Nunca nos describe el autor el tipo de letra de sus inscripciones. Si acaso podemos adivinar que la inscripción está trazada en letra mayúscula en aquellas -pocas- que transcribe con este tipo de letra. No sabemos exactamente por qué nos ofrece unas inscripciones -según la edición que nosotros manejamos- en letra minúscula redonda pero de mayor módulo que el resto del texto, mientras que otras aparecen en letra cursiva. Quizá, en estos casos, se trata de inscripciones trazadas en el siglo XV en letra gótica minúscula caligráfica.

También nos quedan dudas sobre la tradición de la mayoría de sus inscripciones; esto es, si son originales, originales tardíos o copias posteriores. Cuando transcribe numerales de inscripciones del siglo XII o XIII en cifras árabes, no sabemos si se trata de una licencia del autor o de una transcripción literal. En este caso estaríamos ante originales tardíos o ante copias modernas.

Lo que sí parece evidente es que los cistercienses no eran muy propensos a la escritura publicitaria, a las inscripciones, si exceptuamos los epitafios. Así parece deducirse, por un lado, de las escasas inscripciones que utiliza Manrique fuera de aquellos.



Finalmente hemos de confesar que este ensayo sobre la epigrafía de los *Annales* debería completarse con el examen directo de aquellas inscripciones que pudieran conservarse en la actualidad. De esta manera comprobaríamos el grado de fiabilidad de las lecturas de Manrique y, sobre todo, la cantidad de inscripciones que salvó de la destrucción y pérdida.

## NOTAS

1. P. GALINDO, *Diplomática en la Historia Compostelana*, Madrid 1945.
2. Quizá sin pretenderlo, convertía este tipo de textos -los narrativos- en fuente indirecta, ocasional prefiero decir yo, de la ciencia diplomática. La novedad era no pequeña si tenemos en cuenta que hasta entonces la Diplomática y su método solo se ocupaban de los textos documentales, y ello en el sentido más propio y estricto.
3. Cf. la revista *ESTUDIOS HUMANÍSTICOS*, Universidad de León, 13 (1991) pp.87-107.
4. Evidentemente hay algunas excepciones tales como los abadologios o *Series abbatum* que figuran al final del primer volumen a modo de Apéndices.
5. Hace gala de ella, sobre todo en la *Láurea evangélica*, Salamanca 1605, y en *Exequias, Túmulo y pompa funeral que la Universidad de Salamanca hizo en las honras del Rey nuestro Señor Felipe III*, Salamanca 1621.
6. *Láurea evangélica*, Salamanca 1605. Cf. P. GUERIN, *Manrique, Angel, OCist.*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, II, Madrid 1972, págs. 1407-1408.
7. El título exacto de la obra es *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum Annalium a condito Cistercio*, I y II, Lugduni 1642. Nosotros trabajamos con la ed. anastática de Westmead 1970.
8. Además del artículo de P. GUERIN, *Manrique, Angel OCist.*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, II, Madrid 1972, págs. 1407-1408, cf. C. GARCÍA, *El Ilmo. Fr. Angel Manrique, obispo de Badajoz (1577-1649)*: *Collectanea Ordinis cisterciensium reformatorum* 12 (1950) 195-207, y 13(1951)128-139; P. GUERIN, *Genealogía del Ilmo. Fray Angel Manrique (1577-1649)*: *Cistercium* 14 (1962) 303-316.
9. Sobre su obra cf. también los trabajos de Patricio Guerin y de Caferino García, sobre todo éste último, con abundantes referencias bibliográficas y editoriales.
10. Cf. sobre este insigne cisterciense P. GUERIN, *Ibero, Ignacio Fermín de, OCist.*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, II, Madrid 1972, pág. 1114.
11. C. GARCIA, *El Ilmo. fr. Angel Manrique, obispo de Badajoz*: *Collectanea Ordinis cisterciensium reformatorum* 13 (1951) 136.
12. En el monasterio de Poblet se conserva un documento manuscrito de Manrique, titulado "*Las cosas que se han de procurar de averiguar de los Archivos, Tablas y memorias de los Conventos de la Congregación son las siguientes*". Al dorso aparece anotado en catalán: *Monasterio de Poblete. Sobre lo que damana fray Angel Manriquez que se ha de demanar als monestirs dela congregacio*". Publicado por L. FERRANDO, *Un Documento de Angel Manrique en el archivo de Poblet*: *Cistercium* 14 (1962) 300.
13. Sabemos que trabajó para él en la Vaticana el padre Leandro Vadillo. Cf. C. GARCIA, *El Ilmo. fr...*: *Collectanea Ordinis cisterciensium reformatorum* 13 (1951) p. 136.
14. *Ibid.*

15. Vol. I, pág. 513. En la misma pág. alude al epitafio del Abad Juan VI (muerto el 8 de junio de 1380) de una forma mucho más indirecta: "*ut in eius sepulchro notatum legitur*".
16. *Annales*, I, Lión 1642 (reed. Westmead 1970), pág. 4 (sin numerar).
17. Epitafio del abad Iacobus IV, 44 de los de Citeaux. Cf. Vol. I, págs. 488-489.
18. Sobre la distinción entre inscripciones funaerarias sepulcrales y necrológicas, cf. más adelante la nota 67.
19. Epitafio del abad Filippus I, 21 de Claraval. Cf. I, pág. 511.
20. Bourges, en Francia.
21. Cf. *Annales*, I, pág. 375. El monasterio de *Locus regius*, "vulgo lo Rey", dice Manrique, pertenecía a la diócesis de Bourges. Cf. *Annales*, I, *Index Rerum*.
22. Pensemos simplemente, una vez expurgada la obra y cotejadas las inscripciones que transcribe Manrique con las que se conservan en la actualidad, en la cantidad de inscripciones desaparecidas que nos transmite, salvandolas para la posteridad. Y todo ello referido al solar europeo.
23. *Annales*, I, pág. 234.
24. Cf. I, pág. 516.
25. I, pág. 489.
26. Cf. las notas 61 y 64.
27. Cf. *Annales*, I, pág. 513.
28. Cf. I, pág. 490.
29. Yo suelo contemplar este aspecto de al Epigrafía medieval cuando trato del destinatario ya que depende de él y de la respuesta que de él se espera la función que ha de desempeñar la escritura epigráfica.
30. I, pág. 33.
31. Cf. la nota 23.
32. Cf. Vol. I, pág. 461.
33. *Ibid.*, pág. 266.
34. Vol. I, pág. 513. No quiero dejar de señalar el valor diplomático de este párrafo, donde encontramos dos conceptos, íntimamente ligados entre sí, estrictamente documentales: *notare* y *signare*.
35. Pág. 484. También quiero llamar la atención del valor diplomático del concepto *breviare*, equivalente a *redactar la minuta* de un documento.
36. Cf. I, pág. 415.
37. Ciertamente Manrique no menciona directamente las inscripciones, pero es evidente que se refiere a ellas.
38. Cf. I, pág. 513.
39. Cf. la nota 27.
40. Hieronymus Soucher creado cardenal en el Consistorio del 24 de enero de 1569 con el título de San Mateo *in Merulana*. Murió en Roma el 10 de noviembre de 1571. Cf. C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris Aevi*, III, Münster 1923, págs. 43 y 67.
41. I, pág. 516.

42. Cf. vol. I, pág. 489.
43. Ibid., pág. 500.
44. Cf. vol. I, pág. 504. Ciertamente esta denominación no se debe al propio Manrique, sino a los rogatarios o autores del epitafio. Sin embargo no deja de ser Manrique, en este caso, quien nos transmite la denominación, ciertamente singular, aplicada a la escritura epigráfica.
45. Vol. I, pág. 508.
46. Langres, en Francia. Cf. C. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii Aevi*, I, 2ª ed., Münster 1913 (ed. anast. Padua 1960), pág. 307.
47. Vol. I, pág. 506.
48. I, pág. 502.
49. Cf. la nota 38.
50. Cf. I, pág. 461.
51. Cf. la nota 48.
52. Cf. Confesamos desconocer todo tipo de detalles sobre su materialidad y, por lo tanto, si pertenecían al mundo epigráfico o no.
53. He aquí, en síntesis, la tradición epigráfica: 1. Originales: simples / tardíos / renovaciones / ampliaciones. 2. Copias: epigráficas / de obituario / literarias.
54. Evidentemente esta cifra es solo aproximativa, no exhaustiva, de la cantidad de inscripciones que recoge Manrique. El número responde solo a las localizadas y examinadas por nosotros. Es muy probable que el número deba aumentarse, sobre todo en el capítulo de *notitiae* donde pudieron escaparnos más de una.
55. Se trata, generalmente, de epitafios de las *Series abbatum*.
56. Cf. al respecto V. GARCÍA LOBO, *Los medios de comunicación social en la Edad Media. La comunicación publicitaria*, León 1991, págs. 40-41.
57. I, pág. 266.
58. Enricus Septala, arzobispo de Milán del 7 de noviembre de 1213 al 16 de septiembre de 1230. Cf. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, I, 2ª ed., Münster 1923, pág. 332.
59. Fechas en que fue abad Guillermo, 12 de la serie de Claraval, a quien se debe la fabricación de la *tabulla* a que alude la inscripción. Sospecho que debe ser moderna.
60. I, pág. 461. Debemos expresar nuestras dudas a cerca de si se trata de una inascripción que acompaña a la *tabula* como dice Manrique - "...*tabula...fabricata...cuius inscriptio talis pro testimonio*:".
61. Monsalud de Córcoles, en Guadalajara. Cf. T. MORAL, *Monsalud de Córcoles (Guadalajara) OCist.*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, III, Madrid 1973, págs. 1600-1601.
62. I, pág. 33.
63. Ibid. Evidentemente estas inscripciones son posteriores a la fecha indicada por Manrique, pues en ellas ya se califica de *Beati* a los abades de Citeaux y a Bernardo.
64. I, pág. 415.
65. I, pág. 502.
66. I. Pág. 513.

67. Consideramos tales a aquellas que dan noticia del enterramiento de una persona. Se contraponen a las necrológicas que solo dan noticia del fallecimiento. Sobre estos extremos Cf. V. GARCÍA LOBO, *Epigrafía medieval de Palencia: II Curso de Cultura Medieval*. Alfonso VIII y su época, Palencia 1991, págs.71-81, especialmente págs. 74-75.

68. 38º abad de Claraval, creado cardenal por san Pio V en la promoción del 24 de marzo de 1568 con el título de San Mateo *in Merulana*. Murió en Roma el 10 de noviembre de 1571. Cf. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, III, Münster 1923, pág. 43.

69. I, pág. 516.

70. I, pág. 482.

## LOS ANNALES DE ANGEL MANRIQUE COMO FUENTE PARA LA CULTURA ESCRITA: DOCUMENTOS Y REFERENCIAS DOCUMENTALES AL REINO DE LEON

DRA. M. ENCARNACION MARTIN LOPEZ.  
Universidad de León.

Los *Annales* son ante todo una obra histórica concebida por un historiador. El empeño que Manrique pusiera en hacer una obra de rigor ha llevado a que ésta sea al mismo tiempo un Registro de documentos. Las noticias y referencias documentales son continuas a lo largo de la redacción. Su valor se incrementa cuando comprobamos que en no pocos casos las fuentes utilizadas, -documentos en nuestro caso- han desaparecido. Es entonces cuando esta magna obra adquiere todo el valor de Registro documental.

Los diplomas sirven de apoyo y refrendo al texto, bien mediante una inserción íntegra del documento, bien mediante regesto del mismo. Este refrendo de legitimidad de aquello que dice se manifiesta en expresiones como:

*hic processu historiae... per instrumenta constans<sup>1</sup>  
constabunt haec ex litteris pontificis<sup>2</sup>.*

*Porro, id constat, ex aliis Innocentii Papae Litteris<sup>3</sup>.*

Nuestro estudio tiene como principal objetivo llamar la atención a los investigadores sobre el caudal de información documental y diplomática que hay en los *Annales* Cistercienses. Para este primer trabajo nos hemos circunscrito a los monasterios cistercienses leoneses de Carracedo<sup>4</sup>, Carrizo<sup>5</sup>, Gradefes<sup>6</sup>, Nogales<sup>7</sup>, San Miguel de Dueñas<sup>8</sup>, Sandoval<sup>9</sup>, Toldanos<sup>10</sup> y Villabuena<sup>11</sup>. Haremos referencia, asimismo, a Penamayor y Santa Colomba de Benavente, cuyos documentos se hallaban en tiempos de Manrique en las casas madres, esto es, Carracedo, y Gradefes, respectivamente.

Sobre la recopilación de material no nos extenderemos dado que ya ha sido tratada anteriormente. Tan solo recordaremos que probablemente Manrique no utilizara documentos originales sino copias, transcripciones o extractos que le fueron enviados por los cenobios y que complementarí­a con la historiografía contemporánea<sup>12</sup>. Esta es sin duda la razón por la cual el autor obvia en sus comentarios toda referencia a los elementos de validación y a la forma documental. Como excepción hay que mencionar el comentario sobre el estado de conservación de la carta de donación a Santa Colomba<sup>13</sup> lo cual nos hace pensar que en algunos casos, los menos, Manrique vió el documento "in situ" o al menos el original.

En el presente estudio pretendemos poner de manifiesto las aportaciones que los *Annales* de Manrique hacen al campo de la ciencia diplomática y que, ya adelantamos

ahora, afectan a la nomenclatura documental, a la tradición documental, y a la conservación de los documentos. Por lo que se refiere a la tradición documental -forma de llegar a nosotros los documentos- hemos de hacer notar que los *Annales* recogen documentos íntegros, documentos en extracto, documentos asimilados al texto, y finalmente noticias documentales.

Por último, esta análisis debería completarse con un examen exhaustivo de las fuentes documentales. Fuentes que, al menos en lo tocante a León, no han sido debidamente estudiadas y cuya publicación crítica y exhaustiva, salvo excepciones, aún está pendiente.

## 1. NOMENCLATURA

La nomenclatura diplomática es muy variada y abundante en toda la obra. En ocasiones anuncia o precede la transcripción completa de un documento, pero en muchas más estos términos son una llamada de atención sobre los documentos asimilados por la narración.

La variedad en la nomenclatura se refiere generalmente a la categoría diplomático-jurídica del documento aunque no faltan los casos de diferentes nombres aludiendo a un mismo diploma.

La mayoría de esta serie de términos distribuidos a lo largo del texto narrativo son tomados de la propia sustancia de cada documento.

La terminología puede clasificarse de diplomática o jurídica. Los términos diplomáticos son aquellos que hacen alusión a los caracteres bien externos del documento, como soporte material, bien a los internos, esto es, forma de redacción, etc.<sup>14</sup>

Entre los términos diplomáticos genéricos el más frecuente es *instrumentum*. Este vocablo comienza a utilizarse a partir del siglo XIII con la consolidación del notariado público. Manrique lo emplea en un sentido amplio tanto para documentos reales como particulares. Aunque también puede aludir a la elaboración del texto escrito *-instrumento compositionis-*<sup>15</sup>.

La palabra *littera* alude a la redacción epistolar, de ahí que se combine con el término sinónimo *epistola*<sup>16</sup>. Estos vocablos cultos son aplicados casi siempre a los documentos pontificios. Por influencia de estos esta terminología aparece en la documentación particular, sobretodo si se trata de documentos eclesiásticos. Ejemplo de ello nos lo da Manrique al designar como *litterae* un diploma de donación dirigido al monasterio de Nogales<sup>17</sup>. Ello denota el valor que dicho documento poseía, tanto institucional como diplomáticamente, puesto que se trata de la carta de donación y fundación del monasterio<sup>18</sup>.

Pero generalmente los documentos solemnes y documentos reales son designados bajo el término *privilegium*.

La nomenclatura diplomático-jurídica es aquella que clasifica o denomina al documento según el negocio jurídico que este contenga. Los términos jurídicos abundan a lo largo de la narración, asimilados, sin duda, del propio documento. Así utiliza el término *dotem et arrhas* para aludir a la carta de dote de Estefanía Ramírez<sup>19</sup>. Asimilado igualmente del documento son los términos *donationem* y *cartam donationis* o su variante *instrumentum donationis*.

Diferente es el caso del vocablo *Fundationi*. Este es un término jurídico moderno familiar para el autor pero que en ningún caso procede de los documentos medievales. Lo mismo sucede con el término *transactionis* utilizado por Manrique para designar las cartas de compraventa y permutas.

## 2. LOS DOCUMENTOS Y EL TEXTO

Manrique no se limita a utilizar los documentos como meras fuentes históricas sino que los incorpora a su narración. Esta incorporación es diferente según los casos: algunos diplomas son insertados en la redacción íntegramente; otros aparecen en extracto; una tercera forma es la del documento asimilado por la narración; finalmente abundan las noticias documentales y diplomáticas.

### 2.1. Documentos íntegros

Los documentos leoneses copiados en los *Annales* íntegramente *-verba ad littera-* son tres: la carta de donación de Ponce de Minerva y Estefanía Ramírez a Sandoval de 1167<sup>20</sup>; y las donaciones hechas por Vela Gutierrez y Sancha Ponce en 1150 y 1164 respectivamente al monasterio de Nogales<sup>21</sup>.

La transcripción de los textos es literal si la comparamos con los documentos originales. Llama la atención la ausencia de la fórmula de invocación en los dos documentos otorgados por Vela Gutierrez. Esta ausencia se puede deber a varios factores. El más lógico es considerar que los originales llevaban algún tipo de invocación, verbal o simbólica. Es poco habitual en la tradición escrita medieval, que los documentos, tanto públicos como privados, no lleven la fórmula de invocación. Por otro lado, analizando otras transcripciones en la obra, se observa que Manrique en ningún caso representa el monograma. Por tanto, no sería extraño que los documentos originales llevaran invocación monogramática y que el autor, siguiendo su costumbre, la obviara.

### 2.2. Documentos extractados

El autor utiliza varias formas para extraer un documento. La primera forma es aquella que elimina los elementos de validación como son las columnas de confirmantes y la suscripción notarial. El documento de fundación de Santa Colomba por monjas de Gradefes es transcrito en su mayor parte. Elimina las columnas debido a su extensión, tal y como lo expresa en el propio texto:

*Sequuntur subscriptiones nobilium, qui plures numero et conciliorum Beneventi et Sanctae Columbae*<sup>22</sup>.

Un segundo procedimiento es transcribir aquella parte que interesa del documento. Este es el caso de la noticia documental sobre la donación de la mitad de Carrizo por Alfonso VII a Ponce de Minerva. El documento, desaparecido, se constata en la pesquisa que mandara realizar Alfonso IX en 1207 sobre los bienes del cister en Carrizo<sup>23</sup>. Manrique nos transcribe el documento hasta llegar al expositivo donde aparece la noti-

cia de la donación real. Lo mismo hace al tratar sobre la concordia entre el abad de Carracedo, el monasterio de Toldanos y San Claudio de León habida en 1176<sup>24</sup>.

Un tercer tipo de extracto se centra en la intitlatio, directio, la cláusula dispositiva y la data. Este sistema lo emplea para la donación de Gundisalvo, abad de Husillos, al monasterio de Carrizo:

*filius, ut ipse ait, Petri Garzia, et Sanctia Pontii, nepos comitis Pontii, et comitissa domna Stephanía, auorum meorum vestigiis inhaerendo, dono, et concedo vobis abbatisa domna Tarasia de Carrizo et conventui eiusdem loci, quantum habeo, vel habere debeo in Vega de Infancones etc. Facta charta apud Carrizo VI kal octob. era MCC XXX VII<sup>25</sup>.*

Esta forma de extractar la emplea igualmente en la donación de Carrizo por Estefanía Ramírez en 1176<sup>26</sup>.

Finalmente extracta dos privilegios de Alfonso IX destinados al monasterio de Carrizo. Para ello utiliza la fórmula dispositiva genérica *dono et concedo* y detalla simplemente la data de cada uno

*Facta charta apud Benaventum decimo kalendas maii Era MCCXXX*

*Facta charta apud Benaventum, octavo kalendas iunii, era MCCXXXVII<sup>27</sup>*

En todos estos casos los elementos de validación del documento han sido eliminados. No da ninguna información al respecto de los signos, personales o notariales, sellos, e incluso obvia cualquier comentario sobre la carta partida en el caso de la Pesquisa de Alfonso IX de 1207, cuyo primer ejemplar actualmente se conserva en el archivo del monasterio de Carrizo. El segundo ejemplar, sabemos por el propio Manrique, se hallaba en el archivo de Nogales<sup>28</sup>.

### 2.3. Documentos asimilados

Pasamos a continuación a entresacar del texto histórico de los Annales los casos más significativos de asimilación de fórmulas diplomáticas. Lo más común es la influencia de las cláusulas dispositivas que describen los bienes, sea esta descripción real o simplemente formulística. Citemos un caso de cada una.

A propósito de los bienes del monasterio de Gradefes concretiza las heredades adquiridas en 1184:

*Llamas, Ferreras, Vallem Viridem, aliaque, cum plena iuris in eis dicenda potestate<sup>29</sup>*

Caso similar es el de los bienes del monasterio de Villabuena:

*Villabona, Arbobona, Quilos, Laualgoma, Valtuille superius et inferius, Cubillos et Cubillinos<sup>30</sup>.*

Estas villas proceden de la donación regia - Manrique la llama dote- hecha al cenobio berciano.



Lo mismo sucede en el caso de la fundación de Santa Colomba con monjas de Gradefes. El autor hace suyo la larga *directio* del documento

*Dicatum illud Sancto Saluatori et Beate Mariae, multisque aliis sanctis coelestis Curiae, apostolis, nimirum, Andreae, Iohanni et Iacobo, Archangelo Michaeli, Martyribus Vincentio, Torquatoque, confessoribus Isidoro, Sperato et Martino, ac tandem virginibus Iustae, atque Rufinae, vt fere tot habuerit aduocatos*<sup>31</sup>

que luego vuelve a repetir al transcribir íntegramente el diploma.

Más llamativo es el caso de la fundación del monasterio de Toldanos por monjes de Carracedo. Manrique asimila en su redacción el dispositivo del diploma:

*Ecclesiam S. Claudii, quam habebat in Valderas, terras, vineas, domos, solares et omnia, quae tunc ibidem habebant, vel habere debebant, et eodem modo, totam haereditatem quam in Canizos habebant, vel habere debebant*<sup>32</sup>.

Seguidamente desarrolla en cursiva las columnas de confirmantes y la suscripción notarial del documento asimilado.

#### 2.4. Noticias documentales

Las noticias documentales son numerosas a lo largo de la narración. Algunas son concretas y anteceden al documento en sí. Pero en la mayoría de los casos constituyen la única referencia al mismo.

Al hablar de la fundación de Carrizo, el texto nos da noticia de la donación de Alfonso VII a Ponce de Minerva de unas heredades, entre ellas Carrizo:

*secundam (partem) Imperator Alphonsus Pontio dederat*<sup>33</sup>.

Respecto a Carracedo cita la fundación por Bermudo II<sup>34</sup>, así como la carta de donación y fundación por particulares del monasterio de Penamayor, filial de Carracedo de 1223

*cum fundatores saeculares, qui locum donabant, dotabantque, communiter pro patribus*

y de la restauración al Cister del monasterio de Toldanos.

De Gradefes cita la fundación de monasterio por doña María de Aragón que la sitúa en 1168. Menciona la construcción del edificio en 1177, edificación que probablemente conllevara la donación de bienes para la misma<sup>35</sup>. Sin concretar habla de varias adquisiciones que realizara la nueva comunidad a finales del siglo XII.

Del monasterio de San Miguel de Dueñas nos habla de la carta de donación que diera la reina doña Sancha en 1152<sup>36</sup>.

Probablemente existió una carta por la cual entran bajo la obediencia de Carracedo en 1203<sup>37</sup>.

Menos concretas son las noticias respecto a Sandoval. Recoge la noticia sobre la donación que hiciera Alfonso VII a su alferes real Ponce de Minerva cuya fecha el autor no expresa. Sí nos especifica el año de edificación, 1167, referida más bien a la

fundación del monasterio por el magnate leonés<sup>38</sup>. En cuanto a las concesiones reales al monasterio generaliza diciendo que tanto Fernando II como Alfonso IX *dederunt...*<sup>39</sup>

Del monasterio de San Guillermo de Villabuena tan solo aporta la donación de bienes para su fundación en 1221.

### 3. CONSERVACION DE LOS DOCUMENTOS

No faltan en los Annales los detalles acerca de la custodia de los documentos. Las palabras *Archivum*, *Tabullarium* indican el depósito documental formado y custodiado por cada uno de los monasterios cistercienses:

*extat epistola in Archiviis Carracetensibus*<sup>40</sup>.

El estado de conservación de los pergaminos afecta en ocasiones la lectura del texto. En este sentido son interesantes las descripciones que Manrique nos da sobre el estado de las materias escriptorias:

*ex instrumento quod vetus, et corrusum in membrana, maiori ex parte legi*<sup>41</sup>.

### 4. CONSIDERACIONES DIPLOMATICAS

Según el autor los documentos podemos clasificarlos en documentos públicos -cuyo autor es el rey, la reina, o la infanta- y documentos privados -aquellos que tienen por autor a entidades privadas, en nuestro caso, alta nobleza-.

#### 4.1. Documentación de la cancillería real

El Cister encontró en la realeza un fuerte apoyo para su rápida consolidación y expansión en territorio leonés. Alfonso VII y su hermana Sancha así como Fernando II, y Alfonso IX favorecieron con importantes privilegios de donación el esplendor cultural y económico de centros como Carrizo y Sandoval.

La cancillería real merece una especial atención, no tanto por el número de documentos que aporta Manrique cuanto por el valor de la información o noticia en sí puesto que la mayoría han desaparecido.

En 1141 Alfonso VII concede a Ponce de Minerva la mitad de la villa de Carrizo:

*secundum imperator Alfonsus Pontio dederat*<sup>42</sup>.

el cual ya poseía la otra mitad. El privilegio en cuestión no existe y no existía ya en el siglo XVII. La noticia de la donación regia es recogida por Manrique a través de otro documento *\_instrumentum compositionis-* fechado en 1207.

*quod quando dominus Imperator adduxit suam coniugem Imperatricem, adduxit cum ea Comitum Pontium de Minerva et desponsavit eum cum Comitissa domna*

*Stephania, filia Comitum Ramiri: et dedit ei medietatem de Carrizo, quae erat de regalengo, vt daret eam sponsae suae pro arrhis: et alia medietas de Carrizo erat Comitum Ramiri: et dedit eam Comiti Pontio cum filia sua in casamento*<sup>43</sup>.

El monasterio de Carrizo mantuvo el favor regio. Así Alfonso IX le concede privilegios y donaciones - *multa concessit non solum priuilegia, sed possessiones*-<sup>44</sup>. Entre ellos cita concretamente dos expedidos en Benavente, uno el 23 de abril de 1192 y otro el 24 de mayo de 1193, los cuales se hallaban según el texto en el archivo de Carrizo. Actualmente no existe ningún vestigio de ambos privilegios, tal y como podemos ver en las colecciones diplomáticas de Alfonso IX y el monasterio en cuestión.

#### 4.2. Documentación particular

Los magnates leoneses son, junto con la realeza, los grandes mecenas de los monjes blancos. Familias como los Ponce de Cabrera y Ponce de Minerva les toman bajo su protección económica y política y fundarán los principales cenobios cistercienses del territorio. En consecuencia, la tipología documental se reduce a cartas de donación que encubren en ocasiones una fundación.

De 1141 es la carta de dote y arras que concediera Ponce de Minerva a Estefanía Ramírez. Manrique recoge esta noticia cuyo original ha desaparecido y que actualmente se conserva en forma de copia en un manuscrito de la Biblioteca Nacional<sup>45</sup>.

En el archivo carricense se conserva la donación de Estefanía Ramírez en 1176 y que el autor transcribe a excepción de las columnas de confirmantes<sup>46</sup>.

Ningún vestigio queda en cambio de la donación de Gundisalvo a Carrizo de la Vega de Infanzones en 1199 y que se extracta como ya vimos en los Annales. Según Manrique el original se hallaba en dicho monasterio, del cual actualmente ha desaparecido<sup>47</sup>.

El archivo de San Miguel de Dueñas custodia así mismo el fondo de San Guillermo de Villabuena, trasladado allí junto a su comunidad en el siglo XVI. EL documento de fundación citado por Manrique, sin embargo, se halla en la actualidad en el Archivo de los Duques de Alba<sup>48</sup>. El archivo monástico conserva en cambio la carta de trueque que hiciera Alfonso IX en 1221 sobre bienes en Villabuena para la fundación del monasterio<sup>49</sup>.

La carta de donación de la infanta Sancha para la fundación de San Miguel en 1152 tampoco existe. El contenido de la misma ha llegado hasta nosotros a través de una copia autorizada del año 1569. La inserción de la carta de donación es incompleta faltándole el preámbulo. Hay otra copia de 1712 conservada en el Archivo Histórico Nacional<sup>50</sup>.

Para terminar, esperamos que con este breve ensayo quede patente el valor de los Annales como fuente para la diplomática y especialmente para la cultura escrita cisterciense.

## APENDICE

### DOCUMENTOS INTEGROS y EXTRACTADOS

#### 1

1150, abril, 6, Salamanca

Vela Gutierrez y su mujer Sancha Ponce de Cabrera dan a doña Aldoara Perez, abadesa de Bóveda, las heredades que tenían en Nogales y Quintanilla para la fundación de un monasterio.

PUBL.: *Annales*, II, 175. (Documento en extracto a falta de Protocolo Juicial)

Ego Vela, vna cum coniuge mea Sanctia Pontia, donamus bono animo et spontanea mente Domino Deo, et tibi Domnae Aldoarae Perez et tibi successuris pro remedio animarum nostrarum, vel Parentum nostrorum, atque omnium fidelium defunctorum, ipsam haereditatem, quam Imperator nobis dedit per chartam in Valderia, scilicet villam quae vocatur Nogales et Quintanella et Boueda et Humagnesos, et S. Stephani: omnia praedicta domus tibi cum suis terminis et pertinentiis quibus ad eas pertinent, vel pertinere debent, cum ingressis et regressis earum, cum solaribus, pascuis, pratis, molendinis, aquis, riuibus, montibus vel eremum, arbores pomiferas vel impomiferas, sicut superius scriptum est, ita damus tibi, et tuis sociabus vel quae post te futurae erunt, ad seruiendum Deo sub regula S. Benedicti. Et de nostro iure in tua tradimus potestate, modo et deinceps.

Si qua vero aliqua persona magna vel parua, nostra aut extranea filiis aut parentibus nostris, quae contra hanc chartam donationis ad irrumpendum venerit, in primis iram Dei inueniat et sit maledictus et excommunicatus et cum Iuda Scharioth, Datan et Abiron in infernum demersus: et ad Imperatoris palatium pectet mille marchos argenti; et haereditate praecipua in quadruplo componatur in dicta Aldoara et sibi successuris. Est facta charta in Salmantina ciuitate VIII Idus Aprilis Era MCLXXXVIII in praesentia Comitum Pontii patris iam dictae Sanctiae pro cuius consilio vel auxilio habuimus ab Imperatore ipsam haereditatem. Ego Vela Gutierrez, vna cum coniuge mea Sanctia Pontia, qui hanc Chartam iussimus facere et propriis manibus nostris eam firmamus et roboramus: Imperante Aldephonso Imperatore in Legionibus et in Toledo, Baecia et Almeria et in Saragoza: Sanctio Rege, filio eius Regnante in Castilla et Naiara; Ferdinando Rege, filio eius Regnante in Gallecia. Raimundus Archiepiscopus Toletanae sedis confirmat.

Arnaldus Asturicensis Episcopus confirmat.

Berengarius Salmantinae ciuitatis Episcopus confirmat.

Stephanus Zamorensis Episcopus confirmat.

Comes Pontius, Maiordomus Imperatoris, qui hanc chartam laudo, approbo et confirmo.

Comes Fernandus confirmat.

Comes Amalricus confirmat.

Fernandus frater eius confirmat.

Fernandus Gutierrez confirmat.

Iohannes de Tolosa confirmat.

Comes Ramirus confirmat.

Rodericus filius Velae Gutierrez confirmat.  
Garsia frater eius confirmat.  
Gomez Gutierrez confirmat.  
Petrus testis, Ioannes testis. Roman testis.  
Signum Imperatoris.  
Petrus scripsit.

## 2

1164, diciembre, 20

Sancha Ponce de Cabrera, viuda de Vela Gutierrez, da el monasterio de Nogales al monasterio de Moreruela para que lo repueble.

PUBL.: Annales, II, 407. (Documento en extracto a falta de Protocolo Juicial)

Quapropter ego praedicti Velae Gutierrez, coniux Sanctia Comitissa et mecum filii mei Ferdinandus, Poncius, Petrus atque Iohannes post mortem Domini Vela superstites, quod prius Dominus Vela promisit et fecit nos ex toto complentes supra nominatam haereditatem de Nogales in omnibus et per omnia sicut superius est diuisum, distinctum et determinatum; donamus et concedimus totis votis, gratuita diligentia et concordii fauore pro nostra et Domni Vela atque parentum nostrorum aeterna salute Sanctae Mariae de Morerola, ad vsum et cultum Monachorum Cisterciensis Ordinis in manu domni Gualteri abbatis ad habendum et haereditario iure possidendum in perpetuum absque omni columniae interdicto quiete atque pacifice et deinceps de nostro iure sit illa haereditas abrasa et monachis praedicti Monasterii de Morerola tam futuris quam praesentibus firmiter et inconuulse data, atque concessa.

Si quis autem ad hoc nostrum factum irrumpendum aliqua occasione insurrexerit, Dei omnipotentis iram incurrat et cum Iuda proditore, cum Dathan, et Abiron et omnibus reprobis poenas in inferno luat perpetuas et si quid de praedictis abstulerit vel auferri fecerit praefatis monachis in duplum restituat et parti regiae sex millia morabitanos componat.

Facta charta sub era M CC II tertio decimo kalendas ianuarii. Regnante Rege Fernando in Toletis et Extremadura, Legionis, Asturiis atque Gallecia. Domino Fernando existente Episcopo in Astorica, Maiori domus Regis Gomicio Guzalbi.

Ego Sancia comitissa, filia comitis Pontii et pariter filii mei praedicti Ferdinandus, Pontius, Petrus atque Iohannes, et Maria hanc chartam quam fieri iussimus propriis manibus roborauimus et signum fecimus.

Fernandus Astoricensis episcopus confirmat. Iohannes Legionensis episcopus confirmat. Ramirus Pontii Signifer Regis confirmat. Comes Ramirus confirmat. Comes Petrus confirmat. Fernandus Poncii minor confirmat. Fernandus Roderici confirmat. Gomicius Martini confirmat.

Stephanus Zamorensis episcopus confirmat. Gomicius Guzalbi, maiordomus Regis confirmat. Comes Poncius de Minerua confirmat.

Comes Albarus confirmat. Fernandus Poncii maior confirmat. Fernandus Gutteri confirmat. Fernandus Baston confirmat. Petrus Raigna confirmat.

Cit testis. Vellid testis. Xab testis.

Fernandus, qui notauit.

1167, febrero, 15, León

El conde Ponce de Minerva y su mujer Estefanía Ramírez dan a Didaco Martini el lugar de Sandoval con todas sus heredades para la fundación de un monasterio.

PUBL.: *Annales*, II, 451. G. CASTAN LANASPA, *Documentos del monasterio de Villaverde de Sandoval (s. XII-XV)*, Salamanca 1981. (Documento íntegro)

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen. Ego Comes Poncius de Minerua et vxor mea Comitissa Stephania vna cum filiis meis Ramiro, Maria et Sanctia, pro salute animarum nostrarum, damus Deo et tibi Didaco Martini et fratribus tuis in Christo, tam praesentibus quam futuris, sub Regula B. Benedicti secundum constitutionem Cisterciensem, locum nostrum de Sot Noual, cum vasalis, solares, molendinis, riuus, pratis, sotis, terris, et fontibus, arboribus, hortis iurisdictionem ciuilem et criminalem sicut determinatur de vna parte cum flumine de Porma per vbicumque dictum flumen discurret. Et de aliis tribus partibus determinatur cum Mansela. Praedictum locum damus tibi, suisque successoribus cum suis pertinentiis, sicut Dominus Aldefonsus Rex Legionensis nobis dedit: insuper damus tibi et fratribus tuis haereditatem nostram de Villa Viridi et de Sancta Eugenia, vtramque totam et integram cum toto iure, quod in eis habemus. Hanc ergo chartam donationis quicumque filiorum vel parentum nostrorum infringere tentauerit, iram Dei omnipotentis et regis terrae habeat, et cum Iuda traditore in inferno inferiori sit damnatus, nisi resipuerit. Facta charta apud Legionem, era M CC V quinto decimo kalendas Martii. Regnante rege Fernando in Legione, et Gallecia et Asturiis.

Ego Comes Pontius de Minerua, et ego vxor eius comitissa Stephania, vna cum filiis nostris Ramiro, Maria et Sanctia, hanc chartam quam fieri iussimus propriis manibus roboramus et signum facimus (signo).

Ego Iohannes episcopus Legionensis confirmo. Ego Gonzalus Ovetensis confirmo. Ego Fernandus Episcopus Asturicensis confirmo. Ego Stephanus Episcopus Zamorensis confirmo. Ego Comes Ramirus confirmo. Ego Comes Petrus confirmo. Ego Martinus Menendi confirmo. Ego Petrus Arias confirmo. Ego Arnulphus, diuino munere, Archidiaconus, praesens testis. Ego Thomas, canonicus legionensis, praesens testis. Ego Iohannes, capellanus Comitit, praesens testis. Ego Martinus Didaci, praesens testis.

Ego Petrus Petri Domini Regis scriba, qui ad omnia supra dicta praesens fui et hoc scripsi et signum meum feci.

## 4

1176

La condesa Estefanía Ramírez da la villa de Carrizo, San Pedro del Páramo, Grulleros y *Argabollones*, procedente de la dote así como todo lo que tenía en Riegos, Tapia y Astorga para la fundación de un monasterio femenino cisterciense.

PUBL.: C. CASADO, *Colección diplomática del monasterio de Carrizo*, I (969-1260), León 1983, p. 43-45.

REG.: *Annales*, III, 38. (Documento en extracto a falta de Protocolo Juicial)

Ego Comitissa domna Stephania Ramiri, ecclesie eiusdem Domini nostri incrementis debitis, toto desiderio inseruire affectans; ob honorem et reuerentiam B. Dei Genitricis Marie semper virginis et omnium sanctorum, praecipue pro anima mariti mei Comitis Domini Pontii et pro remissione peccatorum meorum, do et concedo villam, quae dicitur de Carrizo, cum omnibus directuris et pertinentiis suis integre et villam S. Petri de Paramis, totam integram, et Villam de Grolleros, et de Argabollones, cum omnibus directuris et pertinentiis suis: quas villas ego habeo de mea ganantia et de meis arrhis et de meis directuris, quas dedit mihi maritus meus. Do etiam totam illam hereditate, quam ego habeo in Astorica, et habere debeo in Riegos et in Tapia, quas hereditates habeo de meo patrimonio, Ordini Cisterciensi, tali conuenientia, vt sit abbatia sanctimonialium in Carrizo. Quod si ordini cisterciensium non placuerit abbatiam sanctimonialium in Carrizo construere, sit in potestate et prudentia comitissae domnae Mariae filiae meae faciendi ibi abbtiam, sub quocumque Ordine Deo seruientium sibi placuerit. Facta charta sub Era M CC XIV et quarto Idus septembris, regnante rege Domino Fernando cum filio suo rege Domino Alfonso in Legione, Gallecia et Asturiis. Domino Iohanne episcopo in Legione, Iohanne Galleco tures Legionis tenente. Ego comitissa domna Stephania Ramiri hanc chartam donationis, quam fieri iussi, propria manu roboro et confirmo et signum facio.

## 5

1176, junio, 23

El abad de Carracedo y Pelayo, abad de San Claudio de León, acuerdan que el monasterio de Toldanos pase a depender de este último.

Desaparecido en la actualidad.

REG.: *Annales*, II, 142. (Documento en extracto).

Sub Era M CC XIV IX kalendas Iulii. In nomine Patris et filii et Spiritus Sancti, Amen. Sciant omnes tam praesentes quam posteri ad quorum intellectum praesentis chartae notitia pervenerit; quod super monasterio de Toldanos, inter Domnum Galterium abbatem Carracetensem et Domnum Pelagium Abbatem S. Claudii, pari assensu, et vnanimi benevolentia Capituli Monachorum vtriusque praedicti Abbatis, talis facta est compositio. Praefatus abbas S. Claudii erat in possessione praedicti Monasterii Carracetenses Monachi cum abbate suo petebant Monasterium praedictum et suam querelam in manu Iacynthi Cardinalis deposuerunt hoc modo.

## 6

1176

Galterio, abad de Carracedo, cede al monasterio de San Claudio y a su abad Pelayo el monasterio de Toldanos.

REG.: *Annales*, II, 143-144. (Documento en extracto a falta de Protocolo).

Desaparecido en la actualidad.

Supradictus abbas Sancti Claudii, qua ratione hanc querelam posset excudere, cum suis consilium habuit. Accepto consilio cum capitulo Sancti Claudii, cum episcopo,

decano, archidiaconis et capitulo Legionensis sedis, nec non, et nonnullis personis discretis iam clericis, quam laicis cum abbate et carracetensibus monachis litem terminavit, transactione, hoc modo.

In primis praedictus abbas, domnus Galterius, communi paci et utilitati parium prudenter providens ipse et totum secum carracetense capitulum, omni querela deposita et sopore sepulta perpetuo, iurisdictioni, quam se in Monasterio de Toldanos aliquo modo habere confidebant, omnimodis renunciauerunt, et idem monasterium praefato abbati domno Pelagio et abbatiae Sancti Claudii reliquerunt, ad habendum, et possidendum in haereditatem propriam pleno iure, atque perpetuo, libere, et secure sine omni calumnia et impugnatione, cum omni quiete et pace.

Abbas vero domnus Pelagius et totum similiter Sancti Claudii capitulum dederunt, ut praedictum est in compositione praefatis carracetensibus, quod huius chartae sequens littera continet. Ecclesiam Sancti Claudii, quam habebat in Valderas, terras, vineas, domos, solares et omnia, quae tunc ibidem habebant, vel habere debebant. Et eodem modo totam haereditatem, quam ecclesia legionensis habebat in loco, qui dicitur [...] Cum omnibus pertinentiis suis et insuper triginta aureos, ut carracetenses haec omnia de caetera habeant et possideant integre, libere, haereditario iure, sine omni calumnia et impugnatione, cum omni quiete et pace. (...)

Quisquis, hoc scriptum compositionis, casu aliquo infringere, aut delere praesumpserit, si clericus fuerit, Dei omnipotentis, et domini apostolici auctoritate, officio et dignitate priuetur. Si laicus, eadem auctoritate excommunicationis sententiae subiaceat, et a sacra communione dominici corporis et sanguinis, immunis fuit: quousque tam clericus, quam laicus in manus domini apostolici satisfactione correptus absoluitur et secundum Hispanam consuetudinem parti regiae mille libras auri persoluit. Et haec charta compositionis robore perpetuo integra et illaesa permaneat.

Facta charta regnante rege Fernando in Legione, Gallecia, Estremadura, Asturiis, cum vore sua domina Vrraca Regina, et filio suo rege domino Aldefonso, comite vrgelensi, maiordomus regis, Fernando Roderici tenente Legione, domino Iohanne legionensi episcopo. domino Gundisaluo Ouetensi, domino Fernando Astoricensi, domino Stephano Zamorensi.

Domnus Galterius carracetensis abbas et domnus Pelagius abbas sancti Claudii hanc chartam quam fieri iusserunt, roborant, et confirmant.

De carracetensi capitulo: Domnus Pelagius abbas de Lapedo confirmat. Dominus Iohannes Guteri carracetensis prior confirmat. Dominus Garsias Anaum confirmat. Totum Carracetense capitulum confirmat.

De capitulo Sancti Claudii: Petrus Coruonel prior confirmat. Magister Gregorius confirmat. Domnus Isidorus Facista confirmat. Totum capitulum Sancti Claudii confirmat.

De Legionensi ecclesia: Domnus Iohannes episcopus confirmat. Magister Henricus decanus confirmat. Domnus Petrus archidiaconus confirmat. Domnus Thomas archidiaconus confirmat. Domnus Arnulfus archidiaconus confirmat. Domnus Amalricus archidiaconus confirmat. Domnus Nicolaus archidiaconus confirmat. Maister Thomas archidiaconus confirmat. Totum capitulum legionensis sedis confirmat.

De astoricensi ecclesia: domnus Fernandus episcopus confirmat. Domnus Lupus archidiaconus confirmat. Domnus Fernandus archidiaconus confirmat. Domnus Bernardus archidiaconus confirmat. Totum astoricensis sedis capitulum confirmat.

Petrus Carnouel prior scripsit.



1181, diciembre, 12

*Rodericus Petri*, junto con sus hermanos, entregan todos sus bienes que tenían en el Orbigo al monasterio de San Salvador, en Santa Colomba.

PUBL.: *Annales*, III, 116. (Documento íntegro).

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cuius imperium et regnum permanet per nunquam finienda saecula saeculorum. Amen.

In honorem Domini nostri Iesu Christi et Beate Marie semper Virginis et beati Michaelis archangeli, Sancti Isidori, Sanctorum Apostolorum Andreae, Iohannis, et Iacobi, Sancti Vincentii Leuitae, Sanctorum Torquati et sociorum eius, Sanctorum Sperati et Martini, sanctarum Iustae, et Rufinae, in quorum honore Ecclesia fundata est in villa, quae Sancta Columba dicitur, territorio de Pulvureda secus fluuium Oruigo. Ego Rodericus Petri et Gundisaluus Petri, Petrus Petri, Taresia Petri, Urracha Petri et ego Petrus Pelagii, Fernandus Pelagii, Aluarus Pelagii, Vrracha Pelagii, Iuliana Pelagii et ego Rodericus Ferdinandi, filius Fernandi captiui, et ego Exemena Gomez et ego Rodericus Muniz et Fernandus Muniz et ego Gundisaluus Roderici vna cum sobrinis meis, Gundisaluus Petri, Garsia Petri, Maiore Petri. Nos omnes diuino accensi amore, illud euangelicum attendentes praeceptum quod ait: date et dabitur vobis et illus: Date elemosynam et omnia munda sunt vobis quia, Sicut aqua extinguit ignem, ita elemosyna extinguit peccatum. Damus et concedimus ob remedium animarum nostrarum et parentum nostrorum, praedictum monasterium Sancti Saluatoris cum omnibus haereditatibus sibi pertinentibus, tam populatis, quam non populatis, cum fluuiis, et riulis, molendinis, pratis, montibus, pascuis et cum omnibus suis directuris, et pertinentiis Deo omnipotenti: tali siquidem ratione, vt ab hac die semper ibi Abbatissa habeatur Benedicta et Sanctimoniales, quae seruiant Deo sub Regula Sancti Benedicti in ordine Sanctae Mariae de Cistels.

Abbatissa vero huius Monasterii semper sit de progenite eorum, qui in hac charta scripti sunt, et si forte euenerit, vt conueniens Abbatissa de nostra progenie non inueniatur, eligatur Abbatissa de caeteris Sanctimonialibus huius monasterii Deo seruientibus. Abbatissa vero huius monasterii semper eligatur consilio Conuentus Sanctimonialium huius monasterii et nostri vel nostrae posteritatis, quos Domini istius Monasterii inuenerint. Si autem vxores nostrae, vel sorores nostrae, vel filiae vel neptes vel aliquae de nostra posteritate progenitae habitum monachalem recipere voluerint et sub Regula Sancti Benedicti et Sanctae Mariae de Cistels claustraliter cum Sanctimonialibus conuersare voluerint, omnino recipiantur siue bonae, siue malae sint. Et si aliquis homo de nostra posteritate oppressus fuerit paupertate vel nimia infirmitate, vel misellus fuerit, quod aliter non possit viuere, recipiatur in hoc monasterio et dent ei rationem et lectum cum aliquo stramento. Hoc autem praecipue mandamus, quod abbatissa vel sanctimoniales non habeant potestatem donandi hoc monasterium alicui Regi, vel alicui Concilio terrae; si autem committere voluerint, perdant ipsum monasterium.

Et notum sit omnibus hominibus, tam presentibus, quam futuris quod si Dominae huius monasterii non potuerint Deo seruire secundum Ordinem Sanctae Mariae de Cistels, monasterium illud cum omnibus haereditatibus et pertinentiis et cum [...] Et sic habeatur, sicut chatula illa, quam antecessores nostri fecerunt, denunciatur. Si aliquis de nostris vel de extraneis hoc nostrum contradixerit factum, sit maledictus et excommunicatus et cum Iuda Domini traditore in inferno damnatus persoluatque abbatissae vel

voce huius Monasterii pulsanti mille libras auri, et quod inuaserit, in quadruplum red-  
dat. Et hoc nostrum factum semper maneat firmum.

Facta charta era M CC XIX secundo Idus Decembris. Regnante rege Fernando cum  
filio suo rege Alphonso in Legione, Castelle, Asturiis, et Extrematura. Maiordomus  
Comite Vrgel, signifero Gundisaluo Roderici de Azagra, Fernando Astoricensis  
Ecclesiae episcopo, Roderico Ouetensi episcopo, Manriquo Legionensi Episcopo,  
Vuillelmo Zamorensi Episcopo. Ego Rodericus Petri et Ego Petrus Pelagii cum supra-  
dictis nostris germanis et parentibus, hoc scriptum quod fieri iussimus, propriis mani-  
bus roborauimus et signum fieri iussimus.

## 8

1192, mayo 24, Benavente

Alfonso IX dona al monasterio de Santa María de Carrizo una heredad.

Desaparecido en la actualidad.

REG.: Annales, III, 38

CIT.: J. GONZALEZ, *Alfonso IX*, Madrid 1943, p. 754

Dono et concedo Deo et monasterio de Carrizo et vobis comitissa domna Maria et  
successoribus vestris in perpetuum et cetera. Facta charta apud Beneuentum decimo  
kalendas maii, era MCCXXX.

## 9

1193, abril, 23, Benavente

Alfonso IX da al monasterio de Santa María de Carrizo una heredad.

Desaparecido en la actualidad.

REG.: Annales, III, 38.

CIT.: J. GONZALEZ, *Alfonso IX*, Madrid 1943, p. 755

Dono et concedo Deo et monasterio de Carrizo et vobis comitissa domna Maria et  
successoribus vestris in perpetuum et cetera. (Facta charta apud Beneuentum) octauo  
kalendas iunii, era MCCXXXI.

## 10

1199

Gundisalvo, abad de Husillos, da al monasterio de Carrizo la villa de Vega de  
Infanzones.

Desaparecido en la actualidad.

REG.: Annales, III, 38-39. (En extracto).

Gundissalvus abbas fusilensis, filius Petri Garzie et Sanctiae Pontii, nepos Comitissae  
Pontii et comitissae domnae Stephaniae, aurorum meorum vestigiis inhaerendo, dono et  
concedo vobis abbatissae domnae Tarasiae de Carrizo et conuentui eiusdem loci, quan-

tum habeo, vel habere debeo in Vega de Infancones et cetera. Facta charta apud Carrizo, VI kalendas octobris era M CC XXX VII.

## 11

1207, marzo, 13

Alfonso IX manda hacer pesquisas sobre las heredades de realengo y abadengo en Carrizo y Quintanilla de Quiro.

PUBL.: BERJON, *Monasterio de Carrizo*, Astorga 1904, pp. 81-84; CASADO, *Colección diplomática*, pp. 90-92.

REG.: *Annales*, III, pp. 37-38.

Sub Era Millesima ducentesima quadragesima quinta mandavit rex Aldefonsus Legionensis Dominico Abbati Sanctae Mariae de Nucalibus et Petro de Sancta Christina, vt facerent inquisitionem in terra sua, a Vinna, vsque ad Pontem de Veizana, de hereditatibus realengis, et abbadengis, et fecerunt hanc inquisitionem in Carrizo et in Quintanilla, et ita inuenerunt. Quos quando Dominus Imperator adduxit suam coniugem Imperatricem, adduxit cum ea Comitum Pontium de Minerua et desponsauit eum cum comitissa Domna Stephania, filia Comitum Ramiri et dedit ei medietatem de Carrizo, quae erat de Regalengo, vt daret eam Sponsae suae pro arrhis et alia medietas de Carrizo erat Comitum Ramiri et dedit eam Comiti Pontio cum filia sua in casamento et cetera.

## NOTAS

1. A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, Lyon 1642 (reed. Westmead 1970), III, p. 406.
2. Vol. III, p. 406.
3. Vol. III, p. 407.
4. Restaurado por la infanta Sancha acepta los usos cistercienses en 1149 y se incorpora a la Orden en 1203. Vid. Q. ALDEA-T. MARÍN- J. VIVES, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, Madrid, 1973, p. 1542-1543; E. GOUTAGNY, *L'abbaye de Carracedo et son affiliation à l'Ordre de Cîteaux*, 14 (1963) 150.
5. Vid. *Diccionario*, III, p. 1543.
6. Vid. *Diccionario*, III, p. 1571.
7. Vid. *Diccionario*, III, p. 1642.
8. Vid. *Diccionario*, III, p. 1651.
9. Vid. *Diccionario*, III, pp. 1660-1661.
10. Vid. *Diccionario*, III, pp. 1683-1684.
11. Fuera del marco cronológico de los Annales quedan los monasterios de Otero de Dueñas, Avia y Visonia.
12. Sobre la recogida de material tenemos conocimiento a través de una carta conservada en el archivo de Poblet donde Manrique solicita información a los monasterios, sobre todo su funda-

ción privilegios y principales documentos. Vid. L. FERRANDO, *Un documento de Angel manrique en el archio de Poblet*: Cistercium 14 (1962) 300. Sobre Angel Manrique y los Annales vease el trabajo de V. GARCÍA LOBO, *Los Annales de Angel Manrique y la Cultura Escrita. Planteamiento General. La escritura publicitaria*, publicado en estas mismas actas.

13. *Annales*, III, 116.

14. Sobre el comportamiento del léxico diplomático vease, E. MARTÍN, *De léxico diplomático. Nomenclatura del documento medieval en el Occidente Peninsular (siglos VIII-XII): ESTUDIOS HUMANÍSTICOS* 13 (1991) 131-143.

15. Vol. III, p. 37.

16. Vol. III, p. 406.

17. II, p. 407.

18. Para casos similares vid. *de lexico diplomático*, p. 136.

19. La composición de dos o más términos se conoce como fenómeno de yuxtaposición y tiene lugar en la alta edad media anter de la tecnificación burocrática que tiene lugar a mediados del siglo XIII con la implantación del notariado público. Vid. O. GUYOTJEANNIN, *Le vocabulaire de la diplomatie en latin medieval: Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Age*, Turnbout 1989, pp. 120-134.

20. *Annales*, II, p. 451.

21. *Annales*, III, pp. 175 y 407.

22. *Annales*, III, p. 116.

23. Vid. Apendice.

24. *Annales*, II, p. 142.

25. *Annales*, II, pp. 38-39.

26. *Annales*, III, p. 38.

27. *Annales*, III, p. 38.

28. *Annales*, III, p. 37.

29. *Annales*, II, pp. 471-472.

30. *Annales*, IV, p. 433.

31. *Annales*, III, p. 116.

32. *Annales*, II, p. 143.

33. *Annales*, III, p. 37.

34. *Annales*, III, p. 406.

35. *Annales*, II, pp. 471-472.

36. *Annales*, III, p. 414.

37. *Annales*, III, p. 413.

38. *Annales*, II, p. 453.

39. *Annales*, II, p. 452.

40. *Annales*, III, p. 406.

41. *Annales*, III, p. 116.
42. *Annales*, III, p. 37.
43. *Annales*, III, p. 37.
44. *Annales*, III, p. 38.
45. Vid. M. RECUERO, *Alfonso VII emperador. El imperio hispánico en el siglo XII*, León 1979, p. 145.
46. PUBL.: M.C. CASADO, *Colección diplomática del monasterio de Carrizo*, vol. I, León 1983, doc. nº 79.
47. No hace ninguna mención Concha Casado.
48. Vid. M. DURANY, *La región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media (1070-1250)*, Santiago de Compostela-León 1989.
49. Vid. G. CAVERO, *Catálogo del fondo monástico de San Miguel de Dueñas*, León 1994, p. 16.
50. Vid. G. CAVERO, *Catálogo*, p. 152.



## LOS ANNALES DE MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA: DIPLOMATICA PONTIFICIA

DR. SANTIAGO DOMINGUEZ SANCHEZ,  
*Universidad de León.*

No es necesario ponderar la figura de fray Angel Manrique, “humanista tardío” en palabras de mi autecesor en esta mesa y compañero de trabajo Vicente García Lobo<sup>1</sup>.

Su extensa obra, escrita en la primera mitad del siglo XVII, es una clara muestra de su saber: abordó desde estudios de teología como *De Incarnationis Mysterio*, hasta trabajos sobre temas contemporáneos, como su conocido *Memorial en socorro del rey*<sup>2</sup>.

Sin embargo, entre toda su producción escrita, destaca su labor como historiador, especialmente plasmada en sus *Annales Cistercienses*, fruto de un trabajo exhaustivo sobre la historia de los primeros siglos de la Orden Cisterciense. No nos detendremos en un comentario detallado de esta obra, puesto que ya en comunicaciones anteriores se ha dado buena cuenta de su importancia<sup>3</sup>.

Como ya se ha puesto de manifiesto, los varios miles de páginas que componen los *Annales* de Manrique están constantemente salpicados de referencias concretas a inscripciones, documentos o libros justificativos de prácticamente toda la hilazón de la obra.

No es de extrañar, por tanto, que en algún momento este gran historiador se queje cuando se da cuenta de que la desaparición de documentos de los archivos impide dar certeza a sus afirmaciones:

*Cum inter alia archiuuium conflagraret, periere instrumenta, ex quibus certior foundationis notitia haberi posse<sup>4</sup>.*

Entre los documentos aportados en los *Annales*, de diverso modo, como veremos, por Angel Manrique, destacan especialmente los diplomas pontificios, que para el autor son capitales a fin de certificar la verosimilitud de la mayoría de los hechos relevantes de la Orden monástica Cisterciense.

Como se irá viendo, Manrique procura publicar siempre los documentos más señalados, sobre todo los de fundación de monasterios, de exención o los que plasman especiales mandatos papales a la Orden, mientras que, en otros casos, resume o cita muchos otros, relativos a las rentas abaciales, indultos, pagos a la Santa Sede, etc.

Podemos afirmar que los *Annales* de Manrique, estudiados desde el punto de vista de un diplomata, son un instrumento de gran validez para conocer de forma fidedigna las fuentes históricas de la Orden, además de ser, en sí mismos, un excelente trabajo

histórico sobre el Císter, digno de cualquiera de los grandes humanistas de los siglos XVI y XVII.

La presente comunicación se centra solamente en ofrecer unas primeras pinceladas de aproximación al estudio de los documentos pontificios aportados por Manrique, circunscribiéndonos exclusivamente a monasterios leoneses. Como se verá, analizaremos diez diplomas: cuatro que Manrique publica íntegros y otros seis solamente citados en parte o resumidos. La mayoría de estos últimos se pueden reconstruir en sus partes fundamentales con los datos aportados en los *Annales*, lo que hacemos en el Apéndice Documental que cierra este artículo.

Los documentos de que hablamos, que fueron expedidos por las chancillerías de Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV y León X, se refieren solamente a cuatro **monasterios leoneses**: Carracedo, Sandoval, San Esteban de Nogales y Villabuena.

*Santa María de Carracedo*<sup>5</sup>, cercano a Villafranca del Bierzo, fue un monasterio de gran importancia durante casi un milenio. Fundado a fines del siglo X por Bermudo II<sup>6</sup>, se incorporó oficialmente a la Orden Cisterciense en 1203. En 1505 pasó a depender de la Congregación Cisterciense de Castilla, permaneciendo allí hasta la desamortización de 1835.

Manrique dedica especial empeño en editar o resumir los diplomas pontificios de Carracedo. Así, publica las *litterae* de confirmación pontificia de su incorporación al Císter<sup>7</sup>, un *mandatum*<sup>8</sup> a los obispos de su archidiócesis referente a la aceptación de la Orden Cisterciense, el *privilegium* de su exención eclesiástica<sup>9</sup>, además de citar otras *litterae*<sup>10</sup> dirigidas a los citados obispos, informándoles de la cantidad que había de entregar a la Cámara Pontificia cada nuevo abad de Carracedo, como correspondía a todos los abades de los monasterios exentos como paso previo a su consagración<sup>11</sup>.

*Santa María de Sandoval*<sup>12</sup>, muy cercano a León capital, en la confluencia de los ríos Esla y Porma<sup>13</sup>, fundado en 1171, y especialmente beneficiado por los reyes alto-medievales, fue de gran importancia también hasta el siglo pasado. Manrique cita un *privilegium* dirigido a la Orden Cisterciense, y especialmente a esta abadía<sup>14</sup>, y un tipo documental pontificio de segundo orden, llamado *obligatio servitii communis*<sup>15</sup>, por el que un abad de Sandoval se obliga a entregar cierta suma a la Cámara Pontificia y al Colegio de Cardenales<sup>16</sup>.

A *Santa María de San Esteban de Nogales* se refieren dos documentos<sup>17</sup> citados en los *Annales*, pero no relativos, como todos los otros, al siglo XIII, sino de principios del siglo XVI. Uno nos informa de la encomienda del monasterio a un cardenal de la Curia Romana<sup>18</sup>, y otro de su unión a la Congregación de Castilla<sup>19</sup>. Dicha abadía se fundó a mediados del siglo XII en el sur de la provincia de León, siendo de gran categoría arquitectónica, aunque en la actualidad sólo quedan las ruinas del edificio<sup>20</sup>.

Por último, Manrique aporta dos diplomas papales<sup>21</sup> referidos a un pequeño monasterio también berciano, *Santa María de Villabuena*, femenino, fundado en 1229 por la reina Teresa, esposa de Alfonso IX de León<sup>22</sup>, confirmando el Papa dos años después dicha fundación, con un documento<sup>23</sup> que nos aportan los *Annales*<sup>24</sup>. También citará<sup>25</sup> Manrique otra confirmación papal de esta fundación, fechada en 1245<sup>26</sup>.

La **denominación de los documentos** pontificios en la obra de Manrique es muy variada: Existen denominaciones genéricas, como *bullae* o *litterae*, y otras específicas para hablar de tipos documentales concretos.

Referida a los diez documentos de que tratamos en este artículo, aparece la palabra *litterae* en cuatro ocasiones<sup>27</sup>, para citar comúnmente a los diplomas expedidos por la



cancillería romana, también llamados a veces *litterae pontificae*<sup>38</sup>. También para el mismo fin se utilizan los términos: *bullae*<sup>39</sup>, *diploma*<sup>40</sup>, *epistola*<sup>41</sup>, *exemplar litterarum*<sup>42</sup> y *testimonium*<sup>43</sup>.

La terminología de los *Annales* es más precisa, como dijimos, en algunas ocasiones: Se utiliza el verbo *privilegium* en una ocasión, para referirse al tipo documental<sup>44</sup> de más categoría en la cancillería pontificia, con unas fórmulas concretas que, además, se destacan<sup>45</sup>. Este es también el caso de las denominaciones diferenciadoras de *litterae*<sup>46</sup>: *litterae confirmationis*<sup>47</sup> y *litterae generales*<sup>48</sup>, las primeras referidas a diplomas que ratifican hechos por parte del Pontífice, y las segundas referidas a concesiones de carácter indefinido y general.

A este respecto hemos de decir que el término *bullae* no se usa en su sentido técnico de *litterae solemnes*, sino en su sentido lato de documento papal.

Por otra parte, los *Annales Cistercienses* de Manrique nos aportan datos de gran importancia sobre la *traditio* documental, lo que podríamos llamar la **procedencia de los documentos** que él utiliza. Con ello conocemos los archivos consultados por él, bien personalmente, bien a través de sus delegados. Podemos afirmar que utilizó preferentemente los fondos del Archivo Secreto Vaticano, que conocía a través de un personaje próximo a él que le enviaba la documentación requerida, el padre Leandro Vadillo, que trabajaba en la Biblioteca Apostólica Vaticana<sup>49</sup>.

Las expresiones utilizadas sobre la procedencia de los diplomas son bien reveladoras:

*In libris Camerae*<sup>40</sup>.

*In libris Camarae Apostolicae*<sup>41</sup>.

*Litterae ipsae habentur in Regesto Vaticano*<sup>42</sup>.

*Romae, in Registro litterarum Innocentii Papae III*<sup>43</sup>.

*Romae, ex Regestis Innocentii III, liber IV, epistola 172*<sup>44</sup>.

Una cita es sumamente reveladora de su preferencia por las transcripciones enviadas desde el Vaticano, antes que las extraídas de los archivos de los monasterios:

*-Extat epistola in archiviis carracetensibus, atque eadem prorsus ad me, Roma transmissa ex Regestis desumpta totidem verbis*<sup>45</sup>.

## DOCUMENTOS INTEGROS

En tres casos, concretamente los documentos 1, 2 y 4 del Apéndice Documental, Manrique transcribe íntegramente diplomas papales referentes a monasterios leoneses.

En las tres ocasiones son documentos fundamentales para el conocimiento del Císter en España. Los dos primeros tratan de la aprobación pontificia de Carracedo, y más tarde han sido publicados o comentados por gran cantidad de autores: Delisle, Pitra, Janauscheck, Brequigny, Potthast, Mansilla Reoyo, Goutagny, Cocheril, Quintana Prieto, etc.<sup>46</sup> El tercero es similar, pero relativo a Villabuena. Ha sido estudiado por Flórez, J. Alvarez, Yáñez Neira y Cavero Domínguez.

Las transcripciones que aparecen en los *Annales* no son totalmente precisas, si bien, teniendo en cuenta la época y las circunstancias en que se realizaron, y que no fue su autor Manrique, sino su fraile amigo de la Biblioteca Vaticana, podemos decir que son buenas.

Los dos primeros documentos, referentes, como dijimos, a Carracedo, han sido publicados hoy día críticamente por Demetrio Mansilla<sup>47</sup> partiendo de los registros vaticanos, con lo que podemos perfectamente hacer un paralelo entre la transcripción de Manrique y la cierta.

Los errores mayores están en el desarrollo de las abreviaturas. Así, en el primer documento se dice *reprobetur* por *reprobentur*, *consessum* por *consenssum*, *Cistercii* por *Cisterciensium*, *filiationem* por *filiam* y *Domino* por *Dominum*.

También hay palabras mal leídas: se dice *iungunt* en lugar de *uniunt*, *firmiter* en lugar de *fratrum*, y *struat* en lugar de *servetur*.

Finalmente, señalamos que hay en tres ocasiones *lapsus* de lectura: Se omiten en total cinco palabras.

Sin embargo, a favor de la gran cultura latina de Angel Manrique, propia de un verdadero humanista, hay que reseñar que en sus transcripciones trata de corregir los defectos lingüísticos del latín original. Así, utiliza constantemente los diptongos “ae” y “oe”, cuando el original solamente dice “e”; y, además, algunas palabras se escriben en su grafía más clásica: escribe Manrique *adscripsistis* en lugar de *ascripsistis*, o *dignoscitur* por *dinoscitur*, entre otros ejemplos.

El primer documento de que hablamos, fechado el 20-XI-1203, aquél que aprueba la reforma de Carracedo, aparece en las páginas de los *Annales* tal y como está en el Registro Vaticano, esto es, con varias de sus fórmulas abreviadas. Falta la *intitulatio* del Pontífice, la *salutatio*, y sólo aparecen las dos primeras palabras de la consabida *sanctio* de las *litterae gratiosae*<sup>48</sup>. Sin embargo, no sucede lo mismo en el documento de confirmación de Villabuena, de 16-XII-1231, en el que se transcriben todas y cada una de las palabras íntegramente, lo que parece indicar que Manrique dispuso de una copia también del original custodiado en el archivo del monasterio, a pesar de que en el margen del documento se diga:

*Ex registis Gregorii IX*<sup>49</sup>.

En la actualidad se conserva este diploma original de Villabuena en el Archivo del monasterio de San Miguel de Las Dueñas. Hemos podido consultarlo, y la transcripción que aparece en los *Annales*, en este caso, es prácticamente perfecta.

## DOCUMENTOS EXTRACTADOS

Manrique nos plasma de una forma especial en sus *Annales Cistercienses* el privilegio anteriormente citado de indulto general a la Orden del Císter, con una referencia concreta a Sandoval. Nos referimos al documento número 5 que presentamos en el Apéndice Documental, fechado en Perugia el 24 de mayo de 1235.

En este caso sólo ha presentado el documento en extracto, esto es, transcribiendo únicamente las frases claves del diploma, lo que equivale, diplomáticamente hablando, a la *expositio* y a la *dispositio*, además de la *datatio*:

*Cum Cisterciensis Ordinis titulus per Dei gratiam, adeo sit insignis, quod vix credatur ab his, qui contra vos litteras impetrant, sine malitia subterfieri; nos et illorum fraudibus obuiare, ac innocentiam vestram volentes fauorabiliter confouere, auctoritate vobis praesentium indulgemus, vt nequeatis per litteras Apostolicas conueniri, quae de Cisterciensi Ordine non fecerint mentionem.*

[...] *Saltus Noualis abbati conuentuique [...]*

*Dat[um] Perusii, [...] IX kalendas iunii, [indictione octavo, incarnationis Dominicae anno MCCXXXV], pontificatus [nostri] anno IX.*

## DOCUMENTOS ASIMILADOS

Por otra parte, nos encontramos en los *Annales* con lo que podemos denominar documentos asimilados. Llamamos documentos asimilados a aquéllos que aparentemente solo parecen citarse como noticia, pero que, sin embargo, tras una lectura más atenta de los párrafos de los *Annales*, se observa que aparecen en parte transcritos entre las mismas líneas de la narración de Manrique.

Sucede esto en dos casos, los documentos 3 y 9 de nuestro Apéndice Documental.

En la primera ocasión nos referimos al ya citado *privilegium* de Inocencio III, fechado el 22 de noviembre de 1203, por el que toma bajo su directa protección al monasterio de Carracedo. Aparte de que aparece de forma textual la data del diploma, en la redacción del texto se observa que fluye el texto original del *privilegium*.

Además, en este caso disponemos de la copia de los Registros Vaticanos que en su día tuvo ante sus ojos Manrique, cuando redactaba la página 407 del tomo III. Demetrio Mansilla es de nuevo quien ha publicado científicamente el texto a que nos referimos, del Registro Vaticano 5.

Veamos su semejanza, comenzando por exponer una parte del texto de Manrique, y, a continuación, el del Registro Vaticano:

*M.: possessiones [...], que dictum monasterium [...], prius quam Cisterciensiis Ordinis Instituta reciperet, possidebat.*

*R.V.: possessiones et iura, que dictum monasterium in terris cultis et incultis, nemoribus, pratis, pascius, mariscis, molendinis, aquis, viis, semitis, domibus, vinetis, cellariis, piscariis, redditibus, seruitiis, villanis et aliis, prius quam Cisterciensiis Ordinis Instituta reciperet, possidebat.*

En el caso del otro documento asimilado, número 9 del Apéndice Documental, fechado en 1519, no hemos podido hallar el Registro Vaticano en el que se basó Manrique para redactar las últimas páginas del tomo IV de los *Annales*<sup>50</sup>, pero es evidente que en dicha redacción se nota que surge el texto original:

*Julio, tituli S. Laurentii in Damaso Presbytero Cardinali, S. Romanae Ecclesiae vicecancellario. [...] monasterium de Nogales, Cisterciensis Ordinis [commendamus] [...] sub certo modo et forma, ita scilicet quod debita et consueta monasterio portaret...*

## NOTICIAS DOCUMENTALES

Por último, nos encontramos en los *Annales Cistercienses* con cuatro momentos en los que Angel Manrique ofrece exclusivamente noticias documentales<sup>51</sup>.

Sólo en uno de los casos se explicita la data. Por lo demás, la redacción no da pie a nada más que hacer saber de la existencia del diploma, y, en algunos momentos, ni se comenta explícitamente dicha existencia, hablándose sólo de hechos que suponen que tuvo que haber un documento. Veamos dos ejemplos:

*Similem porro obtinuisse confirmationem ab Inocentio IV post annos XIV. Aliae litterae produnt eiusdem notae*<sup>52</sup>.

*Prefatus Pontifex, ad petitionem et instantiam reformatoriis et aliorum abbatum asserentium (...) praefatum monasterium cum omnibus sibi annexis perpetuo vniuit dictae congregationi*<sup>53</sup>.

## APENDICE DOCUMENTAL

### I

1203, noviembre, 20, Anagnie.

*Litterae gratiosae* de Inocencio III por las que confirma al abad y convento del monasterio de Santa María de Carracedo su incorporación a la orden del Císter.

A. Original estaba en el A. de Carracedo en la época de Manrique.

B. A. Diocesano de Astorga, *Cartulario de Carracedo*, ff. 57 y 57v.

C. A. H. Vaticano, *Registro Vaticano*. 5 (numeración antigua 6), ff. 111v.-112, epístola 172.

D. AHV, Arm. XXXI, n. 5, fol. 11v., rubricela, del siglo XVII.

E. AHV, ms. Vat. lat. 7214, fol. 341.

PUBL.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, III, Lyon 1649, 406-407.

DELISLE, *Letres inédites d'Innocent III*: Bibliothèque de l'École des Chartres 34 (1873) 404.

J.B. PITRA, *Analecta novissima specilegii Solesmensis. Altera continuatio. De epistolis et registris Romanorum Pontificum*, Tusculis 1885, I, 496.

D. MANSILLA REOYO, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, III, Roma 1955, 323-324.

REG.: F. BREQUIGNY y F. LA PORTE DU THEIL, *Diplomata, charte, epistolae et alia documenta ad res Francicas spectantia, II, I, quae epistolas continet Innocentii III, anecdotas quotquot in archivii Vaticanis hucusque delitescentes in collectione Balluziana olim desiderabantur*, París 1791, 373.

A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum (1198-1304)*, Berlín 1874-1875, n. 2025.

J. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus, serie latina*, París 1884 y ss., 215, 189.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, I, Lyon 1642, 181-182.

L. JANAUSCHECK, *Originum cisterciensium*, Viena 1877, I, 209.

E. GOUTAGNY, *L'abbaye de Carracedo et son affiliation á l'Ordre de Citeaux*: Citeaux 14 (1963) 150 y ss.

M. COCHERIL, *L'implantation des abbayes cisterciennes dans la Péninsule Ibérique*: Anuario de Estudios Medievales I (1964) 238.

A. QUINTANA PRIETO, *La reforma del Císter en el Bierzo*: León y su Historia, II, León 1973, 61-87.

J. PEREZ-EMBED, *El Císter en Castilla y León. Monacato y dominio rurales. (S. XII-XV)*, Salamanca 1986, 52-53.

J.A. BALBOA DE PAZ, *El monasterio de Carracedo*, León 1991, 52.

[Innocentius episcopus, seruus seruorum Dei, dilectis filiis Amico] abbati et conuentui de Carraceto, [salutem et apostolicam benedictionem].

Licet filia regis circumamicta varietatibus describatur, nec reprobentur in Ecclesiae corpore multiples distinctiones Ordinum, et gradus varii dignitatum, si quando tamen aliqui de virtute proficiunt, in virtutem et eis se iungunt, qui arctioris vitae semitas, et sanctioris vitae propositum elegerunt; gaudemus in eo, qui facit habitare fratres in vnum, et qui oues alias, quas habebat in vnum adduxit, vt sub vno Pastore vnum ouile fieret; ipse siquidem est faciens vtraque vnum, potens non solum eos, qui recumbunt inferius, ad loci superioris inuitare consessum, sed de lapidibus etiam Abrahae filios sus<c>itare. Sane per vestras nobis litteras intimastis, quod cum Ordo vester ab Ordine Cisterciensi distaret in paucis, Instituta Cistercii firmiter de assensu venerabilis fratris nostri episcopi, et dilectorum filiorum canonicorum astoricensium, sicut exhibitae nobis ipsius episcopi litterae continebant, humiliter recepistis; et vos incorporantes Ordini eorundem, vt fortius conuerteretis corda Patrum in filios, monasterium vestrum in specialem filiationem Cisterciensis monasterii adscripsistis. Nos igitur, mutationem dexterae excelsi reputantes, huiusmodi nouitatem, et vnionem in Domino commendantes, praesentium autoritate statuimus, vt Ordo monasticus, qui secundum Deum et Beati Benedicti regulam in eodem loco institutus esse dignoscitur, perpetuis ibidem temporibus secundum Cisterciensis Ordinis Instituta struatur, et incorporatio huiusmodi, vel vnio potius, inuiolabilem in posterum obtineat firmitatem. Nulli ergo [omnino liceat hanc paginam nostrae constitutionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationis omnipotentis Dei et Beatorum Patri et Pauli Apostolorum eius, se nouerit incursum].

Datum Anagninae, 13 kalend[as] decemb[ris], pontificatus nostri anno sexto.

## 2

1203, noviembre, 21, Anagnie.

*Litterae exsecutoriae* de Inocencio III por las que manda al arzobispo de Braga y a sus obispos sufragáneos que traten de que los monasterios dependientes de la abadía de Santa María de Carracedo acepten la nueva unión a la Orden Cisterciense.

B. ADA, *Cartulario de Carracedo*, ff. 57v. y 58.

C. AHV, *Reg. Vat. 5* (num. ant. 6), ep. 179. En la época de Manrique estaba aquí, en la actualidad ya no se conserva.

PUBL.: A. MANRIQUE., *Annales Cistercienses*, III, Lyon 1649, 407.

D. MANSILLA REOYO, *La documentación...*, 324-325.

REG.: A. POTTAST, *Regesta...*, n. 2028.

CIT.: L. JANAUSCHECK, *Originum...*, I, 209.

E. GOUTAGNY, *L'abbaye de Carracedo...*, 150 y ss.

M. COCHERIL, *L'implantation...*, 238.

A. QUINTANA PRIETO, *La reforma...*, 85-87.

J. PEREZ EMBID, *El Císter...*, 52-53.

J.A. BALBOA DE PAZ, *El monasterio...*, 52-53.

Innocentius episcopus, seruus seruorum Dei, venerabilibus fratribus bracharensi archiepiscopo et suffraganeis eius, salutem et apostolicam benedictionem.

Dilecti filii abbas et fratres de Carraceto per suas nobis litteras intimarunt, quod cum Cisterciensis Ordinis receperint Instituta, et ea in posterum promiserint obseruare; fratres in monasteriis sibi subditis commorantes, nolunt eorum inhaerere vestigiis, et se ad obseruanda eadem Instituta, eodem professionis vinculo alligare. Nos igitur, ne pars a toto dissideat, et membrum capiti contradicat, fraternitate vestrae per apostolica scripta mandamus atque praecepimus, quatenus fratres in eorum monasteriis, vestrarum dioecesium constitutos, quae tamen non sunt in ciuitatibus, villis, vel oppidis sita (cum in talibus Ordo monasticus secundum Cisterciensium fratrum Instituta nequeat obseruari) ex parte Dei, et nostra moneatis, et diligentius inducat, vt praedictorum abbatis, et fratrum de Carraceto sequantur, et exequantur propositum; vel cedentes ad alias transeant abbatias. Quod si forsitan ad neutrum horum potuerint inclinari, autoritate nostra prohibeatis, ne cedentibus, vel decedentibus ipsis, vllus penitus subrogetur, nisi qui Beati Benedicti Regulam fuerit, secundum Cisterciensium fratrum Instituta professus. Interim autem abbati et fratribus memoratis debitam reuerentiam, et obedientiam impendere non omittant.

Datis Anagniae, XII kalendas decembris, pontificatus nostri anno sexto.

### 3

1203, noviembre, 22, Anagnie.

*Privilegium* de Inocencio III por el que toma bajo su directa protección pontificia al monasterio de Santa María de Carracedo, recién incorporado a la Orden del Císter, confirmando además sus propiedades.

A. Real Academia de la Historia, *Colección Salazar*, 0-3, ff. 349-350.

B. AHV, *Reg. Vat. 5* (num. ant. 6), ff. 112-112v., ep. 173.

C. AHV, Arch. Vat. Arm. XXXI, n. 6, fol. 134, copia del siglo XVII.

D. AHV, Arch. Vat. Arm. XXI, n. 5, fol. 11v., copia del siglo XVII.

E. AHV, rubricela, ms. Vat. lat. 7214, fol. 342v.

PUBL.: A. de YEPES, *Crónica de la Orden de San Benito*, Valladolid 1609-1621, V, 451.

DELISLE, *Lettres...*, 404-406.

J.B. PITRA, *Analecta...*, 497.

D. MANSILLA REOYO, *La documentación...*, 325-327.

REG.: A. POTTHAST, *Regesta...*, 2026 y 2028a-25515.

F. BREQUIGNY y F. LA PORTE DU THEIL, *Diplomata...*, 2, 1, 373.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, III, Lyon 1649, 407.

L. JANAUSCHECK, *Originum...*, I, 209.

E. GOUTAGNY, *L'abbaye de Carracedo...*, 150 y ss.

M. COCHERIL, *L'implantation...*, 238.

J. PEREZ-EMBED, *El Císter...*, 52-53.

[Innocentius episcopus, seruus seruorum Dei], Amico abbati Carraceti, eiusque fratribus, tam praesentibus quam futuris, regularem vitam professis, in perpetuum.

[Religiosam vitam eligentibus apostolicum conuenit adesse presidium] [...] [inviolabiliter observetur. Preterea quascumque possessiones] [...] [exprimenda uocabulis, locum ipsum, in quo prefatum monasterium situm est cum omnibus pertinentiis suis; ecclesiam et uillam de Monachele cum pertinentiis suis; ecclesiam et uillam de Souto cum pertinentiis suis; ecclesiam de Quintanella cum pertinentiis suis; ecclesiam de Valderes cum pertinentiis suis; ecclesia de Muiger cum pertinentiis suis, decimationem de Portella cum pertinentiis suis; uillam de Subripa cum pertinentiis suis; grangiam sancti Martini cum pertinentiis suis; grangiam Sancti Pelagii cum pertinentiis suis; grangiam de Sancto Martino cum pertinentiis suis; grangiam Sancti Martini de Curilo cum pertinentiis suis; grangiam Sancti Saturnini cum pertinentiis suis; grangiam Sancti Vicentii cum pertinentiis suis; grangiam Sancti Pelagii de Monte de Rama cum pertinentiis suis; grangiam Sancti Petri de Heremo cum pertinentiis suis; grangiam Populature cum pertinentiis suis; grangiam Vaccaritie cum pertinentiis suis; grangiam de Souto cum pertinentiis suis; grangiam de Villanova cum pertinentiis suis; grangiam de Subripa cum pertinentiis suis; grangiam Naraie cum pertinentiis suis; grangiam Montelli cum pertinentiis suis; grangiam de Monachele cum pertinentiis suis; grangiam de Souto cum pertinentiis suis; grangiam Vallis de Salicibus cum pertinentiis suis; grangiam de Valderes cum pertinentiis suis; grangiam Villeviridis cum pertinentiis suis; grangiam de Caniz cum pertinentiis suis; grangiam de Milano cum pertinentiis suis; grangiam Escader cum pertinentiis suis; grangiam Dorum cum pertinentiis suis; grangiam Fonteum cum pertinentiis suis; grangiam Cornon cum pertinentiis suis; grangiam Vilasie cum pertinentiis suis; grangiam Penne Maioris cum pertinentiis suis; grangiam de Ferraris cum pertinentiis suis; grangiam Lausader cum pertinentiis suis; grangiam Muigen cum pertinentiis suis; grangiam Pederole cum pertinentiis suis. Que omnia idem monasterium, antequam Cisterciensium fratrum Instituta susciperet, possedebat; preterea possessiones apud Valinum; apud Viloriam; apud Querenum; apud Salas; apud Villarem de Silva; apud Coves; apud Toram; apud Vesoniam; apud Barosam; apud Sanctum Vincentium; apud Pardelam; apud Olerias; apud Vallader; apud Casam Solam; apud Thoral; apud Villam de Palis; apud Carzedelam; apud Villam de Canam; apud Caltois; apud Villam Francam; apud Cachavelle; apud Ergantiam; apud Canedo; apud Cubeles; apud Pontem Ferratum; apud Sanctum Thomam; apud Molinam Siccam; apud Priorantiam; apud Valentiam; apud Halapes; apud Villarmildu; apud

Varrochepardo; apud Farum; apud Saler; apud Palatium Regis; apud Villaffoffam; apud Cambam; apud Francos; apud Neter; apud Vilais; apud Defesiam; apud Sanctam Eulaliam; apud Villam Viridem; apud Sanctum Iohannem de Palacia; apud Planam; apud Sanctam Marinam de Lacum; apud Urnisiam; apud Villelvire; apud Villam Martinum; apud Naraiolam; apud Serisal; apud Moroles; apud Coloures; apud Villam de Carners; apud Islam; apud Sanctum Mames; apud Veizellam; apud Valderiam; apud Medronum; apud Sanctam Mariam de Callans; apud Fontanos; et alias] possessiones et iura, que dictum monasterium [in terris cultis et incultis, nemoribus, pratis, pascuis, mariscis, molendinis, aquis, viis, semitis, domibus, vinetis, cellariis, piscariis, redditibus, servitiis, villanis et aliis], prius quam Cisterciensiis Ordinis Instituta reciperet, possidebat. [Sane laborum vestrorum] [...] [Liceat] [...] [Prohibemus insuper] [...] [Si quis vero] [...] [Ad hec etiam prohibemus. Licitum predictam] [...] [Insuper auctoritate apostolica inhibemus] [...] [Porro] [...] [Paci] [...] [Preterea omnes libertates] [...] [Decernimus ergo] [...] [Salva Sedis Apostolica auctotitate et in predictis ecclesiis diocesani episcopi canonica iustitia. Si qua igitur] [...] [Cunctis autem] [...]

[...] [Ego Innocentius, Catholicae Ecclesiae episcopus, suscribo. Bene valete]. [...]

Datum Anagnie, per manum Ioannis Sanctae Romanae Ecclesiae subdiaconi et notarii, vndecimo kalendas decembris, indictione septima, incarnationis Dominicae anno MCCIII, pontificatus vero domini Innocentii Papae III anno sexto.

#### 4

1231, diciembre, 16, Rieti.

*Litterae gratiosae* de Gregorio IX por las que confirma a la reina doña Teresa, viuda de Alfonso IX de León, el monasterio femenino cisterciense de Santa María de Villabuena, fundado por ella.

A. Archivo San Miguel de Dueñas, 1. Perg. orig. de 232 x 278 mm., más 30 mm. de plica. Sello desaparecido.

B. AHV., *Reg. Vat.* 15 (num. antigua 17)<sup>54</sup>.

PUBL.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, IV, Lyon 1659, 433.

REG.: G. CAVERO DOMINGUEZ, *Catálogo del fondo monástico de San Miguel de las Dueñas*, León 1994, n° 7.

CIT.: H. FLOREZ, *Memorias de las Reinas católicas de España*, vol. I, reed. Madrid 1964, 439.

J. ALVAREZ, *Reina y santa*, Burgos 1953.

M.D. YAÑEZ NEIRA, *El monasterio de Villabuena, fundación de una santa reina*: Archivos Leoneses 79-80 (1986) 259-260.

Gregorius episcopus, seruus seruorum Dei, charissimae in Christo filiae, illustri reginae Tarasiae, salutem et apostolicam benedictionem.

Ea, quae diuinitus inspirata in augmentum Sacrae religionis accedunt de voto, veneramur affectu, adiciendo piis actibus quidquid possumus firmitatis, vt non solum inconcussa permaneant, verum etiam proficiant, quae de viris beneplacitis offeruntur. Cum igitur, sicut ex parte tua fuit expositum coram nobis, clarae memoriae Alphonsus, rex legionensis, tibi habitum Cisterciensis Ordinis assumenti, domum, quae dicitur



Villabona, in praesentia venerabilis fratris nostri ... sabinensis episcopi, tunc Apostolicae Sedis legati, ad monasterium eiusdem Ordinis, ibidem consensu dioecesanis episcopi construendum, liberali donauerit pietate, ac idem dioecesanus ibi altaria dedicavit; nos deuotionis tuae precibus annuentes id sicut rite, ac prouide actum est, auctoritate Apostolica confirmamus, et praesentis scripti patrocinio communimus. Nulli ergo omnino liceat hanc paginam nostrae confirmationis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei et Beatorum Patri et Pauli Apostolorum eius, se noverit incursurum.

Datis Reati, XVII kalendas ianuarii, pontificatus nostri anno V, Christi MCCXXXI.

## 5

1235, mayo, 24, Perugia.

*Priuilegium* de Gregorio IX por el que concede un indulto general a la Orden Cisterciense, dirigiéndose especialmente al monasterio de Santa María de Sandoval.

B. AHV, *Reg. Vat.* 18 (num. antigua 20)<sup>55</sup>.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, II, Lyon 1642, 452.

[Gregorius episcopus, seruus seruorum Dei, dilectis filiis abbati et fratribus Cisterciensis Ordinis, in perpetuum].

[...] Cum Cisterciensis Ordinis titulus per Dei gratiam, adeo sit insignis, quod vix credatur ab his, qui contra vos litteras impetrant, sine malitia subterfieri; nos et illorum fraudibus obuiare, ac innocentiam vestram volentes fauorabiliter confouere, auctoritate vobis praesentium indulgemus, vt nequeatis per litteras Apostolicas conueniri, quae de Cisterciensi Ordine non fecerint mentionem.

[...] Saltus Noualis abbati conuentuique [...]

[...] [Ego Gregorius, Catholicae Ecclesiae episcopus, suscribo. Bene Valete]. [...]

Dat[um] Perusii, [...] IX kalendas iunii, [indictione octavo, incarnationis Dominicae anno MCCXXXV], pontificatus [nostri] anno IX.

## 6

1245, julio, 31, Lyon.

*Litterae (gratiosae ?)* de Inocencio IV por las que ratifica las *litterae gratiosae* de Gregorio IX de confirmación del monasterio femenino cisterciense de Santa María de Villabuena, fechadas en Rieti el 15-XII-11231.

B. AHV, *Reg. Vat.* 21A<sup>56</sup>.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, IV, Lyon 1659, 433.

[Innocentius episcopus seruus seruorum Dei. Dilectis filiabus abbatissae et conuentui monasterii Villabonae, salutem et apostolicam benedictionem].

[...]

Datae Lugduni, pridie idus augusti, pontificatus Innocentii IV anno III.

Siglo XIII, principios.

*Litterae* pontificias dirigidas a los obispos sufragáneos de Braga, entre ellos el de Astorga, en cuya diócesis está el monasterio de Santa María de Carracedo, informando que la cantidad que había de pagar cada nuevo abad de dicho monasterio de Carracedo, al que por error se llama "Carastrum", como *solutio servitii communis*, es de 60 florines de oro.

B. AHV, *Obligaciones et Solutiones (Libros de la Cámara Apostólica)*.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, III, Lyon 1649, 407.

Siglo XIII.

*Obligatio servitii communis* de cada nuevo abad de Santa María de Sandoval de entregar 40 florines de oro a la Cámara Pontificia y al Colegio de Cardenales.

B. AHV, *Obligaciones et Solutiones (Libros de la Cámara Apostólica)*.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, II, Lyon 1642, 452.

[Eisdem anno, indictione, die, loco et testibus consuetis praesentibus, frater ..., abbas monasterii Saltus Novalis legionensis, promisit per suo communi servitio XL florenes auri, persolvere ..., et iuravit ut in forma].

1519.

*Litterae* de León X por las que encomienda el monasterio de Santa María de San Esteban de Nogales a su vicesciller Julio, cardenal-presbítero de San Lorenzo en Dámaso, con la condición de que la tercera parte de sus rentas fuera para la fábrica, estuviese o no separada la mesa conventual de la abacial.

B. AHV, *Reg. Vat.* [1101-1200 (?)]<sup>57</sup>

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, IV, Lyon 1659, 620-621.

J. PEREZ-EMBED, *El Císter...*, 695.

[Leo episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio] Iulio, tituli S[ancti] Laurentii in Damaso Presbytero Cardinali, S[anctae] Romanae Ecclesiae vicescancellario, [salutem et apostolicam benedictionem].

[...] monasterium de Nogales, Cisterciensis Ordinis [commendamus] [...] sub certo modo et forma, ita scilicet quod debita et consueta monasterio portaret et quarta, si abbatialis separata a conuentu, si vero communis mensa esset, tertia pars omnium fructuum et redituum in restaurationem fabricae eiusdem monasterii, seu commentorum emptionem, aut pauperum eleemosinam, provt maior exigeret necessitas, omnibus aliis deductis oneribus annis singulis impertiretur. [...]

1521, [septiembre, 6 (?)].

*Litterae* de León X por las que, a petición del Reformador del Císter y de diversos abades, decreta la unión a perpetuidad del monasterio cisterciense de Santa María de San Esteban de Nogales, cuyas rentas están valoradas por la Cámara Pontificia en 40 ducados de oro, a la Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla.

B. AHV, *Reg. Vat.* [1160-1192 (?)]<sup>58</sup>.

CIT.: A. MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, IV, Lyon 1659, 620-621.

J. PEREZ-EMBID, *El Císter...*, 695.

## NOTAS

1. Cf. su trabajo presentado para este mismo Congreso: V. GARCIA LOBO, *Los Annales de Manrique como fuente para el estudio de la cultura escrita. I. Estudio general y fuentes epigráficas*.

2. Una pequeña biografía sobre este personaje es la de P. GUERIN, *Angel Manrique*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, II, Madrid 1972, 1407-1408.

3. Además del trabajo ya citado de V. GARCIA LOBO, hemos de reseñar el de E. MARTIN LOPEZ, *Los Annales de Manrique como fuente para el estudio de la cultura escrita. II. Documentos y referencias documentales al Reino de León*; y el de A.I. SUAREZ GONZALEZ, *Los Annales de Manrique como fuente para el estudio de la cultura escrita. IV. Referencias bibliográficas y codicológicas*.

4. Cf. *Annales*, III, 38.

5. Al que se refieren en los documentos 1, 2, 3 y 7 de nuestro Apéndice Documental.

6. Cf. el artículo *Carracedo*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, III, Madrid 1973, 1542-1543.

7. Doc. 1 del Apéndice Documental.

8. Doc. 2 del Apéndice.

9. Doc. 3 del Apéndice.

10. Doc. 7 del Apéndice.

11. Sobre exención monástica en tierras leonesas, véase: V. GARCIA LOBO, *Exención y jurisdicción eclesiásticas de San Miguel de Escalada*: Hispania Sacra XXIX (1976) 5-25; y J. TRENCHS ODENA, *Aspectos de la fiscalidad pontificia en la diócesis de León (1300-1362)*: León medieval. Doce estudios, León 1978, 117-137.

12. Al que se refieren los diplomas 5 y 8 del Apéndice.

13. Para una primera aproximación a esta abadía: T. MORAL, *Sandoval*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, III, Madrid 1973, 1660-1661.

14. Doc. 5 del Apéndice.

15. Doc. 8 del Apéndice.

16. Sobre ésto, cf.: J. TRENCHS ODENA, *Las tasas apostólicas y el "gratis" papal en la primera mitad del siglo XIV*: Anuario de Estudios Medievales 7 (1970-1971) 313-335.

17. Son los docs. 9 y 10 del Apéndice.

18. Doc. 9 del Apéndice.

19. Doc. 10 del Apéndice.
20. Sobre este monasterio, y para conocer la bibliografía sobre el mismo: M.J. CRUZ, *San Esteban de Nogales*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, III, Madrid 1973, 1642.
21. 11 Docs. 4 y 6 del Apéndice.
22. Cf.: A. QUINTANA, *Villabuena*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, III, Madrid 1973, 1706.
23. Doc. 4 del Apéndice.
24. Unos días antes de la confirmación pontificia de la fundación de este monasterio, concretamente el 9-XII-1231, Gregorio IX había emitido otro documento por el que ponía bajo su protección a la reina Teresa y a sus hijas Sancha y Dulce. Cf.: L. AUVRAY, *Registros de Gregorio IX*, I, París 1896, col. 476.
25. Doc. 6 del Apéndice.
26. Sobre el Císter en León existen infinidad de títulos. Una obra amplia y concreta sobre el tema es la de J. PEREZ-EMBID, *El Císter en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (S. XII-XV)*, Salamanca 1986, especialmente pp. 29-262. También es de gran interés: A. QUINTANA, *La reforma del Císter en el Bierzo*: León y su Historia. Miscelánea histórica, II, León 1973, 61-87.
27. Cf.: Tomo II, página 452; tomo III, pág. 407; tomo IV, pág. 297; tomo IV, pág. 433.
28. Cf. Tomo III, pág. 406.
29. Cf.: Tomo I, pág. 182.
30. Cf.: Ibidem.
31. Cf.: Tomo III, pág. 407.
32. Cf.: Ibidem.
33. Cf.: Tomo I, pág. 182.
34. Sobre este tipo documental, véase: P. RABIKASKAS, *Diplomatica pontificia*, Ciudad del Vaticano 1980, 35-41.
35. Cf.: Tomo II, pág. 452.
36. Sobre éstas: P. RABIKASKAS, *Diplomatica...*, 41-48.
37. Cf.: Tomo IV, pág. 433.
38. Cf.: Tomo II, pág. 452.
39. Dato aportado por M. CEFERINO GARCIA, *El Ilmo. Fr. Manrique, obispo de Badajoz (1577-1649)*: Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum 12 (1950) 136.
40. Cf.: Tomo II, pág. 452; tomo III, pág. 407.
41. Cf.: Tomo IV, pág. 621.
42. Cf.: Tomo III, pág. 407.
43. Cf.: Tomo I, pág. 182.
44. Cf.: Tomo III, pp.406-407.
45. Cf.: Tomo III, pág. 407.
46. En el aparato crítico de cada uno de los documentos del Apéndice Documental se pueden localizar las referencias bibliográficas concretas de estos historiadores.

47. *Ibidem*.

48. *Nulli ergo, etc.*

49. Cf.: Tomo IV, pág. 433.

50. Concretamente, pp. 620-621.

51. Acontece esto en los docs. 6, 7, 8 y 10.

52. Cf.: Tomo IV, pág. 433.

53. Cf.: Tomo IV, pág. 621.

54. Los documentos del año quinto del pontificado de Gregorio IX se registraron en este volumen del Registro Vaticano. Cf.: G. GUALDO, *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, Ciudad del Vaticano 1989, 159.

55. Los diplomas del año noveno del pontificado de Gregorio IX se encuentran registrados en este volumen del Registro Vaticano. Cf., G. GUALDO, *Sussidi...*, 159.

56. Los documentos del año tercero del pontificado de Inocencio IV se registraron en este volumen del Registro Vaticano. Cf.: G. GUALDO, *Sussidi...*, 159. Sin embargo, parece que hoy día no se conserva tampoco el documento registrado, ya que no aparece en la obra de A. QUINTANA, *La documentación pontificia de Inocencio IV*, II v. Roma 1987.

57. Los diplomas expedidos el año séptimo del pontificado de León X se pueden encontrar en todos estos volúmenes del Registro Vaticano. Cf., G. GUALDO, *Sussidi...*, 199-205.

58. Los diplomas emitidos el año noveno del pontificado de León X se pueden hallar en todos estos libros del Registro Vaticano. Cf.: G. GUALDO, *Sussidi...*, 199-205.



## LOS ANNALES DE MANRIQUE COMO FUENTE PARA LA CULTURA ESCRITA: APORTACIONES A LA CODICOLOGÍA

DRA. ANA SUAREZ GONZALEZ.  
Universidad de León.

Entendemos por Codicología la ciencia cuyo objeto es el libro, al que estudia en su génesis, en su forma -caracteres externos y caracteres internos-, en su evolución y en su tradición<sup>1</sup>.

De acuerdo a esta definición, la fuente *primaria, directa u ordinaria* -como se prefiere- de un estudio codicológico será el propio libro en el que dicho estudio se centra, libro que puede hallarse íntegro, parcialmente mutilado o, incluso, reducido a fragmentos<sup>2</sup>.

Sin embargo, al igual que ha quedado ya suficientemente explícito en el campo de la Diplomática<sup>3</sup>, también la Codicología cuenta con fuentes *ocasionales o secundarias*. Entendemos por tales aquéllas que -sin ser ésta su propia y específica razón de ser- proporcionan información sobre el libro. Son muchas y variadas: las obras artísticas (pintura, miniatura, escultura...) y los textos (literarios, legales, litúrgicos, históricos, etc).

Consideramos los *Annales* de Manrique<sup>4</sup> una fuente ocasional para la Codicología como obra de carácter histórico pero también como compilación de otros variados textos de naturaleza diversa.

Que Ángel Manrique se sirvió de un elevado número de libros para la redacción de sus *Annales*<sup>5</sup> es evidente ya en un primer acercamiento a esta ingente obra. Su interés por los libros es un signo más de su carácter humanista<sup>6</sup>. La lectura del texto revela un sinnúmero de citas textuales, extractos, resúmenes, referencias a autores y obras, que abarcan un ámbito cronológico muy amplio, desde textos medievales y, por ello, coetáneos a los hechos relatados, hasta la producción de contemporáneos suyos como Crisóstomo Henriquez.

Los márgenes, invadidos de notas, completan la variedad de citas<sup>7</sup>.

Sin duda, es una empresa de gran interés llevar a cabo una relación exhaustiva de las obras y autores que, de modo más o menos explícito, aparecen en los *Annales*. Se trataría, en definitiva, de *invertir* el trabajo que A. Manrique llevó a cabo para la redacción de su obra.

Es evidente que la relación completa de obras puede considerarse en sentido amplio ya una aportación a la Codicología puesto que tales obras, en tanto que textos, constituyen el contenido -parte de los caracteres internos- del conjunto al que denominamos *libro*. Sin embargo, nuestras reflexiones vamos a centrarlas en aquellas noticias que, de un modo u otro, hacen alusión al libro no sólo desde el punto de vista de su contenido,

de sus textos principales, sino también desde otros aspectos como su cronología, su materialidad, su tradición o el lugar en el que se conserva.

Antes de entrar de lleno en el objeto de la presente comunicación, creemos necesario hacer tres precisiones metodológicas y de ámbito.

En primer lugar, señalemos cómo este tipo de noticias a las que vamos a prestar atención son considerablemente menos numerosas que las citas o referencias a determinados textos. Aún así, adquieren cierta importancia numérica si tenemos en cuenta la voluminosidad de los *Annales*.

Las reflexiones que ofrecemos se limitan, por ello, a un primer acercamiento a los cuatro volúmenes de los *Annales*. No se trata, por tanto, de un estudio que pueda considerarse completo y exhaustivo. Sólo es un planteamiento inicial, un proyecto de trabajo.

En segundo lugar, buena parte de estas noticias no corresponden a la *investigación directa* de Angel Manrique, sino que proceden de otros autores o textos a los que recurre para la redacción de la obra. Son por ello noticias *aún más indirectas*, informaciones que en muchas ocasiones Manrique no ha comprobado personalmente.

No faltan los ejemplos en los que el autor deja constancia de que la información que proporciona la obtiene él directamente a partir de un determinado libro, con frases tan significativas como

*Addit praeterea in notis, quas reliquit, et quarum imperfectarum licet, ipsum prototypon, eius manu exaratum apud me habeo...* (I,119),

*Nec tamen in exemplaribus Chronologiae, quae plura apud me habeo, notari video* (II,175)

o

*Sic enim in antiquo M.S. Fiteriensi exemplari scriptum lego...* (II,306)<sup>8</sup>.

e, incluso, cómo lleva a cabo una cierta crítica y contraste de las fuentes. Así, al ocuparse del origen del término *Cistercium*, señala:

*Ego vt diuinum responsum, sub his, aut aliis verbis certum credo, ita aetymologiae huic minus fido: quippe qui apud Auctores Burgundos (quibus prae Anglis de rebus Burgundiae fides) scriptum lego (.....). Multo autem minus tolerabile quod scribit Rusca sine auctore, sine fundamento...* (I,9)<sup>9</sup>.

aunque globalmente tal crítica sea, de acuerdo a la opinión de los expertos, a todas luces insuficiente<sup>10</sup>.

Sin embargo, aún son más numerosas las referencias indirectas.

Para agilizar el estudio, nos vamos a centrar en noticias que aparecen en los *Annales* sin establecer en este momento una diferenciación entre las que son obra directa de Manrique y las que proceden de otros autores, de documentos, de noticias verbales, etc. No vamos a analizar, pues, *las aportaciones de Angel Manrique* a la Codicología sino -



como ya queda suficientemente explícito en el título de esta Comunicación- las aportaciones de los *Annales de Manrique*.

En tercer lugar, una precisión de ámbito. Nuestro concepto de Codicología es aplicable tanto al libro manuscrito como al libro impreso. Para no alargar este estudio que, como hemos advertido, es una primera aproximación, nos ocuparemos fundamentalmente -a la hora de presentar las aportaciones codicológicas- de los libros manuscritos.

## 1. TERMINOLOGÍA

Uno de los aspectos más interesantes de los *Annales* es la variedad de términos empleados para designar el concepto *libro*. Debido al carácter de la obra, esta variedad léxica no es sólo el resultado directo de la pluma de Manrique; las numerosas citas textuales insertas en la obra y procedentes de otros autores, enriquecen notablemente el vocabulario.

Por otra parte, los vocablos que hallamos no siempre pueden considerarse sinónimos; en unos casos aluden a la totalidad del libro, en otros sólo a su materialidad o a su contenido.

El término que se prodiga a lo largo de los *Annales*, como cabría esperar, es el genérico *liber*<sup>11</sup>. Este vocablo se emplea con diversas acepciones<sup>12</sup>. Alude tanto a *libro-materialidad* como a *libro-contenido* y también se recurre a él para designar una unidad textual que no tiene porqué coincidir con una unidad material.

También es frecuente la voz *libellus*:

*...in libello, qui dicitur, Doctrina beati Bernardi... (I,58)*

voz que ya aporta una cierta cuantificación o información sobre dimensiones. Alude más a un conjunto textual breve que a su materialidad<sup>13</sup>.

En alusión al texto como parte de los caracteres internos de un libro, aparecen frecuentemente las palabras *opus*

*...atque inter eius opera recensent. (I,115)*

*Caeterum qui Bernardi opus existimant... (I,141)<sup>14</sup>,*

y el diminutivo *opusculum*

*...qui alia eius opuscula loquuntur... (I,120).*

*...porro haec fuisse prima illius opuscula... (I,124)<sup>15</sup>.*

No faltan en los *Annales* los términos que indican cierta *materialidad* del libro. Entre estos, destaca el vocablo *volumen*

*...atque in volumen vnum conglobata... (II,233).*

*Nam si prolixius scriberentur, plurima inde volumina conficerentur. (...) Portabatur autem in mantica cum aliis septem libris tam maioris, quam minoris voluminis. (II,237)<sup>16</sup>.*

que en muchos ejemplos se convierte en un sinónimo de *tomus* como división de una entidad de mayor envergadura:

*Vitam eius in secundo volumine Agiologii...* (IV,312).

Se recurre a la voz **tomus** en *auto-referencias* a los *Annales*

*...cuius meminimus tomo praecedenti...* (II,93).

*...sequenti tomo dicam...* (II,175).

o cuando se pretende la pronta localización de un texto en una obra amplia.

*... Iepius suorum Annalium tomo septimo...* (II,195)<sup>17</sup>.

Al conjunto *materialidad-texto* del libro alude también la voz *exemplar*. Advertimos que el término **exemplar** suele llevar implícita una noción de antigüedad<sup>18</sup>. Es un vocablo que aparece en muchos casos para justificar o garantizar -recurriendo a los testimonios escritos conservados- un determinado dato o afirmación.

*...in antiquis vllis exemplaribus...* (I,115).

*...sed in exemplaribus antiquis nusquam inuentum.* (I,119)<sup>19</sup>.

El "valor probatorio" del término se pone aún más en evidencia con la expresión **manuscriptum exemplar**

*...manuscriptum exemplar Claro-Lorense in Lotharingia* (I,109)<sup>20</sup>.

Como especificación de libro no impreso, se prodiga la voz **manuscriptum**

*Imo, vt habetur in quibusdam manuscriptis.* (I,24).

*...peruetustum (...) manuscriptum...* (II,280)<sup>21</sup>.

frecuentemente abreviada en **M.S**

*Quippe in antiquo illo M.S. omissum tempus.* (II,280).

*Quin et vitam ipsius M.S. in Aurea valle...* (II,282)<sup>22</sup>.

y, excepcionalmente, se emplea el plural **MM.SS**<sup>23</sup>.

Mucho menos común es el término **Codex**<sup>24</sup>. Sin que podamos afirmarlo con rotundidad, la palabra parece emplearse como sinónima de *manuscriptum*.

*...nam codicem in Bonaualle mutilum...* (II,514).

*...in peruetusto Codice repertam...* (IV, 554)<sup>25</sup>.

Destacamos por su asociación a la tradición codicológica y textual -de la que nos ocuparemos brevemente más adelante- vocablos como **auctographo**

*...et perantiquo auctographo desumptum, Aubertus Miraeus Bruxellensis euulgauerit in Chronico Cisterciensi. Ex quo, ni fallor, non ex ipso auctographo...*(I,186).

y *prototypos*

*Addit praeterea in notis, quas reliquit, et quarum imperfectarum licet, ipsum prototypon, eius manu exaratum apud me habeo, verba quae ob tanti viri reuerentiam, non pigebit ad litteram transcribere...*(I,119)<sup>26</sup>.

aunque, quizá, tales expresiones no se hayan empleado en los *Annales* con el preciso significado -asociado al original y a la copia respectivamente- que hoy se les atribuye<sup>27</sup>.

Por último, son frecuentes las expresiones en las que los libros se designan por sus textos. *Contenente* y *contenido* se identifican sobre todo cuando se alude a libros litúrgicos (*Missale*, *Breviarium*, etc).

## 2. APORTACIONES CODICOLÓGICAS SOBRE EL LIBRO MANUSCRITO

### 2.1. Sobre la génesis del libro.

Son escasas las noticias que se refieren a lo que podemos considerar elaboración material del libro.

Los documentos constitucionales del Cister<sup>28</sup> -que los *Annales* editan- contienen algunas normas vinculadas, directa o indirectamente y de modo más o menos explícito, a la dotación y realización de libros.

En primer lugar, citemos cómo en el Capítulo XII de los *Institvta generalis Capituli apud Cistercium*, se constata qué libros son imprescindibles en toda comunidad nueva:

*...libris duntaxat Missali, Regula, libro vsuum, psalterio, hymnario, collectaneo, antiphonario, graduali.*(I,274)

En sentido amplio, las disposiciones sobre *uniformidad* litúrgica, recogidas también en los documentos constitucionales, podemos relacionarlas directamente con la producción de libros en los monasterios cistercienses.

Así, en el texto de la *Carta de Caridad*, leemos:

*Mores, cantus, et libri ad diuinum Officium iidem sunt in omnibus domibus Cisterciensibus.*

*(...)...et omnes libros ad horas diurnas, et nocturnas, et ad Missas necessarios, secundum formam morum, et vsuum librorum noui Monachi possideant...* (I, 109).

y en el Capítulo III de los *Institvta generalis*... consta:

*Quos libros non licet habere diuersos.*

*Missale, Epistolare, Textus, Collectaneum, Graduale, Antiphonarium, Regula, Hymnarium, Psalterium, Lectionarium, Kalendarium, vbique vniformiter habeantur* (I,272-273).

También creemos de interés los preceptos a propósito de la austeridad en los libros, como el siguiente, Capítulo XIII de los *Instituta*:

*Interdicimus ne Ecclesiarum nostrarum libris aurea, vel argentea, siue deargentata, vel deaurata habeantur retinacula, quae vsu firmacula vocantur, et ne aliquis codex pallio tegatur* (I,274).

Otras normas pueden considerarse tanto relativas a la *génesis intelectual* -el proceso de redacción de los textos como parte esencial de los caracteres internos- como a la producción material del libro, debido a su redacción un tanto ambigua. Así, el Capítulo LX de los *Instituta* dice:

*Nulli liceat Abbati, nec Monacho, nec Nouitio libros facere, nisi forte cuique in generali Abbatum Capitulo concessum fuerit.* (I,279)

prohibición a la que se vuelve a hacer referencia a lo largo de los *Annales* con expresiones del tipo:

*Ast qualiter per Cistercii leges prohibitus nouos scribere libros...* (II,470).

A lo que hemos denominado *génesis intelectual*, se dedican muchas páginas en los *Annales*. Existe un gran interés por demostrar la actividad intelectual y creativa de los autores cistercienses<sup>29</sup>. Sin embargo, ya hemos advertido que no ocurre lo mismo por lo que afecta a la elaboración material del libro manuscrito<sup>30</sup>.

Con todo, algunas de las escasas noticias contenidas en los *Annales* son de un interés excepcional. El Capítulo LXXXVII de los *Instituta* se refiere al silencio necesario en los *scriptoria*:

*In omnibus scriptoriis, vbicumque ex consuetudine Monachi scribunt, silentium teneatur, sicut in claustro* (I, 282)

y, en el comentario a esta norma, A. Manrique nos ofrece una preciosa definición del término *scriptorium* como lugar de elaboración de libros antes de la invención de la imprenta, diferenciando además entre *scriptorium* y *bibliotheca*.

*Scriptoria, loca in quibus libri in communem Monachorum vsum scribebantur, quippe typis nondum adhuc inuentis, imo nec inueniendis post multos annos, amanuenses scriptores designabantur, Bibliothecis locorum instruendis in vsum omnium* (I,282).

En el resto de los ejemplos, las pocas referencias a la figura del copista suelen ser negativas. Se menciona genéricamente a los amanuenses y a la tarea que desempeñan para responsabilizarles de los numerosos errores detectados en los textos. No son extrañas, por ello, alusiones como

*Crediderim in Seuerino Vinnio, amanuensium incuria, hunc temporis errorem irrepsisse...* (I,186).

*Libri taxarum Camerae, in Elnensi; et sunt, qui putent irrepsisse Olorensem amanuensium incuria....* (II, 92).

*...amanuensium errore...* (II,195).

*Quippe ante typographiam mundo exortam, rara exemplaria, eaque scriptorum incuria plerumque mendosa* (II,233).

Tampoco se recoge en los *Annales* la cronología precisa de los manuscritos<sup>31</sup> a los que se alude. La información sobre la data del ejemplar se resuelve con adjetivos tan vagos como *antiquus*

*...in antiquis vllis exemplaribus...* (I,115)<sup>32</sup>.

*perantiquus*

*... et perantiquo auctographo* (I,186),

*veter*

*...in veteri Codice...* (IV,422),

*vetustus*

*... vetustis, rarisque MS. codicibus...* (I,358)

o *peruetustus*

*...peruetustum nimirum manuscriptum...* (II,280)<sup>33</sup>.

De excepcional puede considerarse la apreciación siguiente:

*ante annos CCC scripta videntur* (III,551).

## 2.2. Sobre los caracteres externos.

El carácter y el propósito de los *Annales* son la causa de la escasísima atención que se presta a la descripción del libro atendiendo a su materialidad. Obviamente interesaban mucho más los caracteres internos de un determinado ejemplar como fuente histórica.

De ahí que las noticias en las que se alude a la materialidad de un libro sean excepcionales y aun las pocas existentes extremadamente breves y poco reveladoras.

A propósito de manuscritos del monasterio de Huerta se constata únicamente que están realizados en pergamino:

*ingentia volumina visuntur in membrana,* (IV,12).

Una alusión vaga a la materia escritoria -nuevamente se trata de pergamino- y a la escritura, encontramos en la siguiente noticia relativa a un manuscrito de Alcobaça:

*...peruetustum nimirum manuscriptum, in membrana exaratum, antiquis litteris; quod extat in Bibliotheca Alcobaciensi, sub tali titulo. Secunda pars Codicis Alcobaciensis...*

(...) *Hanc relationem in praedicto loco inuentam caracteribus antiquis exaratum...*(II,280).

A la referencia a la materia escriptoria se incorpora una breve alusión a la ornamentación<sup>34</sup> en esta somera descripción de un manuscrito del monasterio de Santa Fe:

*Primo autem quae in Monasterio S.Fidis, Ordinis Cisterciensis secundo lapide ab vrbe Caesaraugusta in Aragonia, in membrana ante annos CCC scripta videntur, pulchris, et pictis ornata characteribus, quem seruant, ordine veniunt recensenda.* (III,551).

No parece casualidad que estas notas, en las que se refleja siquiera brevemente la materialidad de los libros, correspondan a ejemplares asociados a monasterios ibéricos y, por tanto, más próximos y accesibles a Fr. Ángel<sup>35</sup>.

### 2. 3. Sobre los caracteres internos. Elementos secundarios

Obviamente, lo que más interesa de los libros en los *Annales* son sus caracteres internos, y dentro de ellos, el contenido principal.

Como las alusiones a los textos principales son constantes, así como las transcripciones parciales -con mayor o menor rigor-, nos vamos a detener ahora únicamente en aquellas noticias -muy escasas por otra parte- en las que se tienen en cuenta otros elementos fuera del texto principal.

Hemos seleccionado tres:

- Reproducción parcial de un sumario.

Se presta atención a uno de los elementos de referencia textual muy común en los libros -el sumario- transcribiéndolo:

*Caput IX. De nobili viro Artando de Rosilione, ad tactum S. Hugonis sanato.*  
*Caput X. De Duranno Bruno....* (II,514),

y haciendo constar al final:

*Hactenus summaria capitulorum. Neque ausim dicere, an alia desiderentur: nam codicem in Bonaualle mutilum, neque alibi a nobis integrum inuentum, et doluimus dudum, et dolemus: Certe quae de visionibus scribenda promisit auctor in eo codice penitus deficiunt.* (II,514).

- Transcripción de un colofón.

Como elemento revelador de la fecha de conclusión de un manuscrito, se copia un colofón:

*Postilla in Apocalypsim, librum vnum. Sub cuius finem ita scriptum extat: Explicit Post illa loachimi Abbatis super Apocalypsim, anno Domini MCCCXLVIII, in die Lunae, in Festo Sancti Hilarii, in Octauis Epiphaniae.*(III,551)

seguido de la siguiente observación:

*Quo autem die scribi liber coeperit non explicat.* (III,551)

- Transcripción de un *ex-libris*:

Por la información que proporciona acerca de la comunidad propietaria temporalmente de un determinado ejemplar, se reproduce un breve *ex-libris* en la noticia:

*Visuntur adhuc in Coenobio Montis salutis antiqui libri, subscripti ad calcem hac nota. Hic liber est Monasterii Scalae Dei. (I,416).*

## 2. 4. Sobre los caracteres internos. La tradición textual

Uno de los aspectos que más preocupan en los *Annales*, es la fiabilidad de las noticias que transmiten ciertas obras y la detección y puesta de relieve de algunos errores. Aparecen en los *Annales* noticias relacionadas con los problemas de la que podemos denominar *Tradición textual-tradición codicológica*. Con esta expresión aludimos al modo en el que los textos han llegado a nosotros, a la cadena establecida entre su testimonio material más antiguo y el más reciente.

*Hinc obiter corrigendum venit, manuscriptum exemplar Claro-Lorense in Lotharingia, non procul a Nanzeo, cuius Pitseus meminit, chartam charitatis, per viginti non minus Abbates compactum tradens. (I,109).*

Se recurre -directa o indirectamente- a los *ejemplares antiguos* para justificar: la aparición conjunta de dos o más textos en un libro

*Hinc liber vsuum semper appendix chartae, quippe illius Capituli secundi, neque in antiquis vllis exemplaribus, inuenies chartam, quam vsus non sequantur, aut librum vsuum in quo charta non praecedat. (I,115),*

que una interpolación o dato erróneo se ha transmitido en algunas copias o versiones:

*Quare etiam Exordio, quod excussit, hunc titulum praefixit; ab ipso quidem bona fide positum, sed in exemplaribus antiquis nusquam inuentum. (I,119).*

o, simplemente, para corroborar con mayor fuerza una determinada afirmación:

*...in authentica forma ad me transmissam, inter alia instrumenta lubens conseruo: vt neque de M.S. antiquitate, cui iidem etiam testimonium perhibent... (II,280).*

En otros ejemplos se incide aún más directamente en los problemas de tradición codicológica y textual. Se habla del autógrafo que, como sabemos, es el primer estadio en la elaboración de un original:

*...cum ex Bibliotheca sancti Victoris Parisiensis, et perantiquo auctographo desumptum, Aubertus Miraeus Bruxellensis euulgauerit in Chronico Cisterciensi. Ex quo, ni fallor, non ex ipso auctographo...(I,186).*

y de los errores que las sucesivas copias a lo largo del tiempo han incorporado al texto de un determinado autógrafo:

*Crediderim in Seuerino Vinnio, amanuensium incuria, hunc temporis errorem irrepsisse; sicut etiam eorumdem ignauia, ne dicam ignorantia, effectum est, vt regulae non ex Victoriano auctographo, vt praefertur, sed ex Auberti Miraei Chronico transcriptae, addita sint eiusdem Miraei verba,...* (I,186).

En las citas anteriores ya queda patente la reflexión sobre la *cadena de errores* o de variaciones que se produce en la tradición textual con las sucesivas copias de un determinado texto y que se atribuye, como ya hemos señalado, a la falta de rigor de los copistas. Tales reflexiones quedan patentes en la siguiente noticia, en la que aparece la mención a un *prototipo* como estadio de la copia:

*Quippe ante typographiam mundo exortam, rara exemplaria, eaque scriptorum incuria plerumque mendosa; quo longius a prototypo ibant, mendiosora; nec omnia simul; sed dispersa, et separata: quaedam etiam, et trunca reperiebantur.* (II,233).

El apoyo en un prototipo para una determinada afirmación tampoco es excepcional:

*Addit praeterea in notis, quas reliquit, et quarum imperfectarum licet, ipsum prototypum, eius manu exaratum apud me habeo, verba quae ob tanti viri reuerentiam, non pigebit ad litteram transcribere,...*(I,119).

A estas noticias alusivas a la *corrupción accidental*<sup>36</sup> de los textos hay que añadir las que hacen referencia a la *corrupción intencionada* debida, por ejemplo, a la actividad de herejes<sup>37</sup>.

## 2. 5. Sobre la conservación

Si pequeño era el interés por reflejar la materialidad de los libros, algo similar ocurre con las noticias sobre su estado de conservación. Citemos la siguiente:

*Hactenus summaria capitulorum. Neque ausim dicere, an alia desiderentur: nam codicem in Bonaualle mutilum, neque alibi a nobis integrum inuentum, et doluimus dudum, et dolemus: Certe quae de visionibus scribenda promisit auctor in eo codice penitus deficiunt.* (II,514).

## 2. 6. Manuscritos y bibliotecas

No interesa la descripción de una determinada biblioteca<sup>38</sup> o fondo bibliográfico. De excepcional puede considerarse la siguiente noticia -breve e indirecta- sobre el esplendor de la Biblioteca de las Dunas (Bélgica):

*De his Aubertus Miraeus gentilis, et grauis Auctor, et de nostra familia optime meritus. (...) Illustres etiam erant Dunae insigni bibliotheca, vetustis, rarisque MS. codicibus referta”* (I,358).

o la mención siguiente al fondo bibliográfico que el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada<sup>39</sup> legó al Monasterio de Santa María de Huerta<sup>40</sup>:



*In ea, quam Rodericus Toletanus, eius saeculi gloria, lumenque, dum vixit, collegit perpulchre sane instructam Bibliothecam MM. SS. cum nondum adhuc praelum inuentum esset: quae in Regio Hortensi Monasterio<sup>41</sup>, in quo et ipso quiescit, conseruatur; ingentia volumina visuntur in membrana descripta, quae Stephani Languetoni nonnulla opera continent, ea sunt. In primo tomo, commentaria in Genesim (...) In secundo (...) In tertio (...). Porro ex his libris plures, aut saltem aliquos Pontigniaci scripsisse credendus est; quorum meditatione tempus exilii aut redimeret, aut falleret, et ingruentibus procellis persecutio-num, sese ad patientiam, virtutemque componeret: quod et nonnulli videntur praeseferre. (IV,12)<sup>42</sup>.*

Las restantes noticias sobre la localización de los manuscritos, las alusiones al lugar en el que se conservaron determinados ejemplares, al menos durante un período de tiempo, son también excepcionales. Generalmente se trata de noticias secundarias; por ello no está claro que tal localización corresponda cronológicamente a la época de A. Manrique.

No faltan los ejemplos en los que las notas pecan de generales e imprecisas:

*...doctrina Stephanus, multis editis libris, quos in aliquibus Angliae Bibliothecis, hodieque M.S. perseuerare, Iohannes Pitsaeus, et alii testificantur. (IV,11).*

*Porro id opus, quod M.S. hactenus in aliquibus Belgii Bibliothecis conseruatur, collatis, vt credendum est, exemplaribus... (IV, 340).*

en otros casos son más concretas:

*...manuscriptum exemplar Claro-Lorense in Lotharingia... (I,109).*

*...cum ex Bibliotheca sancti Victoris Parisiensis, et perantiquo auctographo desumptum (I,186).*

*Lego praeterea in Chrysostomo Henriquez eiusdem sancti vitam scripsisse Antonium Gentium, qui M.S. habetur in Rubra-valle (II,339).*

*...librum (...) qui erat in Bibliotheca Collegii Romani Societatis Iesu... (III,555)<sup>43</sup>.*

La mayor parte de la información sobre *manuscritos- bibliotecas* hay que extraerla a partir de los *Catalogi*, relativamente numerosos en los *Annales*, y en muchos casos reproducidos textualmente a partir de las obras de Henriquez o Pitseus.

Con la voz *Catalogus* se designan en los *Annales* las relaciones o enumeraciones de obras correspondientes a un determinado autor, es decir, el repertorio, más o menos exhaustivo, de su producción<sup>44</sup>. Se recogen así las obras de cistercienses tan representativos como el propio San Bernardo, Elredo o Joaquín de Fiore<sup>45</sup>.

Formalmente, la disposición es variada. En unos casos se facilita su localización situando las obras en columna, en otros se diferencian dificultosamente puesto que se disponen a renglón tendido<sup>46</sup>. Suele emplearse letra cursiva cuando el *Catalogus* procede de otro autor o documento y no fue realizado directamente por Ángel Manrique.

Los *Catalogi*<sup>47</sup> son escuetos y responden a un formulario bastante uniforme: título de la obra, especificación del número de *libri* (como unidades de compartimentación textual)

... vitam Sancti Bernardi abbatis. Librum vnum, speculum fidei. Librum vnum, sententiarum fidei. Librum vnum.... (I,283)<sup>48</sup>

y, en algunos ejemplos, el *Incipit* propiamente dicho del texto:

*Vitam Sancti Eduardi Anglorum Regis, et Confessoris Libros duos. Multis veterum studio fuisse* (II,421)<sup>49</sup>.

Como es obvio, estas relaciones responden a una contabilización de la producción intelectual, no a una cuantificación material de *libros* propiamente dichos.

El interés de estos índices para nuestro estudio radica en varias observaciones breves que acompañan ocasionalmente a la relación y que proporcionan información sobre:

-La pervivencia y transmisión del conjunto de la obra o de alguna en particular. Sirvan como ejemplo las siguientes notas:

*de quibus ad meam notitiam pauca peruenerunt* (I,283),

*Haec omnia primum rara, et M.S. pro qualitate temporis mox in paucis Bibliothecis delituere* (II,325)<sup>50</sup>.

y

*Scriptis etiam quaedam praeclara Opuscula, de quibus pauca ad manus nostras memini peruenisse. Volumen praenotatum. ...Verbum abbreviatum, lib.I. Verbum abbreviatum* (III,312)<sup>51</sup>.

-La permanencia de uno o más manuscritos que contienen la obra en cuestión en una determinada Biblioteca en la época de Manrique (si la noticia es directa) o en épocas anteriores (cuando la noticia es indirecta). Nos referimos a apuntes como los siguientes:

*Epistolarum Librum vnum. M.S. Oxonia in Bibliotheca publica*<sup>52</sup>(II,425)

y

*...scripsit in Lectionis euangelicas, quae per singulos anni dies in Ecclesia leguntur; Sermonum Opus maximum, quod extat M.S. in Bibliotheca Calisiana* (III,555).

Por su especial interés para la reconstrucción histórica parcial de algunas bibliotecas, y por los datos que aportan para los estudios sobre circulación de manuscritos, nos detendremos en estas noticias, reproduciendo las más significativas.

Destaca el *Catalogus scriptorum Sancti Ailredi* (II,421-422), listado exhaustivo en el que se enumeran medio centenar de obras.

De estas notas destacamos:

*Vitam Sancti Eduardi Anglorum Regis, et Confessoris Libros duos. Multis veterum studio fuisse, M.S. in Bibliotheca Luleiana. (...)*

*De miraculis eiusdem. Librum vnum. Rebus humanis exemptis. M.S. in Rubra valle.*

*De vita, et moribus quorundam Regum Anglorum. Librum vnum. Quoniam de optimis moribus. M.S. in Bibliotheca Baronis de Lunleio, et Gualteri Copi.*

(...)

*Chronica de bello Standardi, Librum vnum. M.S. Cantabriae in Collegio Sancti Benedicti.*

*De quodam miraculo. Librum vnum. Miracula Domini, et manifesta. M.S. ibidem.*

*De fundatione Monasteriorum S. Mariae Eboracensis, et de Fontibus, librum vnum. M.S. ibidem.*

(...)

*Hortatu Geruasii Parchorensis Abbatis (...). M.S. in Bibliotheca Lunleiana.*

*De spiritali amicitia, Libros tres (...). M.S. Ibidem.*

(...)

*De oneribus vndecim Isaiae, vel (Isac) Librum vnum (...) M.S. Oxonii in Pub. et in Priuatis Lunlaei, et Copi.*

Más modesta es la relación de obras de Odón (III,122). De la decena de notas que la constituyen, seleccionamos las siguientes:

*... Homiliarum de tempore librum vnum, qui incipit: Cum appropinquasset, etc. Habetur manuscriptus Cantabrigiae, in Collegio S. Petri.*

(...)

*Summam, quae dicitur haberi manuscripta Oxoniae in Collegio nouo.*

(...)

*El alia multa, quae dicuntur adhuc inueniri in variis Angliae Bibliothecis.*

Destacamos por su amplitud y por la información proporcionada sobre una biblioteca monástica concreta, las noticias relativas a la obra de Joaquín de Fiore (III,551).

*Hactenus, quae concernunt sanctitatem, et donum prophetiae, doctrinamque, quae parte condemnatur ex minori notitia Operum Viri. Nunc ipsa Opera, vt partim M.S. seruantur, legunturque in multis Bibliothecis, partim vulgata, et cusa circumferuntur, in medium proferam.*

*Primo autem, quae in Monasterio S. Fidis, Ordinis Cisterciensis secundo lapide ab vrbe Caesaraugusta in Aragonia, in membrana ante annos CCC scripta videntur, pulchris, et pictis ornata characteribus, quem seruant, ordine veniunt recensenda.*

*Postilla in Apocalypsim, librum vnum. Sub cuius finem ita scriptum extat: Explicit Post illa Ioachimi Abbatis super Apocalypsim, anno Domini MCCCXLVIII, in die Lunae, in Festo Sancti Hilarii, in Octauis Epiphaniae. Quo autem die scribi liber coeperit, non explicat.*

*Sequuntur Concordiae noui, et veteris Testamenti, libri quinque*

a continuación, se citan poco más de una decena de obras de alguna de las cuales aparece especificado el *incipit*:

*Oraculum Cyrilli D.Ioachimo dicatum, cuius initio est: Domino, ac totius diuinae Sapientiae*

para concluir con:

*De prouincialibus praesagiis, liber vnus. Haec sunt, quae in Bibliotheca S. Fides hodieque manent.*

## 2. 7. Circulación de manuscritos

Por último, hagamos una breve referencia a las noticias que aluden a un aspecto fundamental: la circulación de manuscritos.

La circulación de libros obedece a múltiples causas. Señalemos dos que quedan suficientemente explícitas en los *Annales*.

En el relato de un milagro obrado por San Bernardo<sup>53</sup> se recoge una de las causas de los traslados de libros: el préstamo de ejemplares entre monasterios para llevar a cabo una copia:

*Visitante nuper venerabili Abbate Clarauallensi Petro Coenobia sua, quae in Rhemensi prouincia, stante spiritu Dei, venustissime florent: nos quoque cum illo profecti venimus die quadam, una cum ipso, ad Monasterium Vallis Regis. Inuenimus autem ibidem miraculorum Sancti Bernardi multitudinem copiosam, quae propter legentium taedium in codice vita eius inferi non potuerunt. Nam si prolixius scriberentur, plurima inde volumina conficerentur. Hunc ergo miraculorum librum, quem in Claraualle non haberi comperimus, acceptum mutuo nobiscum ferre curauimus, vt eum transcribi faceremus. Portabatur autem in mantica cum aliis septem libris tam maioris, quam minoris voluminis. (II,237).*

Otra noticia corrobora el traslado de libros por parte de una determinada comunidad cuando parte de ella se desplaza a otro cenobio. De ahí la presencia de un libro que atestigua su pertenencia al monasterio francés de L'Escaie-Dieu en el cenobio de Monsalud (Guadalajara):

*Visuntur adhuc in Coenobio Montis salutis antiqui libri, subscripti ad calcem hac nota. Hic liber est Monasterii Scalae Dei. (I,416).*

\* \* \*

Las observaciones precedentes son, como hemos advertido repetidamente, el resultado de una primera aproximación a los *Annales*. Aún así, creemos que se pone de manifiesto el interés de esta obra como fuente ocasional para la Codicología. Consideramos, por ello, que el trabajo en este sentido debe ampliarse. Un estudio exhaustivo de la obra posibilitará las siguientes líneas de investigación:

1º).- Profundización en las aportaciones a propósito de los libros manuscritos -que sólo hemos esbozado en esta *Comunicación*- y aplicación del método a los libros impresos.

2°).- Relación exhaustiva de obras y autores citados.

3°).- Reconstrucción parcial de las Bibliotecas a las que se hace alusión, tanto por lo que se refiere a sus fondos manuscritos como impresos.

4°).- Investigación sobre la localización actual de ejemplares bibliográficos reseñados.

## NOTAS

1. Definición académica del profesor V. García Lobo.

2. Por extensión, también pueden considerarse fuentes ordinarias las Bibliotecas como conjunto de libros y sus catálogos.

3. Cf. V. GARCÍA LOBO, *De re diplomatica. Las fuentes ocasionales*, en *ESTHUM* 13 (1991) pp. 87-108, especialmente las pp. 87-89.

4. A. MANRIQUE, *Cisterciensium seu verius Ecclesiasticorum Annalium a condito Cistercio ab anno MXCIII usque ad MCXLIV*, Lyon, vol.I 1642, vol.II 1647, vol.III 1649 y vol.IV 1659. Nos servimos de la edición facsímil de 1970. Por razones de brevedad, adoptaremos en las citas el siguiente criterio: únicamente mencionaremos el volumen en romanos (I, II, III y IV) seguido de la especificación numeral de la página.

5. Sobre las fuentes de los *Annales* y las Bibliotecas especialmente consultadas por Ángel Manrique, vid. M.C. GARCÍA, *El Ilmo. Fr. Angel Manrique, obispo de Badajoz: COLLCIST* 13 (1951) p. 136. En algunos casos se sirvió de fuentes codicológicas que pasaron desapercibidas a autores anteriores y posteriores a él. Este es el caso del *Cartulario* de Santa María de Huerta que "sólo Fr. Angel Manrique lo usó para sus Annales" según J.A. GARCÍA LUJÁN, *Cartulario del Monasterio de Santa María de Huerta*, Monasterio de Santa María de Huerta 1981, p.XXVII.

6. Ejemplo de lo que A. MILLARES CARLO, *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*, Méjico 1971, p.257, considera "amor de los humanistas por el libro".

7. Como ejemplo de libro citado en el texto base de una página, sirva el siguiente: *Baronius in notis ad Martyrologium Romanum, haec breuissima habet de eius obitu* (I,20). En los márgenes la tipología de citas es muy variada y su análisis merecería un estudio específico.

8. Sirvan también las siguientes referencias: *quippe qui apud Auctores Burgundos (quibus prae Anglis de rebus Burgundiae fides) scriptum lego...* (I, 9), *...in Annalibus Belgicis scriptum lego* (I, 358). Pueden verse ejemplos análogos en I, 293; II, 323; III, 165 y III, 115.

9. Son también significativos los ejemplos: *De anno mortis Sancti, quem non expressit, nimum inter se discrepant auctores* (I, 20), *non vno modo explicant auctores* (I, 24), *Mirum in viro docto supra consuetum, ac Ecclesiasticae historiae Coryphaeo, vix duobus verbis complexum duos errores* (I, 20) y *Nec de auctore dubitare licet, cum Beatissimum Patrem Albericum, veluti fronti scriptum praeseferant, Dehinc abbas ille. Imo, vt habetur in quibusdam manuscriptis* (I, 24).

10. Cf. A. MASOLIVER, *Los cistercienses en España y Portugal: Los cistercienses: ideales y realidad*, ed. española, Barcelona 1987, p. 517.

11. Son excepcionales las páginas en las que no aparece este término, de ahí que no consideremos necesario aportar ejemplos.

12. Sobre el término *liber* y otros vocablos a los cuales prestaremos también atención como *libellus*, *uolumen*, *codex*, etc., véanse las interesantes reflexiones de F. DOLBEAU, *Noms de livres: Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Âge*, Turnhout 1989, pp. 79-99.

13. Véanse otros ejemplos significativos en I, 141; I, 178; I, 283; I, 314; I, 395; II, 235; II, 236; II, 237. II, 238; III, 551; IV, 56 y IV, 312. No descartamos que en algunos casos el empleo de la palabra indique cierta modestia por parte de un determinado autor para calificar una obra de dimensiones mayores. También es posible que se aluda a obras polémicas o de circunstancia (definición del vocablo según D. MUZERELLE, *Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique de termes français relatifs aux manuscrits*, París 1985, p. 129).

14. Otros ejemplos en I, 130; I, 178; II, 235; II, 239 y II, 420.

15. Ejemplos similares en I, 126; I, 283; I, 395; II, 233 y II, 423.

16. Ejemplo análogo en IV, 12.

17. Véanse otros ejemplos en II, 422, IV, 12 y IV, 422.

18. En época humanística este término adquiere especial relieve en concurrencia con *originalis* según, F. DOLBEAU, *Op. c.*, pp.92-93.

19. Otros ejemplos en I, 358; II, 64; II, 468; III, 40; III, 114; III, 472 y IV, 340.

20. ...in M.S. exemplari Fiteriensi viginti millia non hominum, sed ouium scriptum esse.... (II, 305) y ... M.S. Fiteriensi exemplari... (II, 306).

21. Otro ejemplo significativo en III, 122.

22. ... *rarisque MS. codicibus referta* (I, 358); ...in *authentica forma ad me transmissam, inter alia instrumenta lubens conseruo: vt neque de M.S. antiquitate, cui iidem etiam testimonium perhibent...* (II, 280); ...*quae in M.S. illo antiquo commemoratur...* (II, 306); ...in *M.S. Rubrae vallis legi*. (II, 313); *Haec omnia primum rara, et M.S. pro qualitate temporis mox in paucis Bibliothecis delituere*. (II, 325); ...*qui M.S. habetur in Rubra-valle.* (II, 339). Ejemplos análogos en II, 421-422; II, 425; II, 448; II, 449; III, 551; III, 555; IV, 11; IV, 340 y IV, 422.

23. Ejemplo en IV, 12.

24. Fuera de su empleo para la identificación- denominación de un determinado libro: *Vaticanus Codex* (IV, 12).

25. ... *rarisque MS. codicibus referta*" (I, 358), ... *in codice vita eius inferi non potuerunt* (II, 237), ...in *veteri Codice...* (IV, 422). Ejemplo también en II, 514.

26. Otro ejemplo significativo: *Quippe ante typographiam mundo exortam, rara exemplaria, eaque scriptorum incuria plerumque mendosa; quo longius a prototypo ibant, mendiosora...*(II, 233).

27. *Autógrafo* es definido por D. MUZERELLE, *Op. c.*, p. 436, como el libro escrito por la propia mano del autor. Sin embargo, otros investigadores admiten un significado menos estricto considerando autógrafos los manuscritos escritos *enteramente o en gran parte* por el autor conteniendo una o más obras escritas por él (A. DEROLEZ, *Quelques problèmes méthodologiques posés par les manuscrits dites autographes: le cas du liber Floridus de Lambert de Saint Omer: La Paléographie hébraïque médiévale*, París 1974, p. 28). La identificación de los autógrafos presenta grandes problemas para la época medieval, tal como pone de manifiesto -tomando en algunos casos como ejemplo autores cistercienses de la talla de San Bernardo- M.C. GARAND, *Auteurs latins et autographes des XI et XII siècles*: en *SCRITTURA E CIVILTÀ* 5 (1981) pp. 77-104. Por ello, planteamos la posibilidad de que el término *auctographo* no se haya utilizado en los *Annales* con total rigor.

Algo similar podría ocurrir con el término *prototipo*. Se define así al ejemplar transliterado que constituye el tipo de una determinada rama de la tradición manuscrita (cf. A. DAIN, *Les manuscrits*, ed. París 1975, p. 135).

28. A propósito de estos textos, fecha y autoría, cf. L.J. LEKAI, *Los Cistercienses: Ideales y realidad*, (ed. española) Barcelona 1987, p. 32-ss.

29. Se habla del proceso de redacción, características esenciales, temática y estilo de los textos, los criterios para determinar la autoría de una obra, etc. Ejemplos significativos en I, 124, II, 234 y II, 235.

30. Sí se reflejan, sin embargo, algunos de los procesos preparatorios para la edición impresa de determinadas obras: *Ergo haec ipsa Doctoris Sancti Opera, quae dispersa et rara; Beatae Virginis iussu conquisita collectaque, ante ducentos annos plus minusve, publico vsui prodierunt Christiani Orbis. At non omnia (...). Vt cumque fuerit, a prima collectione in dies aucta, collatis pluribus ex variis Bibliothecis, in quibus quo reuerentius, eo occultius, ac minus indagini peruia eorumdem operum exemplaria, conseruabantur* (II, 233-234).

31. Esta cuestión se especifica mejor, como cabría esperar, en el caso de los libros impresos, por lo que no son excepcionales referencias del tipo: *...speciali de illa libello edito Lugduni, anno MDCXXIV...* (I, 314).

32. *...sed in exemplaribus antiquis nusquam inuentum.* (I, 119), *... antiqui libri...* (I, 416), *Quippe in antiquo illo M.S...* (II, 280), *...quae in M.S. illo antiquo commemoratur...* (II, 306), *Sic enim in antiquo M.S. Fiteriensi exemplari scriptum lego...* (II, 306), *Missale antiquum...* (II, 313), *...in antiquo M.S...* (II, 449) y *Extant in Breuiariis antiquis...* (IV, 555).

33. *...in peruetusto Codice...* (IV, 554).

34. La práctica total ausencia de referencias a la ornamentación de los manuscritos no se debe en absoluto a que los libros careciesen de adorno, pues, a pesar de las normas sobre la austeridad en este aspecto (cf. LEKAI, *Op.c.*, p.345), los *scriptoria* cistercienses elaboraron en época medieval libros de gran belleza a los que se han dedicado buen número de estudios. Sirva de ejemplo: P. GRAS, *Les manuscrits de Cîteaux: Les Dossiers de l'Archéologie* 14 (1976) pp. 94-99. (Es una revista).

35. Esta cuestión queda fuera de toda duda por lo que se refiere al monasterio de Santa María de Huerta. Su vinculación con este centro -cf. M.C. GARCÍA, *El Ilmo. Fr. Angel Manrique. Obispo de badajoz (1577-1649)*: en *COLLCIST* 12 (1950) p. 198- se pone de manifiesto en los *Annales* con frases como *...Monasterii Hortensis (cuius nos filii immeriti)...* (II, 195).

36. Cf. E. ARNS, *La technique du livre d'après Saint Jérôme*, París 1953, p. 180.

37. En III, 337.

38. Quizá porque los cistercienses no compartían el concepto de *biblioteca-patrimonio* propio de los benedictinos (cf. G. CAVALLLO, *La biblioteca monastica come centro di cultura*: en *CODAQ* (Codex Aquivilarensis) 3 (1990) p. 18).

39. Cf. J.F.RIVERA, *Jiménez de Rada, Rodrigo*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España, II, Madrid 1972, pp. 1240-1241.

40. Transcribe el documento de donación A. MILLARES CARLO, *Introducción*, pp. 244-245. Asimismo se reproduce fotográficamente el diploma en la fig. 122 de la misma obra.

41. Es lógico que una noticia tan precisa esté relacionada con el Monasterio de Santa María de Huerta. Véase al respecto lo que hemos señalado en la nota 35.

42. El propio Ángel Manrique en su testamento legaba a Huerta su colección de libros según M.C. GARCÍA, *El Ilmo. Fr. Ángel Manrique, obispo de Badajoz*: *COLLCIST* 12(1950) p. 206.

43. *Visuntur adhuc in Coenobio Montis salutis antiqui libri* (I, 416), *...peruetustum nimirum manuscriptum (...)* *quod extat in Bibliotheca Alcobaciensi, sub tali titulo. Secunda pars Codicis Alcobaciensis...* (II, 280), *...in M.S. exemplari Fiteriensi viginti millia non hominum, sed ouium scriptum esse...* (II, 305); *Sic enim in antiquo M.S. Fiteriensi exemplari scriptum lego...* (II, 306), *...nam codicem in Bonaualle mutilum...* (II, 514); *...stare M.S. in Rubra-Valle, Tomo secundo Agiologi Brauantinorum...* (IV, 422); *...quam in Bibliotheca Morimundi Mediolanensis in peruetusto Codice reperam...* (IV, 554).

44. No corresponde, por tanto, al significado atribuido actualmente a dicho término. Al respecto, véase A. DEROLEZ, *Les Catalogues de Bibliothèques: Typologie des sources du Moyen Âge Occidental* 31, Turnhout 1979, p.15.
45. Con estas referencias se corrobora el interés de los cistercienses por el trabajo intelectual, a pesar del tópico de su despreocupación por estas cuestiones, tópico que es rebatido, entre otros autores, por J.M.CANIVEZ, *Citeaux (Ordre)*: en *Dictionnaire d'Histoire et d'Géographie ecclésiastiques XII*, París 1953, cols.912-917 y D. YÁÑEZ NEIRA, *La cultura en los monasterios leoneses del Cister: ARCHLEON* 25 (1971) pp. 103-104.
46. Sin que falten los ejemplos intermedios entre la disposición en columna y a renglón tendido como la breve relación de III, 277.
47. Contamos con ejemplos significativos en I, 283, II, 234-235, II, 421-422, II, 425, II, 426, III, 122, III, 277, III, 312, III, 529, III, 551 y III, 555.
48. Sigue la relación con más de una decena de obras. El autor del inventario únicamente especifica cuáles se acabaron y cuáles no, éstas últimas se acompañan del adjetivo *imperfectum* (I, 283).
49. Otros ejemplos en el *catalogus* de obras de *Gilbertus Magnus* (II, 426).
50. A propósito de las obras de Odón.
51. El *catalogus* corresponde a la obra de *Petrus Cantor*, autor de producción inédita según J.M. CANIVEZ, *Op. c.*, 913.
52. Ya en el siglo XVI “aparecen bibliotecas puestas al servicio del público” (A. MILLARES CARLO, *Introducción*, p. 260).
53. El texto reproducido en los *Annales* se atribuye a *Hebertus* y aparece, por duplicado, en el segundo y el tercer tomo (II, 237 y III, 136) con algunas variaciones de transcripción.



# CONTRIBUCION DE LOS ARCHIVEROS CISTERCIENSES A LA CONCEPCION HUMANISTICA DE LA ARCHIVISTICA

*M<sup>a</sup> DEL CARMEN RODRIGUEZ LOPEZ*  
*Profesora asociada del Area de Biblioteconomía*  
*y Documentación. Universidad de León.*

## 1. NATURALEZA DEL ARCHIVO CISTERCIENSE EN EL SIGLO XVI

Los monasterios cistercienses como entidades jurídicas generaron sus propios conjuntos orgánicos de documentos, emanados del ejercicio de su actividad<sup>1</sup>. Entendidos como tales los archivos no se han de desligar de la institución que los ha generado. La archivística contemporánea se rige por dos principios, que se han dado en llamar, principios de oro; de ellos es el primero el principio de procedencia o "Respect des fonds" y no tiene otro objetivo que conseguir que se mantenga la integridad de los archivos producidos por cada institución, evitando la dispersión de documentos con el mismo origen que es lo que otorga su sentido pleno a los documentos individuales; al mismo tiempo se trata de evitar la reunión facticia de documentos que no tienen ningún elemento vinculante entre sí, como no sea físico, por ejemplo las colecciones de pergaminos.<sup>2</sup>

No es operativo desligar el archivo de su institución generadora que es, en última instancia, la que determina el contenido del fondo documental y su organización.

El Císter español a lo largo del siglo XVI se halla en pleno rodaje tras la asimilación de la reforma que, en su seno, supuso la "Congregación de Castilla". Económicamente es una institución fuerte y activa inmersa en una situación general de crisis. Fruto de esa economía saneada es una creación literaria que "se despierta pujante a mediados del siglo XVI"<sup>3</sup>.

Por otra parte " el concepto y realidad de Estado moderno instaurado en la Corona de Castilla en el primer tercio del siglo XVI, exigirá una organización administrativa con su compañera inseparable , la burocracia, y su correlato necesario, el archivo"<sup>4</sup>. Los monasterios cistercienses sufren idéntico proceso, a menor escala, al sentir la conveniencia de justificar sus propiedades y derechos, tanto espirituales como materiales. El panorama social del siglo XVI determina la evolución de la vida monástica que se plasma directamente en los archivos de los monasterios.

La situación de crisis económica que le rodea, aunque como se ha dicho los monasterios tiene una situación distinta, acrecienta el carácter administrativo-patrimonial del archivo cisterciense y determina la preocupación por reunir y conservar, en primer lugar las escrituras y títulos que justifican las propiedades monásticas.

Para el archivero cisterciense los documentos se custodian por su valor primario con fuerza probatoria<sup>5</sup>, con las debidas garantías tendentes a evitar su pérdida o deterioro<sup>6</sup>.

La necesidad de localizar debidamente los términos en los que se ubican las propiedades origina el carácter administrativo del archivo<sup>7</sup>. La agilidad en la localización de la documentación facilita notablemente la administración de la propiedad que, a su vez, genera nuevas tipologías documentales tales como censos, foros, pleitos, etc. Lo contrario ocasiona una imagen tan desoladora como la que se encuentra el abad Vigila en el Monasterio de San Julián de Samos: “Cuando llegaron a S. Julián hallaron la casa destruida, desperdiciados sus bienes, y tan perdidos, que no hallaron ni una escritura en el archivo para poder cobrar la hacienda que estaba usurpada, y pasaron mucha laceria, hambre y trabajos”<sup>8</sup>.

En aras a una correcta y ágil gestión administrativa se confeccionan los instrumentos de trabajo y consulta: tumbos, cartularios, becerros, registros, cabreos, etc. Es tal la utilidad de todos estos instrumentos que llega a Capítulos Generales y definitorios la conveniencia de ordenar al respecto, de manera que “en todos los monasterios aya libros de tumbos en que esten todos los contractos y arrendamientos autorizados, e importantes al monasterio”<sup>9</sup>.

Los archiveros del Císter, en tanto que eran personas encargadas de los archivos, apreciaban el valor primario de los documentos (valor administrativo), a la vez que percibían el valor secundario de los mismos como testimonio para la posteridad y su utilidad para los historiadores, como memoria de la antigüedad. El siglo XVI formó un nutrido grupo de historiadores, sirva como ejemplo fray Juan de Castañiza o fray Prudencio de Sandoval, el padre Yepes o fray Miguel Ramón Zapater, etc. Además de todos ellos, la mayoría de los archiveros caen en la tentación de confeccionar alguna historia de su monasterio respectivo, cuando menos.

La documentación tiene otro valor, menos tangible, como ejemplo del que se ha de aprender: “...revuelvan las escrituras mirando los hechos antigüos de los padres para que sean alumbrados por ellas de lo que han de hacer”<sup>10</sup>.

## **2. GESTION DEL ARCHIVO**

La archivística contemporánea se fija cuatro grandes tareas a realizar sobre los archivos, como conjuntos orgánicos de documentos, y son las siguientes: recogida, conservación, descripción y difusión. Los archiveros cistercienses que se ocupan de sus archivos durante el siglo XVI llevan a cabo estas tareas de forma instintiva, sin necesidad de grandes tratados teóricos sobre su puesta a punto.

### **2.1. Recogida**

El carácter administrativo-patrimonial del archivo queda manifiesto en todas las tareas archivísticas, en la primera de ellas, el aspecto patrimonial inclinará la balanza a favor de la colecta de documentos que aseguren las propiedades monásticas. De su importancia dará idea el hecho de que Capítulos Generales y Definitorios encomienden a cada casa la labor de recopilar y custodiar todos los títulos y cartas de propiedad para evitar caer en la pobreza<sup>11</sup>.

Si bien las disposiciones tendentes a la recogida de la documentación patrimonial son poco específicas y van unidas a recomendaciones referidas al resto de las tareas se

destacan dos frentes: a) confección de apeos, y b) retorno al archivo originario de los documentos que hayan salido del monasterio.

2.1.1. No cabe duda de que la *confección de los apeos* de toda la hacienda del monasterio es la primera fuente de aproximación al conocimiento de sus posesiones. Una de las funciones del abad era ordenar la realización del apeo, para ello disponía de un año, pero las Visitas en su cometido de velar por el debido cumplimiento de la observancia reiteran en sus actas, con excesiva frecuencia, la orden de llevar a cabo los ordenamientos sobre los apeos, bajo pena de suspensión del cargo de abad<sup>12</sup>.

2.1.2. *retorno al archivo originario de los documentos que hayan salido del monasterio*. Es el siguiente campo de actuación, no era raro que se sacasen escrituras fuera del monasterio. Durante el siglo XVI la preocupación por el retorno de estas a sus archivos de origen es patente<sup>13</sup>. Incluso los abades infringían la norma y de ello emana el siguiente definitorio: “Que qualquier abad que tuviere algun privilegio de la Orden lo vuelva luego so pena de suspensión<sup>14</sup>”.

## 2.2. Conservación

La ley 16/1985 sobre el patrimonio histórico español, artículo 59,1, entiende por archivo tanto un fondo documental o conjunto orgánico de documentos, es decir el contenido, como “las instituciones culturales donde se reúnen, conservan, ordenan o difunden para los fines anteriormente mencionados dichos conjuntos orgánicos”, o continente.

2.2.1. *El arca de tres llaves*. El archivo como continente es en primera instancia el arca de tres<sup>15</sup> o cuatro<sup>16</sup> llaves. La custodia de esas tres llaves, que es el número que más se repite, se encomienda en primer lugar al abad, una segunda llave al prior o subprior y la tercera a un religioso elegido por cédulas secretas; puede el abad encomendar su llave al subprior o a un anciano “y en ninguna manera la dexa al cillerero”<sup>17</sup>. Suponemos que dejar la llave del arca, en la que también se custodia el dinero, a quien necesita constantemente proveer el monasterio sería arriesgado, pero no se vuelve a repetir tan ignominiosa exclusión en el resto de los Capítulos generales.

El número de arcas varía según el volúmen de la documentación que se custodia. El p. Yepes al narrar el incendio del monasterio de Santa María de Osera<sup>18</sup> describe que : “Despues, el año de 1552... se quemó ...todo el monasterio de Osera...entre otras cosas de valor y consideración (que se quemaron muchas) se abrasaron dos arcas de papeles en el archivo que fue una gran pérdida”. Hacia 1551 en el monasterio de la Espina se recoge en la nueva arca la documentación que desborda el armarium<sup>19</sup>. En las ordenanzas municipales del siglo XVI se manda que en todos los concejos haya el arca de tres llaves<sup>20</sup>, para evitar la pérdida de documentación por robo o expolio poniendo el impedimento de la necesidad de reunir a tres personas, o claveros, para abrir dicho arca.

2.2.2. *El armarium, localización*. La custodia de la documentación se hacía en el armarium, este, generalmente, no era otra cosa que una estancia de dimensiones reducidas. En un principio sólo consistía en un nicho en el muro de la pared<sup>21</sup> o “un grueso machón de sillería vaciado”<sup>22</sup>. Arquitectónicamente constituye un hueco vaciado en la pared oeste del crucero, su cariz de armario se lo concede la cajonería<sup>23</sup>.

La iluminación es pobre pues el armarium no tiene vano al exterior aunque en el siglo XVI se realizan obras de acondicionamiento y se dota de ventanas a los archivos<sup>24</sup>. Nada tiene esto que ver con el scriptorium en el que se copiaban manuscritos y que se

situaba en el lado izquierdo del ábside de la iglesia, según un plano que se encuentra en la Biblioteca Capitular de Saint-Gall<sup>25</sup>. El scriptorium tuvo una localización aparte, “se adosaba a cinco tramos de la nave colateral sur, en escuadra con el armarium”<sup>26</sup>.

El armarium esta ubicado está en la planta baja, teniendo en cuenta que la iglesia o santuario está al norte el armarium se situa inmediatamente, entre este y la sala capitular, si bien este pequeño espacio rectangular lo ocupa en su mayoría la sacristía; el armarium no tiene acceso desde la iglesia si no desde el claustro<sup>27</sup>. Este acceso permite la distribución de libros para la lectura, ya que inmediatamente se localiza el banco corrido para la lectura en el claustro, igualmente la entrada al refectorio se hace por el claustro, evitando subidas y paseos largos cargados con libros para cumplir el precepto de la lectura durante las comidas. Si el volumen de libros era suficiente se justificaba la habilitación de una sala especial para biblioteca, situada encima del escritorio o al sur del claustro<sup>28</sup>.

2.2.3. *Organización del archivo.* Durante el siglo XVI, sobre todo en el último tercio, el crecimiento y la diversificación del dominio monástico obliga a la correcta conservación y ordenación de las escrituras y documentos que aseguran la propiedad del dominio, así como de la documentación que se genera en la administración de este. Numerosos monasterios trabajan en la confección de sus tumbos, cartularios y becerros. La correcta confección de estos instrumentos de control suponen una organización previa del fondo; antes de proceder al asiento, completo o parcial, de cada documento se ordenaban estos.

El primer criterio seguido para la clasificación de los documentos es el administrativo. Tratándose de localizar las propiedades el orden más práctico es el topográfico; se reunirán en grupos los documentos referidos al mismo lugar y término, puesto que la clasificación no es otra cosa que la división en grupos afines que permitirán luego la unificación del fondo.

El documento de archivo no se trata individualmente si no en cuanto a su pertenencia a un conjunto orgánico; la clasificación se efectúa sobre el conjunto de documentos en razón de la actividad que les haya generado, siendo en este grupo afín donde el documento individual tiene su lugar y donde adquiere valor.

La ordenación alfabética es la más lógica dentro de una clasificación topográfica, y no es otra cosa lo que lleva a cabo fray Malaquías de Asso, abad de Santa María de Rueda, que una vez ordenados los documentos confecciona en 1585 el “Libro registro de las escrituras de Rueda, distribuidas por a.b.c.”<sup>29</sup>. Con anterioridad en las actas de Visita de 1541-1542 se ordena a la abadesa de San Cristobal de la Vega que haga confeccionar un cuaderno y registro en el que se pongan “las escrituras y hacienda y cosas de la casa por la orden de abc para que se puedan fácilmente aprovechar de cada una dellas quando sea menester”<sup>30</sup>.

2.2.4. *Instalación.* Una vez ordenados los documentos se numeran y se introducen en fajas o envoltorios, también llamados sacos, que a su vez se introducen en los cajones del armarium. La colocación de los documentos en sacos responde al gusto de la época y está constatado en los monasterios de la Espina, y de Rueda, siendo el abad Malaquias de Asso quien incorpora esta novedad en este último<sup>31</sup>.

A cada documento se le dota de lo que hoy conocemos como signatura que se escribía generalmente al dorso<sup>32</sup>, constaba generalmente de tres símbolos, un número correspondiente al orden del documento dentro de su envoltorio o saco, una letra que identifica el envoltorio y ,por último, un número que corresponde al cajón.

Al respecto de los cajones, hay que entender por tales a cada “cuerpo de estantería cerrado”<sup>33</sup>, en los que se escribía en tinta los nombres de los términos y los números de los documentos que albergaban. Cada cajón numerado estaba a su vez subdividido por letras mayúsculas, cada una de estas letras lleva al márgen un número arábigo. Dicha subdivisión responde a las gavetas de que se compone cada cajón. La signatura se repite, por tercera vez, en los índices elaborados por el archivero.

La ordenación en cajones resultó muy práctica al seguir un criterio topográfico de clasificación, en cada cajón se instalaba toda la documentación relativa a un término, o varios, e incluso a un mismo priorato, etc.

Cuando no era factible el criterio topográfico se adoptaban otros tales como el criterio diplomático de atención al origen del documento, se aplica sobre todo a documentos que no están relacionados directamente con un determinado concreto.

Dependiendo del organismo del que emanan los documentos se clasifican en pontificios, reales y particulares.

El resto de la documentación que no se ajusta a ninguno de estos criterios se agrupaba en virtud de algún elemento afín.

El armarium del monasterio de la Espina, de Valladolid, disponía de 18 cajones, el grueso de dicha cajonería albergaba documentación clasificada topográficamente (12 de los 18 cajones), el cajón número 1 se destinaba a la documentación relativa a propiedades que ya no pertenecían al monasterio, el número 15 a bulas y privilegios pontificios<sup>34</sup>.

Se dejan cajones para depósito de documentos por parte de particulares. Concha Casado, al manejar el tumbo nuevo del monasterio de Carrizo, narra como el autor del tumbo consigna el hecho de encontrarse juntos todos las escrituras en pergamino que pertenecen a particulares, cabildos y comunidades<sup>35</sup>. No es desconocida esta práctica y el motivo no es otro que la solidez del edificio, que inspira seguridad, el derecho de asilo de que disfrutaban los monasterios y la neutralidad en tiempos de guerra<sup>36</sup>.

El segundo principio archivístico contemporáneo de respeto a la organización previa, siempre que se haya seguido, ha permitido que esta llegue hasta nosotros, el interés radica en la transparencia que el archivo tiene para nosotros como reflejo de la vida monástica, de su estructura y funcionamiento.

Los libros son un elemento fundamental en la dotación de todo monasterio, su instalación natural es la biblioteca que suele estar en el piso superior, y siempre que el volumen lo justifique, puede llegar a tener las dimensiones de una habitación<sup>37</sup>.

## 2.3. Descripción

2.3.1. *Los libros de archivo.* Ocupan un volumen importante en los archivos del siglo XVI su finalidad es puramente administrativa y económica. José Luis Rodríguez de Diego<sup>38</sup> tiene una visión muy clara de la coyuntura económica que empuja a la redacción de los tumbos del siglo XVI. Es un motivo puramente económico del que arranca este furor por la compilación de documentos que acrediten las propiedades monásticas, el panorama general de crisis obliga a la corona a la incautación de propios y baldíos, sobre todo del estamento eclesiástico, ocasionandose por ello múltiples pleitos.

La primera necesidad que se plantea el archivero cisterciense del siglo XVI es conocer el material que se encuentra en el archivo, como medida previa para realizar un trabajo destinado a la fácil localización de los documentos. Esta es la raíz de los libros de archivo, que son verdaderos inventarios tal como hoy los concebimos, la confección de estos instrumentos es posterior a la organización del fondo.

La estructura de los tumbos es similar en todos ellos<sup>39</sup>:

Origen del Monasterio. Podríamos denominar a esta como parte histórica, se redacta en estilo narrativo. La importancia que reviste se denota en el volúmen que suele ocupar. Se recogen documentos fundacionales, privilegios reales y otras donaciones. Es la parte en la que se copian más documentos en su integridad.

La vida del fundador y otros documentos relativos a la vida espiritual tienen cabida en este primer epígrafe, además de las relaciones de personajes ilustres enterrados en el monasterio, listas de reliquias existentes en el monasterio, reedificaciones por las que ha pasado este, etc.

Aun siendo posterior (s. XVII) el tumbo de San Martín de Castañeda se reconocía como de "gravísima autoridad" estando en el "puntualmente tomadas todas las razones de las fundaciones y donaciones como todos los demás instrumentos que tenía el monasterio y se habían anotado todas las cosas dignas de memoria"<sup>40</sup>.

Documentación administrativa. Es en última instancia la causante de la redacción del tumbo. Por orden alfabético se relacionan los términos en los que tiene posesiones el monasterio. Las escrituras correspondientes se reseñan generalmente en forma estracada, apeos, censos, foros, arriendos, treudos, pleitos, etc.

Es la parte que José Luis Rodríguez de Diego<sup>41</sup> denomina heterogénea, incluyéndose aquí la documentación sobre propiedades que el monasterio ya no disfrutaba, documentación extraviada, etc.

Índices. Es la presencia de ellos la que convierte al tumbo en una auténtica obra de referencia. Se hacen de varias materias.

a) Índice de topónimos. Por orden alfabético, en el caso del Tumbo del monasterio de la Espina, cada término alberga los negocios jurídicos del que tratan los documentos, señalando el folio del tumbo y la signatura de localización en el archivo.

b) Descripción del archivo. Viene a ser una guía de uso en la que se explica la composición del archivo, en aras a una mayor facilidad de consulta.

c) Relación de abades por orden cronológico.<sup>42</sup>

d) Índice de los principales documentos del archivo. Siguiendo su propio criterio el archivero selecciona una serie de documentos, que considera relevantes, y les dedica una pequeña regesta, dotándoles de una clasificación en razón a su origen: documentos pontificios, reales y particulares, convirtiendo el índice en un catálogo.

Un inventario, como hoy lo entendemos, ha de proporcionar una determinada información sobre cada unidad de instalación: signatura, fechas extremas, extracto del asunto sobre el que trata el documento, secciones y series en las que se organiza el archivo. Sea en este orden o en otro los tumbos contienen dicha información, no queda duda de que se pueden calificar de inventarios.

## 2.4. Difusión

La tarea de la difusión está ineludiblemente unida a la de conservación. El carácter administrativo- patrimonial del archivo lleva pareja la inaccesibilidad. Las actas de los capítulos generales de la congregación de Valladolid, en el año 1595 ordenan a los archiveros que “ en virtud de santa obediencia y so pena de tres meses de cárcel, no muestren las escrituras ni den traslado de ellas sin licencia del Padre Abad<sup>43</sup>. Son medidas tendentes a evitar la pérdida o deterioro de la documentación.

Las Definiciones aprobadas en 1553, sobre las preeminencias del Abad de Montesión y de dicho monasterio, son las más drásticas en este sentido; no permite al abad sacar escritura alguna si no es con licencia del padre reformador, bajo pena de suspensión de la dignidad y no pudiendo ser absuelto más que por el Capítulo general<sup>44</sup>.

No se trata de no permitir el uso de la información sino que se ponen trabas al manejo de las escrituras, la diferencia estriba en continente y contenido; se podrá usar la información , en los casos establecidos, pero el documento original que contiene esa información no podrá salir del archivo si no es con las debidas garantías: “...pero aviendo necesidad de sacar alguna escriptura sáquese con licencia de nuestro padre (el padre Reformador) delante de dos ancianos, sin los que tienen las llaves y en un libro, que para esto estará en la dicha arca, se asiente la escritura que se saca y el que la saca lo firme de su nombre”.

Los datos a consignar en dicho libro pretenden evitar las rapiñas, una de las causas de deterioro del patrimonio, “Item , en el dicho libro se asiente por memoria qualquier escriptura que se sacare del Archivo, diziendo quien la saco, y para que, y donde se hallara, y el que la sacare lo dexe firmado de su nombre, por que no se pierda”<sup>45</sup>.

No obstante el acceso a la información es factible. El padre Yepes a lo largo de los tres tomos de la “Crónica de la Orden de San Benito” hace pequeños relatos sobre sus fuentes de información. Habiendo recibido el encargo de realizar la Crónica de la Orden visita los diferentes monasterios y sus archivos, ante la imposibilidad de visitar todos con el necesario detenimiento recaba la ayuda de los monjes que tienen a su cargo los archivos<sup>46</sup> e incluso consigue que se le envíe documentación original<sup>47</sup>.

No se puede colegir, sin embargo, si la documentación que se le envía es siempre original o copia, aunque generalmente parece ser documentación extractada de los documentos originales: “No hice yo todo este catálogo, sino enviome los materiales el maestro fray Angelo de Monsero, abad que es ahora al presente de Santa María de Carracedo, que le mandó copiar de uno que había antiguamente en aquella santa casa y de privilegios y donaciones que se conservan en su archivo, de donde yo le ordené”<sup>48</sup>.

## 3. EL ARCHIVERO

No es frecuente hallar denominado a un monje como archivero durante los siglos XIII-XIV; en la lista de monjes encontramos las dignidades superiores: abad, prior y subprior y después los monjes dedicados a una serie de funciones relativas al culto (cantor, sacristán), a la fábrica (obrero), a la custodia (portero), etc.<sup>49</sup> Archivero no vamos a encontrar.

Será a fines del siglo XVI cuando se den las disposiciones más claras al respecto: “Que los archivos se encomienden a personas muy inteligentes y que no sean naturales

de la tierra donde están, a los cuales se manda, en virtud de santa obediencia y so pena de tres meses de cárcel, no muestren las escrituras ni den traslado de ellas sin licencia del padre abad<sup>750</sup>.

Ya a principios del siglo XVII pero precisamente como fruto de la mentalización llevada a cabo en el siglo XVI las definiciones del Capítulo General de 5 de mayo de 1611 expresan: "Iten, manda el Santo Diffinitorio, que en todas las casas de la Orden se elija un monje por el padre abad de cada casa y consiliarios, el qual tenga cuenta con los papeles del archivo, para que estén con orden y no se traten mal ni se pierdan"<sup>751</sup>.

De aquellos que tenemos noticias es de los autores de los tumbos, pues ellos mismos se identifican en las primeras líneas, tras el nombre de su abad. En otras ocasiones se conocen a través de otras fuentes, es el caso de fray Mancio de Torres que en el becerro de las actas de los Capítulos Generales de San Benito desde 1613, f. 9 aparece como archivero: "Archiveros P. fray Mancio de Torres, P. Cristóbal Hurtado y que aiude Fr. Francisco de Loarte"<sup>752</sup>.

La elaboración de tumbos o de otros libros de archivo es muy laboriosa, el personal del Archivo trabaja con una pretensión de gran rigor, extrayendo los datos de la consulta directa de la documentación y cuando no es así eluden responsabilidades<sup>53</sup>. El arduo y seco trabajo de confeccionar catálogos e índices sólo tiene una metodología posible y es la que se describe en la elaboración del catálogo de abades del monasterio de Leire, a cargo de fray Benito de Otza: "...El otro es práctico notablemente en el archivo de su casa, que ha pasado infinitas veces y a pie quedo ha hecho este catálogo"<sup>754</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

El cister del siglo XVI siente un gran interés por la cultura y por los estudios, el florecimiento literario fruto de la saneada economía de que disfruta ocasiona el surgimiento de historiadores, hagiógrafos, teólogos, etc., dentro de sus monasterios.

El interés que muestra por sus archivos es diferente, puramente administrativo. El volumen de documentación que albergan los archivos del cister se dispara en el siglo XVI, se multiplica cuantitativa y cualitativamente, la tipología se diversifica como resultado de la gestión administrativa del dominio monástico.

Sin embargo Capítulos Generales y Definitorios no dedican un espacio realmente importante a sus archivos. Las Definiciones aprobadas en 1553 dedican el capítulo XIII a las preeminencias del abad de Montesión, y en este capítulo se legisla su actividad en el archivo; únicamente dedican otro punto, el número XXXIII, a la propiedad del arca de la comunidad.

Los Capítulos Generales del siglo XVI se ocupan poco de sus archivos. Hemos de esperar a 1567 y sólomente en la definición número 11, de un total de 60. El capítulo siguiente se celebra en 1573, la definición número 15, de un total de 74, trata de los archivos. El último Capítulo General del siglo XVI que aborda este tema es el del año 1578, definición 14, y hay un total de 99 definiciones. No es mucho pero la buena voluntad y buen hacer de sus archiveros compensa este abandono. Sólomente se les ha dedicado un epígrafe pero en todos los pasos que se han analizado ha de leerse el trabajo de sus archiveros.



## BIBLIOGRAFIA:

- ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A., *Monasterios cistercienses en Castilla, Siglos XII-XIII*, Valladolid: Universidad, Secretariado de publicaciones, 1978.
- BALBÓA DE PAZ, J.A., *El monasterio de Carracedo*, León: Diputación Provincial, 1991.
- CALVO, A., *El monasterio de Gradefes*. León: Imprenta provincial, 1936-1944.
- CANIVEZ, J.M<sup>a</sup>, *Statuta Capitolorum Generalium Ordinis Cisterciensis: ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain, Bureaux de la revue, 1933-1941. 8t.
- CARANDE, R., CARRIAZO, J.M<sup>a</sup> de, (Dir), *El tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla: T.I, edición paleográfica: años 1474-1477*, Sevilla: Editorial Católica, 1968.
- CASA MARTÍNEZ, C. de la, TERÉS NAVARRO, E., *Monasterio cisterciense de Santa María de Huerta*, Soria: Monasterio de Huerta, 1982.
- CASADO LOBATO, M.C., *Colección diplomática del monasterio de Carrizo*, 2 vols. Col. Fuentes y estudios de historia leonesa, nº 28-29, León 1983.
- COCHERIL, Maur, O.C.R. y nuestra historiografía cisterciense. En *El Císter: Ordenes religiosas zaragozanas*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico; Excma. Diputación, 1987, p. 7-15.
- CONTEL BARÉA, C., *El monasterio de Santa María de Rueda de Ebro en el Císter: Ordenes religiosas zaragozanas*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Excma. Diputación, 1987.
- DIEGO, N. de., *Fuentes sobre el císter zaragozano*. En *El Císter: Ordenes religiosas zaragozanas*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico; Excma. Diputación, 1987, p. 101-118.
- DIEZ ESPINOSA, J.R., *Santa María de Palazuelos: Desarrollo, crisis y decadencia de un dominio monástico*, Valladolid: Institución Cultural Simancas; Diputación Provincial, 1982.
- FERNANDEZ CATON, J.M<sup>a</sup>, *Catálogo del Archivo del monasterio de San Pedro de las Dueñas*, León: Archivo Histórico Diocesano, Centro de Estudios e investigación "San Isidoro", 1977.
- GOMEZ BAJO, M<sup>o</sup>C., *Documentación medieval del monasterio de Vega de Espinareda (León), siglos XII-XIV*, Salamanca: Universidad, 1993.
- GUTIERREZ PAJARES, M., *El monasterio cisterciense de San Andrés del Arroyo*, Palencia: Excma. Diputación Provincial, 1993.
- HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún, 857-1230*, León: Centro de Estudios e investigación San Isidoro, etc., 1988. Col. Fuentes y estudios de Historia leonesa; nº 36.
- INSTRUCCION para el gobierno del Archivo de Simancas: (año 1588). Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1989.
- LEY 16/1985, de 25 de junio de Patrimonio Histórico Español.
- LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la península Ibérica. 3 T.*, León: Centro de estudios e investigación San Isidoro, 1973. Col. Fuentes y estudios de historia leonesa, nº 9-11.
- MANRIQUE, A., *Anales Cistercienses*, 4 vols, Lugduni, 1642-1694.

- MONTERDE ALBIAC, C., *Colección diplomática del monasterio de Fitero (1140-1210)*. Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1978.
- NEWMAN, J.H.; OURSEL, R.; MOULIN, L., *La civilización de los monasterios medievales*, Madrid: Encuentro, 1987.
- PETILLAT, CH., *Notions fondamentales de l'archivistique intégrée*, en *Archivum*, XXXIX, München etc., K.G. Saur, 1994.
- PÉREZ ESCOLAR, R., *La introducción del Císter en España y Portugal*, Burgos: Fundación Santa María de Bujedo, Editorial La Olmeda, 1991.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Estudio preliminar y edición*, en YEPES, A. de, *Crónica general de la Orden de San Benito*, Madrid: Atlas, 1959.
- RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *El tumbo del monasterio cisterciense de la Espina*, Valladolid: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1982.
- RODRÍGUEZ GONZALEZ, A., *Tumbo de San Martín de Castañeda*, en *Archivos Leoneses*, nº 39-40 (1966) p.181-352.
- RODRÍGUEZ MARTINEZ, L., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid: Caja de Ahorros Popular; Ateneo, 1981.
- RODRÍGUEZ, J., *Los fundadores del monasterio de Gradefes*, en *Archivos leoneses*, XXIV (1970) nº 47 y 48, p. 209-242.
- YAÑEZ NEIRA, D., *Presencia del císter en Aragón, a través de sus monjes ilustres*, en *El Císter: Ordenes religiosas zaragozanas*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico; Excma. Diputación Provincial, 1987, p. 233-325;
- El monasterio cisterciense de las Huelgas de Avilés*, en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, nº 68, Oviedo, Diputación Provincial, 1969;
- La cultura de los monasterios leoneses del Cister*, en *Archivos Leoneses*, IL, p. 103-126.
- YEPES, Fr. A., *Crónica general de la Orden de San Benito*, Madrid: Atlas, 1959. 3 t. Col. Biblioteca de autores españoles, nº 123-125.
- VALLE, J.C., *Monasterio cisterciense de Santa María de Bujedo*, Madrid: R. Díaz-Casariago, Ediciones de arte y bibliofilia, 1986.
- VALLE PEREZ, J.C., *La arquitectura cisterciense en Galicia*, La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1982. 2t.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., *Actas de visita de la Congregación de San Benito de Valladolid (1541-1542)*, en *Archivos Leoneses*, nº 71. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1982, p. 27-86.
- Los Generales de las Congregación de San Benito de Valladolid. Tomo I: Los Priors (1390-1499)*, Monasterio de Santo Domingo de Silos, 1973.

## NOTAS

1. Ley 16/1985, del Patrimonio histórico español. Art. 59.1.
2. PETILLAT, CH., *Notions fondamentales de l'archivistique intégrée*, en *ARCHIVUM*, XXXIX, p.15.

3. PÉREZ DE URBEL, J., *Estudio preliminar*, en YEPES, A. de, *Crónica general de la Orden de San Benito*, T.I, p. VII.

4. RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *Instrucción para el gobierno del archivo de Simancas*, p. 32.

5. “Estos son los monasterios de que hay memoria en el archivo de Corneliana y halláranse más, sino que en un incendio se quemaron muchas escrituras, y también se quemó la carta de dotación del Conde D. Suero, que ha sido la total destrucción de éste convento, porque juntamente con los privilegios se perdieron muchas haciendas, cuya seguridad estribaba en aquella escritura del conde”: YEPES, A. de, *Crónica general de la orden de San Benito*, T.III, cap. CLVIII, p. 21.

6. “En cada monasterio de la congregación aya vna arca de la comunidad...En la dicha arca aya vn libro donde se asienten por memoria las cosas siguientes. La relación que se pudiere auer de la fundación del monasterio, la reformación del, las pensiones si las vuïere, y toda la hazienda que tiene, ansi en rayzes, como en dineros, y de quien la vuïeron, y los titulos que tienen para defenderla, y memoria de todas las escrituras del monasterio, y de cada vna por si, y memorias de los bienes rayzes, que se han vendido, y en que se emplearon, y memoria de las capellanias, y otros cargos que el monasterio tiene, y memoria de los pleytos que trata, y en poder de que escriuanos estan los procesos, y quien tiene las escrituras, cada cosa por sy, y en capítulo distincto”: *Diffiniciones de la sagrada orden de Cistel y observancia en España*, Salamanca 1584, Cap. XXXIII, 143.

7. El archivo del Císter sufre durante el siglo XVI los reajustes pertinente para servir a la gestión administrativa; La ley de Patrimonio histórico español, artículo 59.1 especifica que los archivos en tanto conjuntos orgánicos de documentos reunidos por las personas jurídicas, públicas o privadas, están “al servicio de su utilización para la investigación, la cultura, la información y la gestión administrativa”. Ley 16/ 1985, ref. 1.

8. YEPES, ref. 5, T.I, cap. LXIII, p. 325-326. La cita ha sido escogida por lo gráfica que resulta pero la situación que narra corresponde a la tercera vez que se restaura el monasterio hacia el año 960.

9. *Diffiniciones*, ref. 6, cap. XXXII, 136.

10. YEPES, ref. 5, T.I, cap. XXXII, p. 166.

11. Las disposiciones que se encomiendan se concentran en los Capítulos generales siguientes: [Capítulo general del año 1567, 11: “Praesens generale Capitulum non sine magno animi dolore accepit, multos abusos hactenus commissos in nimia facilitate communicandi chastas seu titulos honorum tam mobilium quam immobilium, sicut etiam et in faciendis contractibus et locationibus multi abutuntur sigillo conventus, omnino negligentes plures iam factas diffinitiones tales abusos prohibentes...”]; [Capítulo general del año 1573, 15: “Cum notum sit omnibus quam mala multa euenirent Ordini nostro, quod hactenus tituli seu chartae monasteriorum non satis diligenter custoditi sunt, unde pluraque illorum in summam reducti sunt pauperiem, praesens generale Capitulum ad bonorum iurium titolorumque ipsorum conservationem decernit eos esse custodiendos in monasteriorum archivis seu particularibus archis...”]. Finalmente en el [Capítulo General de 1578, 14: “Praesens generale Capitulum non sine animi dolore accepit multos abusos hactenus commissos ob nimium communicandi chartas seu titulos bonorum etc. ut anno 1567, nº11”]. Para estos textos, cf. CANIVEZ, J.M<sup>a</sup>., *Statuta Capitolorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, Louvain 1933, T. VII, p.116; 130; 143.

12. ZARAGOZA PASCUAL, E., *Actas de visita de la Congregación de San Benito de Valladolid*, León 1982: “Otro si, por quanto por las visitaciones pasadas ha sido mandado que se apease toda la hacienda desta casa y no se ha hecho, mandamos al padre abad en virtud de santa obediencia y pena de suspension de su ofiçio que dentro de un año por si o por el padre Presidente acabe de hazer el dicho apeo”, p. 29; PÉREZ DE URBEL, *op. cit.*, p VII: “Mandamos a los abades, so pena de suspension de su cargo por un año, que guarden con pun-

tualidad las constituciones de los apeos”, se refiere a las *Actas de los Capítulos Generales de la Congregación de Valladolid*, del año 1509.

13. ZARAGOZA PASCUAL, E., *op. cit.*, p. 29. Durante la visita a San Pedro de Montes: “...Y las scripturas de la dicha casa que ovieren llevado a Sant Viçente de Salamanca mandamos se buelban dentro de medio año y todas esten en el dicho monesterio de Sant Pedro de Montes en el archivo...” PÉREZ DE URBEL, J., *op. cit.* p. VII: “...y dentro de seis meses cobren y recojan las escrituras que estuvieren fuera de los archivos...”; YEPES, A. de, *op. cit.*, T.I, cap. LXIII. Continúa el texto sobre la fundación de San Julián de Samos: “...dieron parte los que habian venido al abad Virila de la falta que les hacían los privilegios y donaciones que habían sido de aquella casa, el cual envió dos personas al rey que le suplicasen mandase que buscasen las escrituras de Samos en el archivo de la ciudad de Oviedo, la cual como era ciudad real, cabeza del reino, conservaba todos los privilegios originales, las mercedes y donaciones que los reyes hacían a iglesias y monasterios”.

14. *Diffiniciones*, cap. XIII.

15. “En cada monesterio de la congregación aya vna arca de la comunidad... la qual tenga tres llaues diuersas, vna de las quales tendrá el Abbad, y otra el prior, o soprior, y la otra vn religioso, elegido por el conuento por cedula secretas”.

16. “...ut omnes chartae et tituli bonorum quorumcumque monasteriorum deinceps asserventur in archivis monasterii sub tribus aut quatuor clavibus, quarum unam prior, ceteras primi seniores apud se retinebunt”; cf. CANIVEZ, *op. cit.*, T.VII, año 1567, 11.

17. *Diffiniciones*, p. 143.

18. YEPES, *op. cit.*, T. III, p. 314.

19. RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *El tumbo del monasterio cisterciense de la Espina*, Valladolid 1982, p.166.

20. RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *Instrucción...* p. 27.

21. GUTIÉRREZ PAJARES, *El monasterio cisterciense de San Andrés del Arroyo*, Palencia 1993, p.66.

22. CASA MARTÍNEZ, C. de la, TERÉS NAVARRO, E., *Monasterio cisterciense de Santa María de Huerta*, p. 54.

23. En el monasterio de las Huelgas a principios del siglo XIX hay un archivo de instrumentos y pertenencias “que conservan en el claustro embutido en la pared, con cajonería y puertas que le custodian”. Cf. YAÑEZ NEIRA, *El monasterio de Huelgas*.

24. CASA MARTÍNEZ, C. de la, TERÉS NAVARRO, E., ref. 22, p.43, referente al monasterio de Huerta; también RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *El tumbo...*: “Se hizo el escritorio y cajones para guardar las escrituras de la casa”.

25. NEWMAN, J.H.; OURSEL, R.; MOULIN, L., *La civilización de los monasterios medievales*, Madrid 1987, p.177.

26. NEWMAN, J.H., ref. 25, p.205.

27. CASA MARTINEZ, C. de la, *op. cit.*, p.43.

28. NEWMAN, J.H., ref. 25, p.204-205.

29. CONTEL BARÉA, C., *El monasterio de Santa María de Rueda*. En *El Císter: órdenes religiosas zaragozanas*, Zaragoza 1987, p. 130.

30. ZARAGOZA PASCUAL, E., *Actas de Visita...*, p. 36.

31. CONTEL BARÉA, C., *El monasterio de Santa María de Rueda de Ebro*, ref. 29, p. 128.

32. CALVO, A., *El monasterio de Gradefes*, León 1936, p. 152: "El paso de una mano hacia el siglo XVI dejó estampadas en la parte exterior de muchos pergaminos notas y fechas, algunas no muy exactas".
33. RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *El tumbo...*, p.71.
34. RODRIGUEZ DE DIEGO, J.L., *El tumbo...*, p. 165-166.
35. CASADO LOBATO, C., *Colección diplomática del monasterio de Carrizo*, León 1983, T.I, p. XII-XIII.
36. DIEGO, N. de, *Fuentes documentales...* En *El Císter: Ordenes religiosas zaragozanas*, Zaragoza 1987. p. 104; RODRÍGUEZ MARTINEZ, L., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, p. 359: "El encerramiento de este monasterio de San Benito de Valladolid ha sido el que realmente ha dado honra y estimación a los monjes y particular confianza para confiar de ellos las cosas de más importancia. Por lo qual todos los que en aquel tiempo quisieron asegurar sus cosas, las confiaban en este monasterio, en el qual depositaban ... y en su archivo, como tan seguro, ponían las más importantes escrituras de sus mayorazgos, haciendas y linages". Es fray Mancio de Torres el narrador de este hecho.
37. NEWMAN, ref. 25, p.204.
38. *El tumbo*, p.23-26.
39. Para este apartado es interesante el capítulo primero de la obra de José Luis Rodríguez de Diego *El tumbo del monasterio cisterciense de la Espina*.
40. RODRÍGUEZ GONZALEZ, A., *Tumbo de San Martín de Castañeda*, en ARCHIVOS LEONESES, nº 39-40 (1966) pp. 182-283.
41. RODRÍGUEZ DE DIEGO, J.L., *El tumbo...* p. 28.
42. "Pongo también otro catálogo de todos los prelados de este monasterio (San Isidro de Dueñas) de todas las tres mudanzas, de la manera que le hallé, con el año en que floreció cada prelado y el tiempo que gobernó", YEPES, A. de, *Crónica...*, T. II, cap. CV, p. 152.
43. PÉREZ DE URBEL, J., *Estudio preliminar*, en YEPES, A.de, *Crónica...*, T.I, p. VII.
44. *Diffiniciones*, cap.XVIII: "... y el Abbad, que abriere la dicha arca, o sacare alguna scriptura sin la dicha licencia, ipso facto sea suspenso de su dignidad, y no pueda ser absuelto sino es por Capítulo general". Veáse también la obra de CANIVEZ, J.Mª, *Statuta...* Capítulo general de 1567, definición nº 11: "Ipsis omnibus et singulis iniungendo sub poena inhabilitatis, ni sine gravi et urgenti neccesitate ipsos titulos seu chartas a dictis archivis extrahantur, ubi autem necesse fuerit pro conservatione iurium monasterii easdem chartas communicare et ab archivis extrahere, accipient recepisse ab eo cui dabunt". Ocho años más tarde el capítulo General de 1573 se vuelve a ocupar del tema en su definición nº 15: "Quod si titulorum ipsorum originalia in iudicium producenda fuerint, dabuntur monachis procuratoribus, qui de acceptis scedulam manu propria dabunt supscriptam, quae reservabitur donec in pristinum locum restituta fuerint originalia".
45. *Diffiniciones...*, cap. XIII y XXXIII.
46. "El padre fray Hernando de Aedo, que tiene mucha inteligencia del archivo de Nuestra Señora de la Espina, me envió muchos apuntamientos, curiosos y muy bien trabajados, de los sucesos acontecidos en aquella Santa Casa", YEPES, *Crónica...*, T.I, cap. CCXXV, p. 345.
47. "De esta de Santa María de Ruete o de Roda, sobre Rioja, me dió relación fray Bernardo de Villalpando y me envió unos papeles de los sucesos de esta casa, sacados de la abadía de San Prudencio, a la cual algunos años adelante se incorporó esta casa", YEPES, *op. cit.*, T.III, cap. CCLL, p. 455-456. "El Maestro fray Antonio de Cornejo... siendo abad de San Martín me envió papeles y privilegios que la han enriquecido y cuando era general, a la sombra de su amparo y

*favor, escribí parte de este cuarto tomo de la Crónica de San Benito*", YEPES, *op. cit.*, T. II, cap. LXXXVI, p. 71.

48. YEPES, *op. cit.*, T.II, cap. CLI, p. 413.

49. CONTEL BARÉA, C., *El Císter zaragozano...*, p. 209.

50. PÉREZ DE URBEL, J., *Estudio preliminar...*, p. VII.

51. *Diffiniciones...* 1611, 7, 46.

52. RODRÍGUEZ MARTINEZ, L., *op. cit.*, p. 29. Si bien los datos son del siglo XVII, no cabe duda de la actuación de fray Mancio como archivero ya con anterioridad, al menos desde 1590, fecha en que termina la redacción del *Índice del Archivo de San Benito el Real de Valladolid por Fray Mancio de Torres*.

53. "Asi ni el padre Aedo ni yo queremos que esto se ponga en nuestra cuenta, sino en la de la persona que lo refirió". YEPES, *Crónica*, T. III, cap. CCXXV, p. 345.

54. YEPES, *Crónica...*, T.II, cap. LXXXIX, p. 97. También del mismo autor y en la obra citada T.I, cap. XVI, p.86 refiere como elaboró fray Andrés de Salazar el tercer catálogo de abades del monasterio de San Millán: "...Tardó algunos meses (y aún años) mirando las escrituras, donaciones, bulas, privilegios, libros góticos (que como dijimos hay muchos en el archivo), y de estos materiales colige el catálogo de los abades, que va aqui puesto... para que el sobre dicho padre para asegurarme la verdad, se para muy despacio a dar razón de cada prelado, en qué privilegio, en qué libro gótico o en que folio del becerro lo halló".

**LOS MONJES  
Y  
SUS ESTUDIOS**





## MARTIN DE VARGAS Y LAS DIFICULTADES INICIALES DE LA CONGREGACION CISTERCIENSE DE CASTILLA

JOSEP TORNÉ, O. CIST.,  
*Monasterio de Valdediós.*

### 1. RELEER LOS DATOS BIOGRAFICOS EN SU MARCO HISTORICO\*

La historia de la Orden Cisterciense, en el segundo cuarto del siglo XV, registra la gestación de un movimiento de reforma en tierras de España, movimiento iniciado por Martín de Vargas y destinado a dar óptimos frutos al configurarse en la llamada Congregación de la Regular Observancia o de San Bernardo de la Corona de Castilla.

Un conocimiento más profundo de los primeros años de esta Congregación cisterciense de Castilla requeriría una búsqueda documental laboriosa y amplia. Urge un esfuerzo de investigación, que permita abordar con mayor equidad la figura de Martín de Vargas, con una especial atención al ambiente político, social, cultural y religioso en el que se desarrolló su actividad, así como a los ideales que presidieron su obra. Con todo, acaso una simple tentativa de situar mejor en su marco histórico varios datos ya conocidos, puede facilitar ahora mismo una comprensión más justa de algunas cuestiones objeto de debate.

En realidad, Vargas y su acción reformadora en las abadías cistercienses de Castilla han sido objeto de juicios y comentarios poco benévolos por parte de muchos monjes historiadores. En un artículo publicado en 1975 el P. L. Herrera<sup>1</sup> citaba las opiniones más bien negativas de L. Janauschek<sup>2</sup>, C. Bock<sup>3</sup>, E. Willems<sup>4</sup>, S. Lenssen<sup>5</sup> y M. Cocheril<sup>6</sup>.

Todos ellos reconocen que la situación de los monasterios de Castilla y León era sumamente deplorable en tiempos de Vargas, también admiten que la reforma aseguró un resurgimiento espiritual y material de aquellas abadías, pero a la vez repiten más o menos las mismas acusaciones: ignorancia de la auténtica tradición cisterciense, separación o cisma en relación al Capítulo General, cambios destructores del régimen jurídico propio de la Orden,...

En posición diametralmente opuesta no faltan intentos de reivindicar la figura del reformador, como por ejemplo los de E. Martín<sup>7</sup>, el mismo L. Herrera<sup>8</sup> y D. Yáñez<sup>9</sup>. Estos suelen trazar un cierto juicio negativo sobre la honestidad y la buena fe del Capítulo General, aunque igual que sus adversarios repiten con pocas novedades los datos biográficos difundidos desde el siglo XVII por A. Manrique y C. Henríquez, que los tomaron en buena parte de B. de Montalvo<sup>10</sup>.

---

\* El autor desea manifestar su agradecimiento al P. JORDI GIBERT por sus notas y colaboración.

Prácticamente nada se sabe acerca del origen familiar, niñez y juventud del venerable Martín de Vargas, pero se afirma su nacimiento en Jerez de la Frontera. Consta su óptima preparación intelectual, puesto que había obtenido el magisterio (o doctorado) en Teología y el grado de bachiller en Decretos (Derecho Canónico). Se alude a su estancia en Italia, probablemente por razón de estudios, y se repite que ingresó en la Orden de San Jerónimo concretamente en Roma, donde también habría llegado a ser predicador y confesor de Martín V.

Habiendo regresado a España profesó como monje cisterciense en Piedra, y allí concibió un plan de reforma para las indisciplinadas abadías de la Orden de Cister en la Corona de Castilla. Encontró en su monasterio un pequeño grupo de monjes dispuestos a secundar su propósito y, después de haber viajado hasta la Urbe él mismo con un compañero, obtuvo la aprobación papal para sus planes el 24 de octubre del año 1425 con la bula *Pia supplicum vota*<sup>1</sup>.

No tardaron en realizarse la fundación de Montesión cerca de Toledo (21 de enero de 1427) y la conflictiva introducción de la reforma en la antigua abadía de Valbuena (4 de marzo de 1430), sólo posible gracias al apoyo real.

Las primeras medidas del Capítulo General cisterciense contra Martín de Vargas se tomaron el año 1433. Y a pesar de algunos intentos posteriores de integrar su obra en unos términos aceptables, esta instancia suprema de la Orden mostró siempre una explicable hostilidad hacia el reformador castellano. En cambio la Santa Sede, primero con Martín V y luego con Eugenio IV, sostuvo las iniciativas de Vargas autorizando el peculiar régimen de vida y gobierno que pretendía instaurar.

El año 1445 el Capítulo General renovó con energía la condena del fundador de Montesión, encargando al abad de la Espina su encarcelamiento, cosa que en esta ocasión se cumplió. El día 2 de junio de 1446 Vargas moría en Valdeiglesias<sup>12</sup> y al cabo de una década su minúscula congregación estuvo a punto de desaparecer.

Todas estas noticias plantean no pocos interrogantes. De entrada hay que tener presente la situación real de los cenobios cistercienses castellanos durante la primera mitad del siglo XV. ¿Era necesaria la reforma? ¿No habrían bastado las instituciones previstas en la *Carta caritatis*?

En otro plano hay que preguntarse por los ideales religiosos de Vargas. ¿Había sido efectivamente monje jerónimo en Roma? ¿Qué pensar de su retorno a España y de su ingreso en Piedra? ¿Hasta qué punto eran originales sus innovaciones?

Finalmente, los poderosos apoyos con que contó invitan a ampliar el ámbito de la reflexión. ¿Qué interés podía tener la monarquía castellana en favorecer a la nueva observancia? ¿Cual fue la causa de las aprobaciones papales, aun en contra de los intereses de la Orden Cisterciense?

## 2. ESTADO DE LA ORDEN CISTERCIENSE DESPUÉS DEL GRAN CISMA

La razón previa de una reforma sólo puede ser la “deformación” de la realidad a reformar. En este sentido, cualquier historia de la Iglesia caracteriza el siglo XIV como un tiempo de decadencia material y espiritual para la vida religiosa institucional. Después de las primeras oleadas de Peste negra y de una general proliferación de los conflictos bélicos, los años del Cisma de Occidente no hicieron sino agravar las cosas.

El P. L.J. Lekai en el capítulo VIII de su síntesis histórica<sup>13</sup> sobre los cistercienses ofrece un panorama fundamentado de lo que él llama *fin de la prosperidad*, pero bastaría repasar los estatutos promulgados en los capítulos generales de la época para percibir muchos de los nuevos problemas, y hasta una rápida mirada al repertorio del P. L. Janauschek advierte que no consta ni una sola fundación entre el año 1382 y el 1407.

En el plano material las abadías, habiendo abandonado casi del todo la explotación directa de sus tierras por medio de las granjas, conocieron cada vez más dificultades para hacer efectivas sus variadas rentas, mientras aumentaban los gastos y las exacciones. Pero lo peor era que las malas tendencias de la vida regular, que ya Benedicto XII había querido atajar con la constitución *Fulgens sicut stella*<sup>14</sup> (1335), se habían ido desarrollando, y la disciplina monástica se relajaba ineluctablemente. Propiedad particular, mitigaciones de la austeridad, exenciones del oficio, inobservancia de la clausura, etc., constituían en las comunidades de principios del siglo XV hábitos arraigados y difíciles de extirpar.

Al mismo tiempo, incluso los historiadores más devotos de las primigenias instituciones cistercienses reconocen que al final de la Edad Media ni los capítulos generales ni las visitas regulares lograban alcanzar su eficacia inicial<sup>15</sup>. Los primeros contaban con una concurrencia escasa y sus decisiones a penas eran conocidas en amplios territorios. Y las visitas de los padres inmediatos o de sus delegados encontraban serios obstáculos, de manera que muchos monasterios podían pasar décadas enteras sin recibirlos, además de que la vigencia de los esporádicos decretos de visita dejaba mucho que desear.

No debe extrañar pues, que los papas exhortasen en varias ocasiones al Capítulo General a poner remedio a la postración espiritual de la Orden, motivo de desprestigio y hasta de escándalo entre los laicos. Pero los mismos pontífices ayudaban muy poco a este deseable resurgimiento, al ser principales responsables de la caída de los monasterios en poder de abades comendatarios.

El Capítulo General se preocupó ante la situación y tomó medidas extraordinarias. Sin embargo, los recursos que, teóricamente, deberían haber corregido las desviaciones sin lesionar el régimen de gobierno tradicional en la Orden, mostraron largamente su insuficiencia y su inadecuación. Precisamente la experiencia de un personaje estrechamente vinculado al nacimiento de la Observancia castellana ofrece un ejemplo concreto de los límites de tales soluciones.

El abad de Poblet, Juan Martín o Martínez de Mengucho<sup>16</sup> (cuyo papel en la obra de Vargas a penas ha recibido la atención que merece) aparece citado varias veces en la bula fundacional de Martín V: el Papa le reservó cierta tutela sobre la naciente reforma, en abierto contraste con la total exención de ésta respecto al Abad de Cister y al Capítulo General, y con la expresa postergación del abad de Piedra, al fin y al cabo superior de los primeros profesos de Montesión.

El abad Mengucho es conocido como un enérgico partidario del retorno de los cistercienses a una buena observancia regular. Fue designado por Benedicto XIII y pronto impuso en Poblet la abstinencia perpetua de carne<sup>17</sup>, a pesar de topar con no pequeñas resistencias y defecciones.

Durante los últimos años del Gran Cisma el Capítulo "general" de los cistercienses todavía fieles a Pedro de Luna le confió una misión de visita y reforma de todos los monasterios de los reinos hispánicos<sup>18</sup>. Y cuando, después del concilio de Constanza y de la elección de Martín V, los dirigentes de la Orden Cisterciense reunificada se pro-

pusieron reestablecer la decaída disciplina de monjes y monjas, el abad de Poblet jugó un papel relevante y recibió del Capítulo General en los años 1419, 1422, 1427 y 1430 nuevas comisiones<sup>19</sup> para visitar y reformar las abadías de los reinos hispánicos.

De hecho, la suya no fue una tarea excepcional. La designación de visitantes con amplias facultades para toda una región (y no sólo para la Península Ibérica) se imponía dada la quiebra de las antiguas líneas de filiación. Sin embargo estas misiones de visita y reforma tampoco resultaron operativas, pues sus logros no pasaron de ser esporádicos y efímeros.

Son muy reveladores los balances que el mismo Juan Martín de Mengucho hizo en tres memoriales<sup>20</sup>, redactados durante la tercera década del siglo XV y destinados a informar al Abad de Cister sobre el desempeño de su comisión. El juicio acerca del estado de los monasterios visitados es desolador y el pesimismo al valorar los frutos de los esfuerzos desplegados, creciente.

En especial los cenobios de Castilla y León, que no aceptaban de buen grado la visita de un aragonés, requerían, en opinión del abad de Poblet, una solución mucho más continuada y consistente que unas eventuales y apresuradas visitas. A la luz de sus reflexiones es congruentísimo que secundase los planes de varios inquietos monjes de Piedra (casa de la que él mismo era padre inmediato). Probablemente no se debe a una mera casualidad, que la primera protesta del Capítulo General de la Orden contra la reforma castellana se hiciese pública el año 1433, el de la muerte de Juan Martín de Mengucho.

La enemistad de los otros cistercienses, habituados a las mitigaciones y dispensas, contra los rigurosos observantes hispánicos era inevitable. La "claustría", como era llamado el grueso de la Orden por los innovadores<sup>21</sup>, habría suscrito de buena gana, aplicándola a éstos, una irónica crítica, que Poggio Bracciolini dirigió contra los benedictinos de Santa Giustina de Padova: "Religiosos de hábito diferente, que cerrados en sus monasterios (y no como los otros) dicen practicar una observancia perfecta y tienen la pose humilde pero el alma soberbia. Siempre a punto de secundar y adular al Papa, están pululando por todas partes como hormigas. No acabo de ver qué ventajas aportan a la religión y a los hombres. Lo que sé bien es que han dirigido una infinidad de súplicas a Eugenio (IV) y ahora nadan en la abundancia"<sup>22</sup>.

### 3. MOVIMIENTOS DE RENOVACION MONASTICA EN ESPAÑA E ITALIA

Si la vida claustral y conventual del siglo XIV ha podido ser tachada de apoltronamiento y mediocridad, hay que conceder que en sus últimas décadas habían surgido diversos movimientos de renovación; los cuales dieron pruebas de una vitalidad y un fervor completamente opuestos al decadente continuismo de la mayoría de los miembros de las viejas órdenes<sup>23</sup>.

La Corona de Castilla vió aparecer a los jerónimos (1373) y a los benedictinos de Valladolid (1389), cuyo prestigio seguiría aumentando durante la centuria posterior. Desde el principio unos y otros se caracterizaron por una ardiente búsqueda de un monaquismo más sencillo y auténtico, marcado naturalmente por los ideales piadosos de la época (austeridad, interioridad, pequeñez...). Con todo, no hay que olvidar que, tanto la Orden de San Jerónimo como la Congregación de San Benito de Valladolid, no

comenzaron a dotarse de un marco constitucional estable y adaptado a su peculiar estilo hasta 1415 y 1427 respectivamente<sup>24</sup>.

Antes de profesar en Piedra Martín de Vargas tenía que conocer algo de esos “nuevos monjes”. Los jerónimos se habían extendido sobre todo por la mitad meridional de España, aglutinando diversos grupos de ermitaños e invitando a una vida regular más devota y menos formalista. Y no pasaban desapercibidos los severos benedictinos vallisoletanos, que con el apoyo real procuraban tenazmente la difusión de su observancia.

¿Pero había sido de veras Vargas monje jerónimo antes de su profesión en Piedra? En el Capítulo General cisterciense de 1439 se le llamó *monachus Sancti Ioannis* (una evidente mala lectura de *S.I., Sancti Ieronimi*), pero el hecho de que en 1438<sup>25</sup> el procurador general, Philippe de Loos, lo hubiese calificado de “beguino”, hace pensar en que acaso su condición de jerónimo fuese mucho menos formal de lo que se suele creer. Una tradición, poco documentada, sitúa en Roma la entrada del reformador en la Orden de San Jerónimo. Es probable que Martín de Vargas viajase a Italia con motivo de sus estudios teológicos y canónicos, y allí pudo entrar en relación con algunas de las incipientes congregaciones de eremitas, puestas bajo la advocación del Doctor de Belén. Pues durante la segunda década del siglo XV los beatos Pietro Gambacorta y Nicola da Forca Palena<sup>26</sup> animaban grupos de espiritualidad jeronimiana con el beneplácito del papa Colonna. Pero sus “congregaciones” todavía no tenían un estatuto jurídico tan determinado como el de la hispánica Orden de San Jerónimo, institucionalmente más evolucionada<sup>27</sup>. Así pues la pertenencia de Vargas a los cenáculos italianos se aviene mejor con el ofensivo epíteto de “beguino”, con que fue obsequiado más tarde por sus enemigos.

Ex-general de los jerónimos de España, Lope de Olmedo<sup>28</sup>, había conocido en su juventud a Oddo Colonna, el futuro Martín V. Gracias a esta antigua amistad obtuvo en 1428 la aprobación pontificia para sus planes de reforma. Las analogías de su caso con el de Martín de Vargas son sugestivas. Aunque no conocemos datos fiables sobre la relación de Vargas con Martín V ni sobre su oficio de predicador y confesor papal, cabe sospechar que contaba con influyentes amigos en Roma a juzgar por el éxito de sus gestiones de 1425 en la Curia para alcanzar la autorización de su observancia, a pesar de no ser sino un simple monje sin prelación ni comisión superior alguna.

El Papa encomendó la ejecución del privilegio concedido en favor de la reforma a los abades seculares de las colegiadas de Valladolid y de Salas<sup>29</sup>. Se hizo cargo del asunto el último, Juan de Cervantes (a la sazón también arcediano de Sevilla) que lo resolvió positivamente el 7 de junio de 1426, cuando acababa de ser creado cardenal. Presente en Italia desde que viajara allá con la delegación castellana al Concilio de Siena, este eclesiástico sin duda era un partidario del monaquismo renovador, ya que en 1427 confió al prior de San Benito de Valladolid, Juan de Acevedo, un intento de mejorar la observancia en el monasterio de Sahagún<sup>30</sup>.

Así se pudo pasar a realizar lo dispuesto en la bula *Pia supplicum vota*. Su texto aprobaba los fundamentos del proyecto de reforma cisterciense: casas presididas por superiores temporales, bajo la autoridad de un superior general también temporal; participación en los privilegios de la Orden Cisterciense, pero con exención de las autoridades ordinarias de ésta; autonomía para dotarse de normas disciplinares propias.

Este régimen especial tan denostado por la Orden, que al fin lo consideró inaceptable, no podía ser tenido entonces como algo original o insólito. Una estructura muy

semejante sería aprobada para la reforma de Lope de Olmedo y estaba ya vigente en el movimiento iniciado por Ludovico Barbo en Santa Giustina de Padova<sup>31</sup>.

Es innegable la relación de la observancia cisterciense castellana con la renovación benedictina italiana. Los ideales y las nuevas instituciones que Barbo impulsó, contaban con el aliento de los cardenales vinculados a la canónica veneciana de San Giorgio in Alga, uno de los cuales, Gabriel Condulmer, llegaría a ser el papa Eugenio IV, cuya intervención en la configuración institucional de la Congregación cisterciense de Castilla fue decisiva.

En realidad ha recibido muy poca atención un dato bien establecido<sup>32</sup>: El 10 de noviembre de 1437 Martín de Vargas recibió de Ludovico Barbo, por entonces obispo de Treviso y consejero de Eugenio IV para las cuestiones de la reforma monástica, un pliego de aclaraciones sobre diversos aspectos de la observancia regular. El documento es anterior al que el mismo Barbo expidió a instancias del Papa para los monjes de San Benito de Valladolid (1439) acerca de problemas muy semejantes.

#### **4. MONARQUÍA Y REFORMA RELIGIOSA EN LA CORONA DE CASTILLA**

Así como la introducción de los monjes blancos en los reinos de Castilla y León durante la segunda mitad del siglo XII contó en gran medida con el favor real, todo indica que en los comienzos y en la expansión de la Congregación cisterciense castellana la protección del poder político tuvo capital importancia.

No podía ser fortuita la elección de la archidiócesis de Toledo como lugar de un primer "eremitorio" para los observantes. Se fundó Montesión el 21 de enero de 1427 con la licencia del arzobispo Juan Martínez de Contreras. Era notorio que este prelado se movía en la órbita del favorito del rey Juan II, don Alvaro de Luna<sup>33</sup>. Y en este sentido poco debe sorprender la alusión al propósito del condestable de edificar espléndidamente el nuevo monasterio, donde habría querido ser sepultado de haber sido aceptada su oferta.

Más claro aún aparece el interés del valido por la difusión de la Observancia cisterciense en el caso de su polémica introducción en la abadía de Valbuena el 4 de marzo de 1430<sup>34</sup>. La vida monástica allí estaba escandalosamente revuelta desde que Fernando de Santa Colomba desplazase de la sede abacial a Juan de Medina. Con la conformidad de éste último y del Consejo real, el obispo de Palencia, Gutierre, entregó la abadía a Martín de Vargas, que impuso en seguida la disciplina de Montesión.

La transformación no estuvo exenta de dificultades, ya que Santa Colomba recurrió al Capítulo General de la Orden, el cual, como se ha dicho, en 1433 tomó la primera medida contra el reformador: los abades de Herrera y de la Espina recibieron el encargo de restablecer la autoridad del recurrente depuesto<sup>35</sup>. Pero lo cierto es que un tal restablecimiento resultaba imposible, porque la Santa Sede había confirmado la intervención reformadora (25 de enero de 1432) y Alvaro de Luna la amparaba eficazmente.

Demuestra la buena relación entre el omnipotente ministro y Martín de Vargas la presencia de éste, como uno de los siete compromisarios por Castilla, en las negociaciones con Navarra y Aragón celebradas entre Tarazona y Agreda durante los años 1431-1432<sup>36</sup>. El conflicto entre los tres reinos estalló a causa del choque entre la política del de Luna y la privilegiada posición de los infantes de Aragón dentro de Castilla, de

donde procedían (eran primos del rey) y donde conservaban importantísimas posesiones.

El hecho de que Vargas se contase entre los hombres de confianza del condestable no debía ser únicamente cuestión de simpatía personal. Más bien parece que sus ideales monásticos resultaban muy gratos a la orientación política de Alvaro de Luna. En efecto, en toda su lucha por reforzar el poder del rey y limitar el peso de los magnates, los abades perpetuos tenían que antojársele aliados naturales de la gran nobleza, siempre díscola, mientras que el régimen de gobierno promovido por la Observancia se esbozaba como el interlocutor idóneo de una monarquía más moderna y centralizada.

El incontestable triunfo del condestable sobre los partidarios de los infantes de Aragón (nada hacía presentir la trágica caída del de Luna posteriormente) tenía que llenar de confianza a los cistercienses castellanos reformados. El 25 de noviembre de 1434, un año después de las citadas medidas adversas del Capítulo General, el papa Eugenio IV aprobaba en Florencia con sendas bulas<sup>37</sup> la estructura institucional de la nueva Observancia y le concedía la facultad de incorporarse seis monasterios más de entre los ya existentes.

Es mérito del P. Damián Yáñez Neira haber descubierto y publicado unas *Diffinitiones Reformationis Observantiae Sanctae Regulae P.N. Legislatoris B. Benedicti*<sup>38</sup> de ese mismo año 1434; las cuales, por el hecho de regular la organización de un conjunto numeroso y complejo, reflejan claramente unas optimistas expectativas de expansión, en un momento en que sólo dos casas formaban la congregación.

Pero la línea política del condestable, que dominó el ánimo de Juan II durante más de treinta años, estaba amenazada desde 1445 a pesar de su segundo y definitivo triunfo sobre los infantes de Aragón. Las crecientes banderías de la nobleza, el desacuerdo del príncipe Enrique y el odio declarado de la segunda esposa del rey, iban minando su privilegiada posición.

El año 1441 el Capítulo General de la Orden Cisterciense había vuelto a repetir inútilmente sus medidas contra la Observancia de Castilla. Pero cuando en septiembre de 1445 reiteró otra vez las condenas anteriores<sup>39</sup>, el abad de la Espina, encargado de prender a Martín de Vargas con el auxilio del brazo secular, si era preciso, pudo realizar su cometido.

La prisión y la muerte del fundador no fueron el peor trance que el siglo XV reservaba a la Congregación de Castilla. Su precaria existencia recibió un golpe casi decisivo con la bula de Nicolás V anulando sus privilegios constitucionales, concedidos por Martín V y Eugenio IV. Por fortuna, antes de que se procediera a su ejecución murió el Papa, y su sucesor, Calixto III, devolvería las cosas a su primer estado<sup>40</sup>. Acaso resultó providencial que el primer papa Borja hubiese tenido ocasión de tratar personalmente con Martín de Vargas, cuando era arzobispo de Valencia y compromisario aragonés en las negociaciones de Tarazona-Agreda.

De todas maneras, únicamente cuando los Reyes Católicos recogieron la herencia política de Alvaro de Luna, fue posible dar nuevo impulso a un proyecto de reforma monástica, que había quedado aletargado durante las cuatro décadas en que la aristocracia castellana escapó al control de la monarquía.

## 5. LOS CISTERCIENSES POR EL CONCILIO DE BASILEA

Los años 1437 y 1438 fueron decisivos en el desarrollo de la crisis conciliar que siguió al Cisma de la Iglesia de Occidente. Desde el mismo principio del sínodo ecuménico de Basilea parecía fatal su enfrentamiento con el severo y nada diplomático sucesor de Martín V. Pero aquella turbulenta asamblea estaba muy lejos de la unidad y, a medida que se imponía en ella el dominio de los radicales, sus mejores elementos se irían decantando hacia Eugenio IV.

El día 7 de mayo de 1437 la XXV sesión general acabó en un tumulto, durante el cual las dos facciones ya enfrentadas en los debates precedentes promulgaron, cada una por su lado, dos decretos contradictorios acerca del lugar escogido como sede del inminente concilio de unión con los griegos<sup>41</sup>.

El día 30 de aquel mismo mes el Papa confirmó el decreto de la facción minoritaria con la bula *Salvatoris et Dei nostri*<sup>42</sup>. Por una parte ésa era la opción que coincidía con sus propios deseos, y además, aunque sólo representaba el parecer de una minoría, ésta reunía a casi todos los obispos y podía ser considerada como la *sanior pars*, a la que se oponía una confusa caterva de doctores y bajo clero, empeñada en alterar substancialmente la estructura del gobierno eclesiástico.

Naturalmente la decisión del Papa era inaceptable para los radicales de Basilea. Y los avatares de la subsiguiente ruptura entre Eugenio IV y el Concilio a partir de su XXV sesión, en apariencia poco relacionados con las dificultades iniciales de la Observancia castellana, han de ser tenidos en cuenta para comprender algunas medidas contradictorias de la Santa Sede y de la Orden Cisterciense respecto a Martín de Vargas y su reforma.

El abad de Cister, Jean Picart d'Aulnay, y el Capítulo General se habían tomado muy en serio el Concilio. Formados mayoritariamente en París, los dirigentes de la Orden no eran ajenos a las ideas conciliaristas, que en los penosos años del Cisma habían ganado muchos adeptos. El Capítulo General a partir de 1430 promulgó diversos estatutos<sup>43</sup> en vistas a la designación de delegados y la asignación de subsidios. Y así el abad Picart d'Aulnay desde 1435 intervenía en la Basilea *tam pro Ordine suo quam nomine Parisiensis Academiae*<sup>44</sup>. Ni él ni la Orden podían pasar por incondicionales de la Santa Sede.

Poco después de su toma de partido contra el grueso de los "padres" conciliares, el papa Condulmer ponía a todos los eclesiásticos en la disyuntiva de elegir entre la autoridad pontificia o la del Concilio al anunciar, con la bula *Doctoris gentium* del 18 de septiembre de 1437<sup>45</sup>, el traslado del sínodo ecuménico desde Basilea a Ferrara.

La decisión era arriesgada, ya que los de la ciudad suiza continuaron sus sesiones ignorando el decreto de traslación, y la actitud de los diversos estados hacía previsible un escasísimo éxito de la convocatoria papal fuera de Italia. En aquellos momentos críticos era ineludible para Eugenio IV ganar voluntades, aun a costa de mercedes costosas.

Acaso no fue ninguna casualidad que el 25 de septiembre se expidiese la bula *Etsi pro cunctorum*<sup>46</sup>, por la cual se transfería al Abad de Cister la tutela sobre la reforma castellana, que Martín V había concedido al Abad de Poblet, y a la vez se limitaba el alcance de las exenciones concedidas a Vargas, sometiendo su obra al Capítulo General de la Orden. Tampoco parece casual que no llegara a consumarse la incorporación de



Valdeiglesias a la Observancia, a pesar de que el Papa la había autorizado aquél mismo año<sup>47</sup>.

¿Se preparaba el camino para la carta de convocatoria a Ferrara, enviada desde Bolonia al Abad Picart el 18 de octubre?<sup>48</sup> Su presencia hubiese sido muy bienvenida, porque la concurrencia occidental al Concilio de Ferrara-Florenia no fue muy lucida: muy pocos preladados franceses; ninguno del Imperio Germánico, ni de Inglaterra ni de la Corona de Aragón; sólo dos irlandeses, un portugués y un polaco; los tres obispos castellanos eran obispos electos. De entre los soberanos únicamente los Anjou y Felipe el Bueno enviaron embajadas.

## 6. MARTIN DE VARGAS EN FERRARA CON EUGENIO IV

El analista cisterciense A. Manrique había dado en su obra una noticia demasiado poco atendida: El reformador Vargas participó en el Concilio de Ferrara<sup>49</sup>. En efecto, cuando el cardenal Nicola Albergati abrió la primera sesión el día 8 de enero de 1438, entre los presentes se cita a *Martinus Rogas Vallisbonae* inmediatamente después del general de los camaldulenses. Se trata sin duda de Martín de Vargas, de Valbuena, que fue el predicador de la Misa del Espíritu Santo y que en las sesiones del mes de enero consta como miembro de la comisión preparatoria del reglamento interno de la asamblea<sup>50</sup>.

Mientras el reformador se alistaba rápidamente entre los leales al Papa (cosa que puede explicar las bulas nuevamente favorables a la Observancia<sup>51</sup>, expedidas el 28 de junio de 1438), una asamblea del clero francés, reunida en Bourges del 1 de mayo al 7 de junio, en la que participaron muchos abades cistercienses, mantuvo el apoyo a los de Basilea, aunque se negó a aceptar la “suspensión” de Eugenio IV, decretada por los conciliaristas en su XXXI sesión.

Muchos se negaban a renunciar a las reformas conciliares, pero al mismo tiempo no se decidían a romper abiertamente con Eugenio. Esta ambigüedad abrió paso a una etapa de intentos de conciliación durante la segunda mitad de 1438. Y es muy posible que tal coyuntura brinde una clave para comprender la inesperada eficacia de una carta del Papa al Capítulo General cisterciense<sup>52</sup> recomendando la aceptación de la obra de Vargas.

En efecto, al comenzar las sesiones del septiembre de aquel año el procurador general, Philippe de Loos, presentó un violento alegato contra el fundador de Montesión. Le acusaba de haber conseguido subrepticamente las bulas en su favor, de ser un ambicioso beguino y de quebrar la tradicional estructura jurídica de la Orden. Pero a pesar de este exordio tan poco prometedor, el Capítulo promulgó un estatuto, por el cual el *venerabilis frater Martinus de Vargas, reformator monasterii Sanctae Mariae de Monte Sion Ordinis nostri*, era nombrado para formar parte de una comisión de seis miembros, encargada de preparar una asamblea regional de abades hispánicos. También se acordó enviar a los abades de Balerne y Ourscamp para tratar con él sobre la reforma de las casas de Castilla, León y Portugal<sup>53</sup>.

Mientras tanto el Abad de Cister seguía siendo considerado por los de Basilea como uno de los suyos; aunque el mes de noviembre de 1438 tuvo que acudir a Ferrara como miembro de la embajada borgoñona. Allí el día 4 de diciembre pronunció un discurso exhortando al entendimiento con los conciliaristas por el bien de la unión con los griegos<sup>54</sup>.

Su discreta aproximación a Eugenio IV mereció el día 8 de diciembre una bula, salvaguardando la jurisdicción ordinaria de la Orden contra las diversas exenciones que habían ido proliferando. Un documento inoperante, como tantos otros semejantes, pero recordado aún por ser el primero en que aparece el título de Abad General<sup>55</sup>.

Sin embargo las recomendaciones conciliadoras no podían prosperar. El tiempo de los irenismos había pasado: El día 25 de junio de 1439 el “conciliabulo” de Basilea hizo inviable todo nuevo intento de acercamiento al deponer al Papa y al decidir la elección de un antipapa en la sesión XXXVIII, el día 30 de octubre. Nótese que entre los diputados de la asamblea para participar en el “conclave” figuraban dos abades cistercienses<sup>56</sup>.

Según todas las apariencias la mayor parte de la Orden permaneció fiel a Basilea. Desde luego es muy elocuente que en el Capítulo General de aquel año y del siguiente, 1439-1440, se omitiesen las habituales oraciones por el Santo Padre. Se volvieron a designar representantes ante el Concilio General y, aunque no se indica expresamente, todo hace pensar que se trataba del basileense<sup>57</sup>.

Así pues, no puede extrañar que en septiembre de 1439 el Capítulo General revocase todas las decisiones del año anterior favorables a Martín de Vargas<sup>58</sup>. Se prohibieron las previstas asambleas de abades hispánicos y todo contacto de los monasterios con el reformador, a quien ni siquiera se reconoce como profeso de la Orden, puesto que se le llama *monachus Sancti Ioannis*, una mala lectura de O.S.I. o *Ordo Sancti Ieronimi*.

Por otra parte en 1439 había dejado de constar la presencia de Vargas en Ferrara-Florencia, pero es curioso encontrar entre los firmantes de los decretos de unión con los griegos (5 de julio de 1439) a un cisterciense español, el abad Juan del monasterio cordobés de los Santos Mártires Acisclo y Victoria<sup>59</sup>. ¿Se trataba de alguien cercano al reformador?

## 6. INCONVENIENTES DEL FUNDAMENTALISMO CISTERCIENSE

El monje castellano C. Henríquez en las notas eruditas al elogio del venerable Martín de Vargas, que incluyó en su divulgado menologio cisterciense<sup>60</sup>, recogió las acusaciones que contra la Congregación de Castilla se hacían desde los otros monasterios de la Orden. Se recriminaba a los observantes castellanos su baja estima de la estabilidad al permitir el traslado de monjes de una casa a otra; su excesiva dedicación a los estudios y a los ministerios pastorales; el uso de comer los abades con el convento en el refectorio y no en mesa a parte con los huéspedes. También se criticaba la supresión de la perpetuidad del oficio abacial.

En su inteligente refutación de las tres primeras críticas Henríquez recurre a textos de santos monjes, que no podían ser desautorizados por sus adversarios. En cuanto al problema de la adopción de los abadiatos trienales se remitió a la experiencia de sus ventajas, especialmente para acabar con las encomiendas. Sin embargo su apología de la Observancia castellana pasó por alto la objeción mayor contra ella, presentada ya desde sus inicios y todavía recordada en nuestros tiempos: el desconocimiento de la estructura institucional tradicional en la Orden y la consiguiente infidelidad a las instituciones de la *Carta caritatis*.

La acusación se basaba (y se basa) en una imagen casi mítica de la fundación de la Orden Cisterciense. Según esa concepción san Esteban Harding estableció desde el principio un esquema institucional inmutable, válido para siempre y en todo lugar. En la lógica de esta imagen idealizada son explicables los durísimos juicios vertidos contra el fundador de Montesión.

Ahora bien, los estudios de este siglo sobre los orígenes de la Orden Cisterciense<sup>61</sup> han permitido establecer la existencia de un proceso de maduración y adaptación en la legislación constitucional primitiva, poniendo en entredicho la monolítica y simplista concepción imperante anteriormente.

La *Carta caritatis*, el documento constitucional básico de la Orden, generalmente atribuido a san Esteban Harding, conoció una evolución importante<sup>62</sup>. Su primera redacción, la *Carta caritatis prior*, tenía presente al monasterio de Cister y a sus filiales, es decir a un pequeño grupo de cenobios situados en la región de la Borgoña. Su texto pone los principios de un sano federalismo entre aquellas abadías y establece un régimen de visitas regulares para mantener la misma observancia en todas ellas.

En la llamada *Summa cartae caritatis*, un documento no oficial probablemente de 1124, resulta ya evidente la existencia de fundaciones de las filiales de Cister. Y la *Carta caritatis posterior* introduce una serie de correcciones, que permiten adivinar que la Orden en aquel momento se extendía mucho más allá de las fronteras borgoñonas. No era ya una pequeña congregación monástica, sino una orden internacional.

Algunas de las diferencias entre la primera y la segunda redacción de la carta fundamental son muy notables. El abad-padre deja de estar obligado a hacer personalmente la visita anual de las casas-hijas. Puede delegar la visita a otro abad, puesto que en caso contrario los abades de los monasterios más prolíficos estarían constantemente de viaje. En consecuencia las relaciones entre las casas fundadoras y sus hijas fueron menos directas y frecuentes, mientras que las visitas corrían el peligro de convertirse en una formalidad administrativa, exenta de efectos prácticos.

Más aún, el Capítulo General deja de ser el capítulo conventual de Cister aumentado con la participación de los abades de las casas-hijas, y se convierte en una asamblea sólo de abades, en la que el Abad de Cister es un *primus inter pares* sometido al Capítulo mismo. Desapareció el estatuto 11, que imponía la sumisión de los abades al Abad y al capítulo conventual de Cister, y se dispuso la visita de la abadía de Cister por los cuatro protoabades de La Ferté, Pontigny, Claraval y Morimond.

La Orden continuó creciendo, pero sus dirigentes perdieron la agilidad demostrada en los primeros cambios y adaptaciones de la *Carta caritatis*. Su texto ya no fue alterado más. Aunque junto a él fueron estableciéndose nuevas normas, que introducían modificaciones no pequeñas.

En 1265, por ejemplo, la constitución *Parvus fons* del papa Clemente IV<sup>63</sup> instituyó el Definitorio, arrebatando formalmente al Capítulo General gran parte de su capacidad de decisión. La poco operativa (por demasiado numerosa) asamblea, aunque se mantuvo, perdió importancia en favor de la restringida comisión, que reducía a la mayoría de los abades a la función de simples transmisores de unas decisiones en las que a penas habían tenido parte<sup>64</sup>.

Tampoco las visitas regulares se salvaron de los cambios. La Baja Edad Media supuso un incremento de las dificultades para su realización según lo previsto en los comienzos. A pesar de que nunca se suprimieron los derechos de los padres inmediatos,

el nombramiento de vicarios o visitadores generales para toda una región era una auténtica novedad.

Con todo, incluso después de tales innovaciones ni el Capítulo General anual y ni las visitas regulares recobraron su antigua eficacia. Un documento posterior a la etapa fundacional de la Congregación de Castilla, la *Peregrinatio Hispanica*<sup>65</sup>, deja entrever la penosa situación de muchos monasterios cistercienses de la Península Ibérica, desvinculados largamente del Capítulo General y abandonados a eventuales visitas de escasísima efectividad.

Un conocimiento histórico más profundo impide considerar indudablemente reprehensible la opción de Martín de Vargas por una estructura relativamente novedosa, pero eficaz, en detrimento de una estructura idealmente perfecta, pero inoperante. La fidelidad a una letra, en rigor a penas vigente, no parece preferible a la posibilidad de una observancia más auténtica de la Regla de san Benito.

## NOTAS

1. *En torno a Martín de Vargas y la Congregación de Castilla*, en *CISTERCIUM* 27 (1975) pp. 283-313.
2. *Originum Cisterciensium Tomus I*, Vindobonae 1877, p. XI.
3. *Les codifications du droit cistercien*, Westmalle s.d., pp. 55-60.
4. *Esquisse historique de l'Ordre de Citeaux*, I, París 1957, p. 229.
5. *Hagiologium Cisterciense*, II, Tilburg 1949, p. 126.
6. *La "Peregrinatio Hispanica" de frère Claude de Bronseval*, en *STUMON* 3 (1961) p. 193.
7. *Los bernardos españoles*, Palencia 1953, pp. 15-29.
8. Cf. nota nº 1.
9. *Vargas, Martín de*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, IV, Madrid 1975, col. 2712-2713; cf. también *Los monasterios cistercienses gallegos en la reforma de fray Martín de Vargas*, en VALLE PÉREZ, J.C., ed., *El Monacato en Galicia durante la Edad Media: la Orden del Císter*, Santiago de Compostela 1991, pp. 73-83.
10. MONTALVO, B. de, *Primera parte de la Crónica de la Orden de Cister e Instituto de Nuestro Padre San Bernardo*, Madrid 1602, libro V, capítulo 42, pp. 339-346. Sin embargo, ha enriquecido considerablemente las perspectivas el excelente capítulo final de J. PÉREZ - EMBID WAMBA, *El Císter en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (Siglos XII-XV)*, Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León, 1986, pp. 656-737.
11. Texto íntegro en MARTÍN, E., *op. cit.*, pp. 104-106 (y traducida al español por PASCUAL RUBIO, F.R., en *CISTERCIUM* nº 199 (1994), pp. 765-814).
12. HERRERA, L., *Puntualizaciones históricas*, en *CISTERCIUM* 24 (1972) pp. 227-229. Cf. C. HENRÍQUEZ, *Menologium Cisterciense*, Antverpiae 1664, p. 110.
13. *Los cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona 1987, pp. 121-143.
14. *Magnum Bullarium Romanum*, Roma 1790 (Graz 1964), III, pp. 203-213 (traducida al español en *CISTERCIUM* 45 (1993) pp. 691-734).
15. MÜLLER, G., *Vom Cistercienser Orden*, Bregenz 1927, cap. V.

16. Cf. ALTISENT, A., *Història de Poblet*, Poblet 1974, pp. 341-344.
17. FINESTRES Y DE MONSALVO, J., *Historia de el real monasterio de Poblet*, III, Cervera 1756, pp. 389-396. Posiblemente hay una alusión a esta implantación de la abstinencia perpetua en unas palabras de la bula *Pia supplicum vota*: "in quo quidem monasterio de Populeto olim ipsius Regulae observantia stricta in Hispaniis initium habuit."
18. Se conserva la escritura de esta comisión, dada en Huerta el día 18 de septiembre de 1415 (Archivo de Poblet, pergamino nº 153). Del casi desconocido Capítulo "general" en Huerta había noticias en F. VENDRELL DE MILLÁS, *Tres nous documents sobre les relacions entre el rei Ferran I d'Aragó i el monestir de Poblet*, en *MISCPPOPUL* (Scriptorium Populeti 1) Poblet 1966, pp. 349-353.
19. CANIVEZ, J.M., *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis 1116-1786*, IV, Louvain 1936, pp. 224, 243, 319, 348 = 1419: 17; 1422: 17; 1427: 39; 1430: 34.
20. Archivo de Poblet, O. Cist.: Règim monàstic, 1422-1430.
21. PEÑA, B. de la, *Tratado del origen de la Orden del Cister y Reformación que de ella se hizo en estos reinos de Castilla*, en *CISTERCIUM* 178 (1989) p. 348.
22. Cita del tratado *Contra hypocritas* recogida en G. PICASSO, *Il monachesimo alla fine del Medioevo: tra umanesimo e "devotio"*, en G. PENCO, ed., *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica* (Studia Anselmiana 103) Roma 1990, p. 142.
23. Para la situación en España cf. GARCÍA ORO, J., *Conventualismo y observancia*, en *Historia de la Iglesia en España*, III-1 (B.A.C. maior 18), Madrid 1980, pp. 216-232 y 247-252. Apreciaciones sugerentes sobre el sentido de las soluciones a la crisis del monacato medieval tardío en G. PENCO, *Medioevo monastico* (Studia Anselmiana 96), Roma 1988, pp. 569-583.
24. GARCÍA ORO, J., *op. cit.*, pp. 245 y 248.
25. *Statuta Capitulum Generalium O. Cist.*, IV, pp. 451-453, 482 y 489-491 = 1438: 58; 1439: 91 y 101-102.
26. Cf. *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1967, IX, pp. 918-920 y VI, Roma 1966, pp. 26-28.
27. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, Roma 1977, col. 1100-1105; III, Roma 1973, col. 1202-1207.
28. MADRID, I. de, *Olmedo, Lope de*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, Madrid 1973, p. 1087.
29. Texto de la ejecutoria en E. MARTÍN, *op. cit.*, pp. 107-110.
30. ZARAGOZA PACUAL, E., *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*, Silos 1973, p. 79. Vale la pena recordar que Juan de Cervantes, el Cardenal hispalense, no llegó a ser arzobispo de Sevilla hasta el año 1449. Era su arcedianato la razón de su denominación.
31. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1973, col. 1044-1047; II, col. 1477-1485.
32. Llamó la atención sobre el documento G. PICASSO en su artículo *Gli studi nella riforma di Ludovico Barbo* en *Los monjes y los estudios. IV Semana de Estudios Monásticos*, Poblet 1963, p. 303. Texto publicado en *Sacrae Cisterciensis Observantiae (quae vulgo Divi Bernardi Instituti nuncupatur) Privilegia a Summis Pontificibus ab anno Verbi Incarnati 1425 eidem almo Ordini elargita*, Compluti 1574, p. 33.
33. Cf. L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV*, en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, XV, Madrid 1964, p. 106.
34. MANRIQUE, A., *Annales Cistercienses*, IV, Lugduni 1658, pp. 591-592.
35. *Statuta Capitulum Generalium O. Cist.*, IV, pp. 385-386 = 1453: 20.

36. BOFARULL Y DE SARTORIO, M., *Guerra entre Castilla, Aragón y Navarra. Compromiso para terminarla (año 1431)*, (Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, 37), Barcelona 1869. Referencias a Martín de Vargas en las pp. 121-129, 17-31, 181-184, 171-175, 241-258, 349-352, 337-343, 320-328, 394-404, 423-424.
37. Cf. MANRIQUE, A., *op. cit.*, IV, p. 593.
38. YÁÑEZ NEIRA, D., *Los primeros usos de la Congregación de Castilla*, en *COMPOSTELLANUM* 26 (1981) pp. 83-133. Existe una antigua versión castellana de otra compilación de estas definiciones en los ff. 117v-140 del ms. 10.164 de la Biblioteca Nacional (Madrid). Incipit: *Empieçan las difinitiones de Maese Martín en romance*.
39. *Statuta Capitulum Generalium O. Cist.*, IV, pp. 511 y 582-583 = 1441: 54; 1445: 90.
40. Texto de las letras apostólicas de ambos pontífices en J. RIUS SERRA, *Regesto ibérico de Calixto III*, I, Barcelona 1948, nº 451.
41. Texto de ambos decretos en *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, pp. 510-513. Cf. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907ss., VII/2, p. 935.
42. *Ibid.*, p. 939.
43. *Statuta Capitulum Generalium O. Cist.*, IV, pp. 342, 356, 377, 392-393, 395, 413 = 1430: 7-9; 1431: 6-7; 1432: 30 y 32; 1433: 38-39 y 41 1435: 29-30.
44. MANSI, J.D., *Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio*, XXX, Venetiis 1767, pp. 1270-1280.
45. *Ibid.*, XXXI B, pp. 1397-1398.
46. BOCK, C., *op. cit.*, p. 56.
47. MANRIQUE, A. *op. cit.*, IV, p. 593.
48. MANSI, J.D., *op. cit.*, XXXI B, p. 1399.
49. MANRIQUE, A., *op. cit.*, IV, p. 395.
50. MANSI, J.D., *op. cit.*, XXXI B, p. 1407 y 1409.
51. MANRIQUE, A., *op. cit.*, IV, p. 596.
52. *Ibid.*, p. 595.
53. *Statuta Capitulum Generalium O. Cist.*, IV, pp. 451-453 y 454-461 = 1438: 58 y 59.
54. MANSI, J.D., *op. cit.*, XXX, p. 829 y XXXI B, pp. 1508-1517. Sobre la estancia en Basilea del abad Picart y su difícil salida final cf. L.J. LEKAI, *Les Annales de Cîteaux de Nicolas Cotheret (1680-1753)*, en *ANALCIST* 40 (1984) pp. 239-246.
55. *Magnum Bullarium Romanum*, III/3, p. 21.
56. MANSI, J.D., *op. cit.*, XXIX, pp. 196-198.
57. *Statuta Capitulum Generalium O. Cist.*, IV, p. 483 = 1439: 94.
58. *Ibid.*, pp. 482 y 489-491 = 1439: 91 y 101-102.
59. GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Presencia de España en los concilios generales del siglo XV*, en *Historia de la Iglesia en España*, III-1 (B.A.C. maior, 18), Madrid 1980, p. 105.
60. HENRÍQUEZ, C., *op. cit.*, pp. 110-113.
61. Para un estado de la cuestión cf.: J.A. LEFÈVRE, *Que savons-nous du Cîteaux primitif?* en *REVHISTÉCC* 51 (1956) pp. 5-41; P. ZAKAR, *Die Anfänge des Zisterzienserordens*, en *ANAL-*

CIST 20 (1964) pp. 103-138; D. KNOWLES, *The Primitive Cistercians documents*, en *Great Historical Enterprises*, Londres 1963, 199- 222.

62. Edición de las diversas redacciones en J.C. BOUTON - J.B. VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Cîteaux*, Achel 1985; G. VITI, *I primi documenti per la storia dell'Ordine Cistercense (1098-1152)*, Firenze 1988; I. KRONPASS, *Quellen zur Geschichte des Cistercienserordens*, Helft I, Rom-Landshut-Seligenthal 1982.

63. *Magnum Bullarium Romanum*, III, 429-433 (traducida al español en CISTERCIUM 45 (1993) pp. 485-502).

64. Cf. MAHN, J.B., *L'Ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII siècle*, Paris 1945, pp. 258ss.

65. BRONSEVAL, C. de, *Peregrinatio Hispanica. Voyage de dom Edme de Saulieu, abbé de Clairvaux, en Espagne et au Portugal (1531-1533)*, introduction, traduction et notes par Maur Cocheril, Paris 1970, 2 vols.





## LOS MONJES EN LA CONGREGACION DE CASTILLA EN EL S.XVI

DAMIAN YAÑEZ, OCSO  
Abadía de Oseira

### INTRODUCCIÓN

funciona para la nada los estudios propiamente dichos. Supone, no obstante, que los monjes deben poseer cierto grado cultural, al prescribir que algunas reglas requieran a la *lectio divina* (RB, 48). Cuando trata de los sacerdotes que quisiera ordenar de sacerdote o diácono a alguno de sus monjes, prescribe que sea digno del sacerdocio (RB, 62)". Esto supone una preparación para poder desempeñar el ministerio, aunque en aquellos siglos no era mucho, dado que los estudios sacerdotales todavía no estaban desarrollados como lo están ahora.

Los cistercienses, que se habían propuesto observar la regla benedictina en su monasterio, se admitieron en la orden hermanos conversos, con el fin de poder estar preparados para dedicarse con libertad al canto de las divinas alabanzas, a la adquisición de los rudimentos de las letras; con todo, estaban prohibidas las escuelas, y este aprendizaje lo podían hacer solamente los monjes que ya habían adquirido alguna preparación antes de ingresar en el noviciado<sup>1</sup>.

En el siglo XII, siguieron fieles a la espiritualidad benedictina, ocupándose en la *lectio divina*, como fuente perenne de contemplación; absteniéndose de centros culturales ni tampoco tomaron parte activa en la solución de los problemas de la Iglesia, excepción hecha de san Bernardo y algunos obispos y el episcopado.

Esto contribuyó a hacer cambiar esa mentalidad de no interesarse por la cultura. A fines del s. XII y en los comienzos del XIII, los cistercienses fueron encargados de combatir la herejía que había invadido la mitad del sur de Europa. Los monjes tuvieron que enfrentarse con los cátaros, dialécticos sutiles, que buscaban difundir sus doctrinas heréticas. Aquellos abades, carentes de cultura, pronto echaron de ver su insuficiente preparación doctrinal. Cuando se les pidió que prepararan a su orden para luchar contra los herejes, él y los suyos alcanzaron un nivel de cultura que se dice que llegaron a despreciar a los cistercienses, tachándoles de *simplicitatem claustralem deridebant*<sup>2</sup>.

Este nivel cultural deficiente en extremo - hirió en lo más vivo a los cistercienses, obli- gados a elegir entre el dilema: O continuar en aquel nivel cultural deficiente, que les obligaba a defender en defensa de la Iglesia, o bien abrirse a la cultura, como lo hicieron los otros órdenes religiosos. Optaron por lo segundo, proponiéndose sacar a su orden de aquel estado de ignorancia. Entonces se

de los colegios, habiendo sido el primero el de París, fundado por el papa Gregorio IX, al cual siguieron otros, uno de ellos el de Estella -el primero que en España- trasladado más tarde a Salamanca.

## CULTURAL EN ESPAÑA

En las décadas del s. XIV, ocupó la sede pontificia el cisterciense Gregorio X, un condecorado y en su momento connotado estado cultural deficiente en los monasterios de la época. Debido a la pérdida de los bienes que una buena formación teológica reporta en el ámbito de la espiritualidad monástica, promulgó la constitución *Fulgens sicut stella* para advertir a los superiores la urgente necesidad de enviar algunos monjes de cada monasterio a las universidades principales, para que, una vez formados en las ciencias superiores, pudieran instruir luego a los demás reli-

giosos. Las disposiciones del Pontífice no cayeron en el vacío, antes se apresuraron los superiores en vigor, añadiendo a los colegios existentes los de Bolonia y Metz, trasladando también el colegio de Estella a Salamanca. Sobre este colegio de Estella escribió una extensa extensión José Goñi Gaztambide, archivero de la catedral de

Salamanca, cuando lo que fue el Císter en Navarra, con las importantes abadías de Leizor, Anzu, Leyre, Marcilla y el femenino de Salas. Los monjes de estos monasterios, dedicados a la explotación agrícola y ganadera, tenían un nivel cultural muy bajo. Al deseando sacudir aquel estado de ignorancia, decidieron seguir los pasos de los monjes.

Se originó la idea de establecer un centro común de formación para los monasterios<sup>4</sup>. El CG del año 1289 decidió que el Estudio General se instalara en Estella, debido, sin duda, a su situación geográfica, su clima saludable y la abundancia de sus productos. Cita, a continuación, los pasajes de la Bula *Fulgens sicut stella matutina*, en la cual por la proximidad de Estella con la Universidad de Toulouse, se decretó el traslado de dicho estudio general a Salamanca, tras la muerte de aquel "centro escolar cisterciense de Estella, que durante cuarenta y cinco años había animado la vida intelectual de la región"<sup>5</sup>.

Después de esto, permitieron los abades de Aragón, Navarra y Cataluña, de las dificultades que suponía enviar sus estudiantes tanto al colegio de París como al de Toulouse por la excesiva distancia; por eso obtuvieron facultad de poder graduarse en las universidades. El abad de Poblet una bula en el s. XV de Martín V "eximiendo al abad de Poblet de enviar monjes al Colegio de San Bernardo de París, concediéndoles el derecho de estudiar en las universidades de Barcelona, Valencia o de otro monasterio. El Padre Finestres afirma que en fuerza de dichas letras el abad de Poblet Martínez de Mengucho edificó junto a la Universidad de Lérida un colegio que fue uno de los más importantes de dicha ciudad"<sup>6</sup>.

En conclusión, quiero añadir aquí un fenómeno que se dio en la Congregación de Estella, que no he detectado en la de Castilla<sup>8</sup>. La organización de los estudios en Estella fue bien planeada en dicha Congregación, pero a la vez sabemos que las

de los CC.GG. y del definitorio, urgiendo a los abades a enviar a los colegios. Tenían poco interés en elevar el nivel cultural.

hizo la no asistencia, que el CG se vio en la precisión de urgir con el punto de llegar -en caso de negligencia- a la deposición del monasterios a pagar la cuota establecida, tuviera estudiantes o no los monasterios se hacían sordos.No nos extraña que en 1688, el y Martín de Vera- escribiera que el Colegio de Huesca "está para todas las letras de la Congregación".

situación de desestima de los estudios en el s.XIX, pues el vicario gación dirigía una circular a las casas, en la cual se consignan estoservancia, por no decir total olvido de aquellas sabia disposición, la le que en el día de hoy experimentan nuestros estudios y el dolor que los monasterios que deberían enviar en total veinte y tres cole- os, nos constituyen en la dura precisión de ordenar de nuevo lo iores capítulos y nuestras Definiciones".

bien los monjes de esta congregación supieron abrirse de manera ión cultural que se inculcaba desde las altas esferas de la orden, s dieron leyes sabias para la buena marcha de los mismos, pero en muchos monjes que sintieran verdadero interés por la ciencia, sino enciones que llevaban consigo los grados académicos<sup>10</sup>.

## ACION DE CASTILLA

los esfuerzos realizados en la orden, a fines del s. XV, los estudios al igual que en las demás órdenes religiosas-, dejaban bastante que salir los monasterios de un período de decadencia inaudita, ocasiono gobierno de los abades comendatarios, verdaderos señores feud- eral oprimían a los monjes, se aprovechaban de las mejores rentas arataban con despotismo a los vasallos.

Congregación de Castilla -(citaremos: CC)-, diremos que los supe- ando todavía contaba con muy pocos monasterios, alarmados ante y deseosos de elevar el nivel cultural de los monjes,determinaron ases de diversas materias, con el fin de ir preparando a los alumnos rior.

ostante, que en los primeros Usos de la CC, redactados por el Vargas en 1434, se prohibía terminantemente enviar los monjes a s monasterios<sup>11</sup>. Tal disposición estaba en desacuerdo con la *sicut stella matutina*, de Benedicto XII, quien urgía fomentar los entro de la orden, así como enviar los monjes a estudios generales. bremanera que habiendo sido el propio reformador quien prohibió de los monasterios, y esto no de cualquier manera, sino *-tanquam am totius observantiae-*, o sea, como base primordial de la Obser- nía crear; intentara él mismo fundar un colegio en Salamanca<sup>12</sup>, s historiadores<sup>13</sup>, porque semejante proyecto se oponía abierta- no había dispuesto en los usos.

que la reforma de Martín de Vargas estaba encaminada a vivir el su mayor pureza -si bien- con algunas modalidades adaptadas a los tiempos. Pero dado que el "girovaguisimo" era el mal endémico de la Orden, de raíz los abusos de los monjes en sus salidas al exterior. Por eso nunca pensó Vargas fundar colegio alguno en Salamanca -por los tiempos y menos aún al final de su vida en que se vio tan personalmente jamás hubiera la más leve aversión al fomento de la cultura. El mismo abriese al *humanismo* de los tiempos, aconsejando que el monje podía el abad -de acuerdo con la mayor parte de los monjes y el espíritu del reformador-, dedicar a los monjes más hábiles *ut grammaticis*<sup>14</sup>, a instruirse en los rudimentos de la gramática.

En el siglo siguió practicándose lo establecido por el reformador<sup>15</sup>, pero en la nueva Observancia se vio incrementada con la incorporación de lo que se echó de ver la imperiosa necesidad de sacudir aquel estado de atraso que venía arrastrando desde antiguo, abriéndose a la cultura<sup>16</sup>, pero chocando con un obstáculo muy fuerte: la falta de profesores competentes en los diversos

capítulos. Así es como de que en el CG de la CC, celebrado en Huerta en 1498, se dispuso para remediar aquel estado de incultura. He revisado las definiciones del capítulo -cuya fotocopia de las mismas obra en mi poder- y no aparece en concordancia con los estudios. En cambio, en el CG de 1504 -celebrado en Salamanca- se da una definición del tenor siguiente: "Et quia ignorantia est mater omnis erroris hordenó el dicho Capítulo que en el Monasterio de Valparaíso, desde el día que viene, hasta tres años cumplidos, se tenga estudio de lógica y filosofía, y si opus est, et similiter en el monasterio de Morerueta, de gramática y aritmética, y los dichos estudios vayan un Religioso de cada casa de nuestra familia, y los dichos monjes, por el dicho capítulo, a los quales dichos estudiantes las casas de los dichos monjes provean de vestir y calzar candelas y libros"<sup>17</sup>.

El CG de 1504, presidido por fray Pacífico de Liaño, se adoptó el plan para el primer colegio de la Congregación en Salamanca, a la sombra de la Orden. Al año siguiente era inaugurado solemnemente en unas casas de Salamanca de Valparaíso. Mientras tanto, se dispuso que se comenzaran a tener en los dichos monasterios, señalando los mencionados monasterios para el estudio de la filosofía y gramática, valiéndose de profesores seculares, hasta tanto que se tuviera en el dicho monasterio convenientemente preparado.

El CG celebrado en Montesión, se establecieron estos cambios: "Item en el dicho capítulo que el estudio de lógica y filosofía que al presente se tiene en el monasterio de la Espina, y el estudio de gramática se traslade a Carracedo y allí estudien y residan por tiempo de tres años hasta tanto que el dicho capítulo manda a los padres abades de la Espina y Carracedo que el dicho capítulo Juan de Junio venidero, tengan cámaras y lectores para los dichos monjes, los quales executaran su estudio y seguirán sus autos regulares, y los dichos monjes que lo han usado hasta aquí y como se contiene en la definición del dicho capítulo del monasterio de Morerueta"<sup>18</sup>.

Así fue perfilando el plan de estudios que se concretaría en la Orden más tarde. El CG de 1516 dispuso: "Qui docti fuerint fulgebunt in scientia, ait Scriptura. Difiñió y hordenó el dicho capítulo que aya en el dicho monasterio de la Congregación deputados para el estudio quales al capí-

uno sea para artes y theología, y el otro para gramática. Y que de  
mbie a cada uno de los dichos estudios un rreligioso que nombrare  
l abbad de la casa, y que el monesterio donde estudiare provea los  
el mantenimiento y camas y los cure en sus enfermedades, y del  
el las y todo lo demás los provean los monesterios de donde fueren  
alarios de los bachilleres lectores paguen igualmente los moneste-  
vancia”<sup>19</sup>.

## LSO CULTURAL

Salamanca siguió funcionando y dando sus frutos durante algunos  
los padres incrementar la cultura de los monjes, pensaron en la  
ladarle a Alcalá de Henares, por juzgar aquella universidad más  
ón teológica. Manifestados estos deseos a la Santa Sede, fue apro-  
el papa Clemente VII en 1525, y aunque de momento no tuvo  
predispuso los ánimos, y en 1534 surgió el nuevo colegio, que lle-  
Bernardo de Alcalá.

er ese Colegio de Alcalá y fomentar los estudios, contribuyeron  
el célebre exégeta Fr. Cipriano de la Huerga (1550-1560) y, des-  
erable Luis de Estrada. Este último en tanto grado acrecentó el  
es tenido por algunos como su fundador”<sup>20</sup>. También fray Angel  
ó profunda huella en él, no sólo por haber sido cuatro veces abad  
no por su destacada labor en él, puesto que: “Le venera como a su  
hechor, y conserva su memoria en la imponderable fábrica de la  
ire”<sup>21</sup>, sobre la cual escribe un extraño al Císter: “También gustó  
ctura, y dio el diseño de la famosa escalera del Colegio de San  
Salamanca. Está entre cuatro muros sin tener estribo en el un  
ntada por escalones losas de notable tamaño, sirviéndoles sola-  
o un mismo corte en forma de dovelas.”

olegio gozaba el derecho de precedencia sobre los demás prelados  
os de la Universidad, siempre que se concurría a actos académicos.  
d para poder llamar o convocar al propio colegio a los prelados y  
siempre que se originaba algún grave problema, se había de tomar  
n importante, o tratar algún asunto concerniente a las órdenes  
competían algunas otras atribuciones, que pasamos por alto”<sup>22</sup>.

uenos deseos que animó al grupo de superiores para hacer el tras-  
alamanca a Alcalá, bien pronto echaron de ver la ligereza con que  
dejar la sombra de la Universidad salmantina, emporio a la sazón  
a. De aquí que se insistiera por todos los medios en volver a abrir  
olegio. Pero estos buenos deseos necesitaban madurarse y pasar por  
a: se tardaría cerca de medio siglo en ver regresar de nuevo los

madador fray Marcos de Villalba, ansiando abrir un nuevo colegio,  
ormadores que le habían precedido -fray Atanasio Morante y fray  
el monasterio de Oseira, con ánimo de estudiar la situación de la

ngregación y tratar de darle un nuevo impulso, poniéndola a la órdenes religiosas. Fue una reunión eminentemente positiva, por ella el primer plan de estudios minuciosamente detallado, del cual se momento.

habría dos monasterios destinados exclusivamente para colegios de otros dos para teología. El curso filosófico duraría tres años y el teología colegio de artes habría un maestro y en el de teología dos, otro si se juzgaba conveniente. Los monasterios destinados para el teología fueron Palazuelos y Alcalá, y para filosofía Meira y

la mente de Villalba bullía la idea de erigir un nuevo Colegio, des- de los monasterios donde no era fácil entregarse con asi- las disputas y ejercicios escolásticos, sin menoscabo del silencio cogimiento que debía envolver la vida monástica. Los estudiantes en gran parte de las obligaciones regulares, para poder entregarse su formación científica. Y cuando el período de vacaciones, no se de una parte a otra, sino debían concentrarse todos en Sacramenia, rutaban del frescor de la sierra de Guadarrama, aprovechando para s estudiadas durante el año, y prepararse para el nuevo curso.

ores precedentes eran de parecer que el nuevo colegio de Teología pues tratándose de un monasterio con un potencial económico r por si solo la mayor parte de los gastos iniciales, sin recargar a la siado oprimida de deudas. Mas Villalba fue de parecer contrario, y a de menos en Salamanca un colegio. Eran los cistercienses casi e carecían de él. Al fin prevaleció su criterio, sin duda el más acer- cando la sombra de un centro cultural de categoría, y ninguno resumen, se inclinaron todos por Salamanca.

o que voy a dar a conocer por primera vez en la orden, podemos nante en la CC, al tiempo de poner en marcha este ambicioso pro- tura de los monjes. Es un mentís rotundo a quienes han achacado a española de seguir una espiritualidad completamente alejada del eamos lo que se pretendía con la enseñanza,

stancia fray Marcos de Villalba, pidiendo la incorporación del rdos a la Universidad de Salamanca, especifica: "Ilustres señores: os de Villalba general reformador de la orden del Cister, que es ardo en estos reinos de Castilla, después de besar a v.s. las manos por autoridad apostólica y parecer de los diputados de la dicha do a fundar en esta muy insigne Universidad el colegio de nuestra de la dicha religión ha sido que los que en el dicho Estudio resi- escuelas los estudios de la santa teología, suplico a v.s. nos admita incorporación del dicho colegio según las leyes y constituciones de

instituto y religión es de desierto y profesa particular recog- plica a v.s. en remuneración de la gran voluntad con que venimos es y servirles en todo lo que pudiésemos, nos hagan merced de que n y agregación, sea con hacernos gracia de que no compelan ni osos que aquí estuvieren a votar en las cátedras que vacaren,

están instituidos en lo contrario y lo recibirían por mucha molestia a este colegio favorecido por la dicha religión como se espera”<sup>25</sup>.

Al fin realizar el ensueño del restablecimiento del colegio salmantina en el lugar escogido, fuera del casco de la ciudad, en lo que por la puerta que antes se llamaba de san Francisco y en lo que hoy es calle de san Bernardo. Al mismo tiempo, en el mes de octubre ya llegaron muchos estudiantes, que se alojaron provisionalmente en las casas llamadas de Avedillo, nombrando como presidente y lector a fray Juan Moreruela, más tarde general de la Congregación. Nombró igualmente a fray Miguel Pérez de Heredia, monje de Valparaíso, gran predicador que se extendió por toda Europa.

En la orden, el colegio llevaría en un principio el nombre de colegio de Loreto, si bien, no tardó en prevalecer el de Ntra.Sra. del Destierro, en el mismo Colegio<sup>26</sup>. Gregorio XIII aprobó su erección, elevándolo a colegio de abadía. Según el padre Mendoza, el edificio “era elegante, pulcro, de gran altura, situado sobre una pequeña planicie algo elevada extramuros de la ciudad y se divisaba toda ella”<sup>27</sup>. Añade que según costumbre de la orden de Loreto se dedicó a los santos en honor de la Santísima Virgen bajo la advocación del

colegio tomó posesión el Colegio de este honroso encargo, habiéndose presentado a fray Pedro de Lorca, joven religioso, hijo de Valbuena, más tarde rector de la Universidad complutense, uno de los mejores teólogos de la época. Recientemente recibió el Colegio el encargo de pronunciar anualmente cinco sermones en la catedral salmantina, en las principales festividades del año ante el pueblo<sup>29</sup>.

En la forma externa del colegio, no estará fuera de propósito aducir unos datos que transmite el padre Estrada<sup>30</sup>, casi contemporáneo del mismo: “El colegio de Loreto de Salamanca aunque ha tenido muchos yerros en que se gastaron muchos millares de reales, pero ha venido a quedar el día de hoy el más útil y más bien aprovechado que entiendo no ay edificio en España, en la posesión el quadro que se han sacado de él muchas plantas para llevarse a otros países”.

En mayo de 1584, nombraron a fray Atanasio Morante sucesor de fray Juan de Valbuena, cuya primera medida fue aprobar la erección del colegio salmantina y el reglamento que aseguraba su fundionamiento. Ordenaba que dicho colegio fuera de la categoría de abadía- sirviera para el estudio de la sagrada Escritura y debía ser nombrado por el definitorio, al igual que lo era el rector de Henares.

## COLEGIOS DE 1552

En el siglo XVI, surgió el colegio de Meira, y lo hizo con un ímpetu que no creo se le pueda comparar ningún otro centro cultural en cuanto a su importancia reportados ya desde el primer momento<sup>31</sup>. Nos lo asegura uno de los retores de mayor fama, que se forjó allí en los estudios filosóficos, fray Juan de Valbuena, obispo de Badajoz y príncipe de los historiadores cistercienses,

o immortalizado por su obra "Anales Cistercienses", en la cual traza el desenvolvimiento histórico de la orden en el primer siglo, y parte

s en las definiciones de 1552, ofreciendo la relación casi íntegra que nos ofrecen, por ser la primera recopilación de órdenes y los con los estudios, dispersos por las actas de los capítulos general vez que se traza un esquema sobre la buena marcha de un conducta que deben observar quienes son destinados a estudios

ítulo recordando algo fundamental en la observancia española, la a estudiar fuera de los monasterios destinados o colegios de la quido pone delante este ideal monástico de la más pura calidad: "La de todas las cosas nos enseña que en la orden monachal donde se egun la intencion y voluntad de nuestro padre sant Benito, mas vacar cerca del estudio de su consciencia que de la sciencia! Jimio doctor y padre nuestro sant Bernardo, en el libro de la chos no buscan la consciencia y buscan la sciencia, y por ella a sciencia, no cayendo en buen subjecto.

queremos y mandamos que ningun professo de nuestra obseruancia tes y futuros, sea ni pueda ser embiado a algun estudio general o ra del propio monesterio, excepto al collegio de la congregacion o erios que señalare el capitulo para estudios. Y queremos que se principal fundamento de nuestra obseruancia que ningun religioso a otro algun estudio general o particular y el abbad y religiosos que a manera lo procuraren, sean descomunados, y la absolucion es pitulo prouincial"<sup>35</sup>.

inucción los castigos en que incurren y la manera de obtener la rosigue: "Podrán los padres abbades que quisieren auiendo neces- de gramática en sus casas, para instruyr a sus religiosos. Los que o collegio sean personas habiles, de buen exemplo y costumbres e dos con voto de sus abbades y conuento secretamente, tomados y dre reformador, y por los consiliarios: porque no vayan personas puedan aprouechar en el exercicio de las letras; y buen exemplo y e al padre reformador que mire mucho en ello. Y no puedan yr al cumplidos quatro años de hábito; porque sean primero instruydos gión.

se les den para libros los tres primeros años quatro ducados para año doce ducados que son necesarios para sentenciarlos. Y para ates, cada un año quatro ducados, los cuales dineros se han de dar os tenga. Y quando un collegial va al collegio lleue un vestuario y en el quarto año el collegio le de otro vestuario".

o sumo no vayan más que dos monjes de cada casa, y que no debe o mozo alguno, fuera de los de servicio. Los estudiantes de Alcalá aciones, ni del monasterio sin un permiso especial; de esta suerte, odían ocuparse en tener ejercicios comunes para aprouechar. enían media hora de oración mental.



legio a sus monasterios, no podían los abades -durante dos años- la ocupación absorbente que les impidiera continuar el estudio, ni seguir el coro, los días ferieles, a excepción de la Misa y Salve, estas debían asistir a todo. Los gastos del colegio eran sufragados por la congregación, debiendo aportar cada casa anualmente cinco mil maravedíes, considerado cabeza de la Congregación.

... para la congregación una casa donde se lean artes y para lo susodicho el abad del monasterio de...<sup>36</sup> Y los que ouieren de yr a ella, sean examinados por el padre el Reformador si son buenos latinos, y habiles, visitados por los abades de los monasterios. Vayan con licencia de su abbad y votos de conuento. Y a estos estudiantes no se les de licencia para yr a lugar alguno fuera del monasterio. Y los dineros que tuuieren para libros, los tenga el abad, y quien el mandare; y se gaste con licencia del padre abbad, en lo que le fuere menester. Iten se señalan para collegios de gramatica los de Meyra y Monte de Ramo<sup>37</sup>.

Como es de lo normal, se autorizaba a los estudiantes de los colegios el abad en las decisiones capitulares, como si fueran profesos solemnes. Y el abad, al par que había en la casa todo aquel personal necesario para el desempeño de los oficios que exige la buena marcha de una comunidad. También se le autorizaba que en cada monasterio se organice una biblioteca para poder disponer de los libros que necesiten, dictándose normas para el buen orden de

## LOS COLEGIOS

Para poner un ejemplo -que se repetiría sin cesar- se confió a fray Juan de Mariana la misión de revisar -con el nuevo general fray Atanasio Morante- la legislación que debían publicarse, recopilando toda la legislación diseminada en el siglo. Era un medio excelente para fomentar la observancia. Tanto el abad como los monjes se comprometieron a cumplir este cometido, que antes de finalizar el año ya habían producido un ejemplar muy bien elaborado, en el cual hallaban las normas que debían conducirse en todo, tanto los monjes como los estudiantes.

Para obtener mejores datos sobre el origen de los distintos colegios en la CC, con respecto al aspecto cultural de los monjes, resta tratar del régimen interno de los monasterios. Como no hay ningún trabajo detallado sobre el tema, por eso voy a intentar exponer los datos ofrecidos en las definiciones de los CC.GG. encaminados a los estudios. Los siguientes datos están extractados de las distintas definiciones de los CC.GG. -como queda dicho- cada cierto tiempo de los CC.GG de la

### *Estudiantes*

... el abad y monjes del monasterio respectivo. Una vez concluido el examen se pasa a una examen previo, efectuado por el propio Reformador y

comisionados por él. Así se evitaba fueran enviados "al estudio per-  
e no pudiesen aprovechar en las letras"<sup>40</sup>.

rían ser elegidos ni ponerse en camino antes de acabar el curso todos  
es de Artes. Ni bastaba el doble examen inicial; a los pocos meses de  
o "nuestro Reverendísimo envíe persona suficiente que los examine  
etras y de informacion de sus costumbres y religión y de la capacidad  
en para servir a la Orden, y hallandoles en algo desto defectuosos, los  
sin dilación a las casas de su profesión"<sup>41</sup>.

ne se efectuaban los exámenes, nos lo da bien a entender las penas  
idas contra los padres examinadores, en caso de ser negligentes en  
ormas establecidas: "Nuestro Padre General ponga censuras a los  
res para que reprueben los que fueren ineptos y sean excluidos de los

iniciones se insiste sobre las buenas costumbres y vida irreprochable  
r los estudiantes. Para fomentarlas, se les facilitaba tiempo necesario  
repción de Sacramentos, asistencia a la santa Misa, a la Salve: "En  
lcalá y Salamanca se tengan los dos quartos de hora de oración  
los demás conventos- juntos, de modo que dura la dicha oración  
a que más conveniente pareciere a nuestro padre Reformador"<sup>43</sup>.

ro si estaban obligados a la asistencia asidua al coro; parece no les  
eso se deduce del siguiente testimonio: "Dentro de los dos años des-  
salido del collegio, no pueden tener officio en el monasterio que les  
como son prior, cillerero, etc. ni les compelan a seguir choro, más  
uardar sigan Maytines, Tercia, Missa, Vísperas y Salve y en los días  
ve y vayan a comer y a cenar con el convento"<sup>44</sup>.

durante los dos años siguientes al término de la carrera, se veían des-  
a asistencia al coro, mucho más es de creer lo estuvieran durante

aciones, aumentabase el tiempo de oración en comunidad, hasta una  
tro Padre se tenga una hora de contemplación, media por la mañana  
de como se tienen en los demás Monasterios de la Religión, a las  
eniente pareciere a nuestro Padre"<sup>45</sup>.

ro VI autorizó a los religiosos poder comer de carne ciertos días de  
venía haciendo en las demás casas del extranjero. Esta dispensa se  
a especial con el elemento estudiantil, sobre todo desde que se  
io de estudios.

del CG determinaba: "Ordena y manda el capítulo que en el collegio  
calá se dé el ordinario siguiente: Los tres días, Domingo, Martes y  
e carnero a la comida, y una escudilla de caldo, y los otros quatro  
les, Viernes y Sábado, lo que es de ordinario, dándoles su principio

cenar lo que se da a los conventos entre año; y desde Santa Cruz quaresma alguna fruta o ensalada a las collaciones, con pan y no más de sermón se les dará a la comida principio o arroz, y se discolos después de Pascua de Spiritu Sancto, hasta Santa Cruz de ensalada o fruta con su pan, y a los lectores se les dará siempre a de cenar a las noches, excepto los Viernes<sup>746</sup>.

os.

truir el horario seguido en los colegios, pero fijándonos en la asidua al coro, es de suponer emplearían la mayor parte del s clases y en los actos académicos.

do suponer que tuvieran una mitigación ligera del sueño, dán- que al restos de los monjes. Ocuparían la primera hora entre la a. Luego del desayuno se entregarían al estudio y a preparar las rde. Después de las comidas tenían una recreación que les servía íritu, demasiado tenso durante el día por un trabajo intelectual

contaban con una plantilla de maestros suficientes capacitados za sólida a los alumnos. Desde luego, los dos colegios princi- calá, por radicar en ellos las facultades de teología más impor- normal que tuvieran los mejores maestros, porque solían ser cate- dad: "Para estudio de Theología tiene la Observancia el Colegio Loreto de Salamanca y de nuestro Padre san Bernardo de Alcalá, de nuestra Señora de Palazuelos. En este habrá por lo menos dos s conforme a las liciones de Cathedráticos de la Orden, o fuera oír, se dispondrán los lectores de suerte que no passen de cuatro or sin exercicio: pero podrá haber un Maestro de estudiantes para acer lo que en los colegios de Artes los passantes<sup>747</sup>.

que en cada uno de los Colegios de artes haya un passante; y en ía un Maestro de Estudiantes los cuales proveerá nuestro Padre n a los padres lectores y acudan a conferencias y a los demás tras, a falta de Letores, y repliquen a los argumentos en las con- ferencias<sup>748</sup>. "Todos los Letores de Teología y Artes, Maestros de gentes, pasantes y Predicadores mayores y Segundos, los nombra eneral y los podrá trasladar de un Colegio a otro y de una Casa a que conviene; como también podrá suspenderlos y removerlos habiendo justificados motivos, como son faltas de cumplimiento nes religiosas y literarias<sup>749</sup>.

años se empezará curso en uno de los Colegios de Artes, de manera que entrará Meira, en el segundo Montederramo, y en el tercero Benavides, y así sucesivamente. Durará cada uno de estos Colegios dos años. Y considerando que el tiempo de dos años y medio cumplidos es el mayor que regularmente se gasta en concluir el curso de Artes en las Universidades como en otros Estudios, y que la experiencia ha enseñado que en los últimos meses de una larga vacante hasta el San Juan del último año se trabaja muy poco en el estudio, ordena el Capítulo que en lo sucesivo se disuelvan los Colegios de Artes para el día quince de abril del tercer mes de la Pascua no se celebra más tarde que en tal caso no se disolverá el Colegio (de Resurrección) pero en los años que se celebra el Capítulo se dispondrá nuestro Padre General de modo que ni los Colegiales ni los monjes en los días de Semana Santa ni dexen de estar en sus monasterios que hayan de salir los abbades para el Capítulo<sup>750</sup>.

El Padre General duraba cuatro años, y en todo debía ser el general quien velara por que se cumplieran las normas establecidas, no permitiendo que se acortara o se alargara el tiempo de estudio, "prohibiendo en todo cualquier digresión y distracción en el estudio de letras y a la composición y moderación religiosa que en el estudio de ellos debe guardarse la gravedad y modestia de nuestra Religión. Y que no se acorten los cursos de Theología de suerte que en ningún año se disuelva el último curso para volver a sus casas, en Palaçuelos ni se despida colegial ninguno ni en las Universidades antes de Junio

### **Enseñanza**

ordenaba que los profesores con explicar las diversas materias, y que los estudiantes no fueran las conferencias como meros espectadores, sino debían excitar a los profesores por medio de objeciones, impugnaciones o presentando dificultades para que respondieran, en razón de las explicaciones dadas. Así es como penetraban en las cuestiones, desarrollando la inteligencia. Tenían gran importancia en el estudio el trabajo de algunos estudiantes que habían terminado su carrera, cuya labor consistía en impugnar algunos puntos de doctrina para que los profesores respondieran. Era el mejor medio de conseguir la penetración en las cuestiones

que el Padre General estaba legislando: "Se remite a nuestro Padre que provea como en los Colegios de Alcalá y Salamanca haya en cada uno de ellos tres o cuatro estudiantes que respondan a su curso para que puedan tener actos y argüir y ayudar a los profesores en lo que su Reverendísima pareciere"<sup>752</sup>.

El Padre General mismo que para el estudio de las Artes haya dos Colegios para cada Universidad, como se señala al Monasterio de Meyra y al de Montederramo y en cada uno de ellos un Lector y un passante que le ayude y acuda (a falta de Lector) a las conferencias y en ellas y conclusiones replique a los argumentos y entienda los ejercicios de letras<sup>753</sup>. "En los Colegios de Alcalá y Salamanca se dispondrá que en los años dos o cuatro Colegiales de segundo o tercer curso para

los Actos de dichos Colegios y esta elección de Actuantes la hará el Padre general”<sup>54</sup>.

De los colegiales destinados a un colegio de la orden, debían ir vía de un colegio privado del estudio. “A los lectores mayores, esto es, más adelantados, se darán a cada uno de los Letores que hubiere seis ducados cada año en las vacaciones”<sup>55</sup>.

Además, sobre todo en los principales colegios, si bien antes de iniciar el curso el Padre general debía tener información detallada de la capacidad de los estudiantes, y esto sólo se conseguía exigiendo de ellos informes rigurosos, como parece lo da a entender la siguiente definición: “Y respecto de los estudios en los Colegios de Theologia por falta de seguridad descuydo, provea nuestro Padre como mejor conviene en esto debe haber, y en todo caso la tome a lo último y se funda en una y desapasionada relacion de la calidad y fuertes de Estudiantes de cada Colegio, y de los más aventajados en todo, y ocuparlos en los Actos de los Colegios de Salamanca en la Universidad y en Alcalá en el Colegio se acostumbra a ocupar los puestos de letras que la Religión tiene conforme a los talentos y méritos, ora por Escolastico, ora por pulpito”<sup>56</sup>.

Se ordena que los más aplicados y capacitados para los estudios, a fin de ocupar los puestos públicos que se tenía en las universidades de Alcalá y Salamanca, y también en Alcalá, cuando después de acabar el curso de Artes, antes de entrar a órdenes, sean examinados los dichos colegiales, y otros cualesquiera que se hallaren en los colegios de Artes en el aprovechamiento de sus estudios, para que se dé información de *moribus et vita*, y que nuestro padre general mande examinar a los dichos padres examinadores para que reprueben a los que fueren ineptos en los Colegios”<sup>57</sup>.

Se ordena que antes de disolverse los estudiantes, al fin del curso, los Padres, profesores, regentes y pasantes para examinar no de cualquier modo sino con rigor los Colegiales, procurando formar juicio, no sólo de sus conocimientos escolásticos, sino también de su religiosidad y costumbres, para que luego por separado al general del concepto formado de los dichos Colegiales, se dé noticia de esos informes los pueda distribuir luego por los colegios de Salamanca y Alcalá, para que se ocupen los más hábiles a Salamanca y Alcalá.

### Los colegios

Se ordena que se reglamente la manera de proveer al sostenimiento de los Colegiales, para que el monasterio contribuya con su ayuda -además de la cantidad que se le da, conforme a su economía- según el número de estudiantes que

se ocupen en el oficio divino que en los estudios de Gramática y Artes se modere a fin de que el oficio divino y los dichos colegiales han de ser proveídos de

cosas necesarias de los monasterios donde estudian, y no de los de su  
excepto de libros”<sup>58</sup>. “Todos los colegiales han de hazer sus casas de  
a costa de los caminos que al Colegio y del Colegio hicieren, pero en  
mos Colegios les han de dar todo lo necesario en salud y  
”<sup>59</sup>.

quanto el monasterio de nuestra Señora de Loreto de la ciudad de  
ha de ser para mucha autoridad y acrecentamiento de nuestra reli-  
por la misericordia de Dios lo ha sido siempre el Collegio de Alcalá,  
Capitulo acrecentar las cosas deste monasterio y collegio le aplica y  
nta siguiente hasta que el dicho monasterio pueda pasar sin ella...  
minuciosa relacion de lo que ha de pagar cada casa)...Que son por  
mil trescientos y cuarenta ducados lo que se señala al dicho monas-  
tra Señora de Loreto de la ciudad de Salamanca, los cuales se han  
dicho Abbad por los monasterios aquí señalados en dos pagas, la pri-  
Juan de junio, y la segunda por Navidad de cada un año. Iten se le  
dicha abbadia y collegio de Salamanca la mitad de todas las legí-  
encias de todos los que professaren en la Orden des de once de mayo  
adelante”<sup>60</sup>.

lles legislado sobre este punto, sobre todo con la diferencia de que  
estudios superiores debían recibir de sus propios monasterio el  
os principales que ocasionaban.

an costeados por las casas de donde procedían los estudiantes. Los  
recibían cuatro ducados, y el cuarto, que era el primero de teología,  
ados. Si tales libros los tenían los monasterios de los estudiantes, se  
o, les daban dinero para comprarlos. En las definiciones de 1584 se  
s los monasterios haya librerías públicas, y donde no las hubiera, se  
y “mándase so pena de excomunió ipso facto incurrenda, que nin-  
la librería o celda donde está”<sup>61</sup>.

### *Estudiantes*

el Santo Difinitorio que en los Colegios de Artes no pueda exceder  
e colegiales en ninguno dellos de treinta, y en esta Difinición no  
nsar nuestro Padre general, pero encargase a su reverendísima haya  
número para que después no falte a los Colegios de Theología el  
ario para la autoridad y gravedad de ellos y puntualidad en los ejer-  
as”<sup>62</sup>.

egios de Montederramo y Meira no pasará de veinte y ocho el  
colegiales; y en los de Belmonte y Benavides de veinte y cuatro;  
en estas casas no hay arbitrios ni comodidad para admitir más y que  
ñalado de Colegiales de Artes es suficiente para surtir los Colegios

ir a los estudiantes al aprovechamiento del tiempo y a llevar una vida moderadamente monástica, estaban encaminadas algunas normas dadas, como eran, por ejemplo, imponer castigos a los que faltaban a la principal la suspensión de poder continuar la carrera: "Item se acordó de estudiantes, si algún collegial o estudiante fuere inquieto, o reformador para que le quite el estudio"<sup>64</sup>. "Los colegiales de las dhas..., se haga informe de *moribus et vita* y en cualquiera cosa que se halle alguno defectuoso, nuestro Padre le excluya del colegio en su lugar, y lo mismo en cualquier tiempo que sepa hay algún

## AREA EDUCATIVA

En estos dedicamos a confeccionar un florilegio de monjes destacados formados en estos colegios. Aquí solamente nos contentamos con un cronista de la orden, que fue testigo del resurgir literario en la orden asimismo -escribe- de referir como cosa ya muy notoria lo que sucedía de cada día en letras esta santa congregación; en particular en los colegios de Salamanca y Alcalá se edificaron en las cuales universidad de calificar ni predicar los buenos ingenios y habilidades que se hallaban en esta familia, pues ellos mismos se dan bien a conocer, y caminaban por las más religiones y estudiantes segulares. Y ahora en nuestros días por la memoria de muchos monjes Bernardos que florecen y han sido en Salamanca leyendo cátedras con salario público cual fue un Fr. Pedro de Lorca, y otros a ellos no inferiores de quienes no hay más dellos"<sup>66</sup>.

*Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, t.I, Louvain

*Historia de la orden cisterciense*, edición española, cuya traducción del monje colombiano, de san Isidro de Dueñas, no me parece muy correcta, no explica bien la idea.

El texto de esta bula, puede consultarlo en: Fr. Crisóstomo Henríquez, *Privilegia Ordinis Cisterciensis, item Congregationum...*, Antuerpiae (traducción española en la revista *CISTERCIUM*). *Sacri Cisterciensium Capitulum* 1574, fol.56-2, n° 31. *Statuta Capitulum...*, o.c., III, 410-440. Véase en las cuales se encuentra esta constitución.

En el s. XIII, cuando se erigió el colegio, no había establecidos aún los que tomarían posesión del monasterio en el s. XV.

T. *Los estudios en la Congregación Cisterciense de los reinos de la Corona*, Pobleat 1963, p.384, not. 7. En este trabajo nos ofrece el autor una magnífica visión de los orígenes y desarrollo de los estudios en la Congregación de Aragón.

Anterior a la Congregación de Aragón a la de Castilla, sin embargo, anticipamos a la primera, en relación con el tema que nos ocupa, a pesar de que nuestro fin es, en este estudio, una visión panorámica de lo que fueron los estudios en la Congregación de Castilla. Advierto ya desde este momento, que me sirve de guía en el trabajo, un magnífico estudio de Guido M. Gibert, *Los estudios en la Congregación Cisterciense de los Reinos de la Corona de Aragón y Navarra*, Pobleat 1963, pgs.

Hubiera algo de negligencia en enviar todos los monasterios monjes a forasteros, pero yo no he dado con ningún caso tan claro como se dio en la de Aragón, surgir con penas canónicas a los abades para que enviaran monjes a los cole-

En el trabajo citado, p.399. Allí cita la fuente de donde tomo en retazo reprodu-

que ponderan la fidelidad de la congregación aragonesa al Císter, por no haberse unido a la de Castilla. Bien. Pienso que esto no es para enorgullecerse de ello, sino para ver cómo se vivía en una y otra. Las casas de Navarra sentían verdadera aversión a la de Castilla, y lo curioso es constatar lo siguiente. Desde mediados del s. XVII, las casas de Navarra se rigieron por las Constituciones de la Congregación reformada de 1626 y confirmadas por el General en 1683. Habían evitado la unión con la Congregación de Aragón donde, según los jesuitas del Colegio de Alcalá, no se vivía tan ajustadamente como en la del reino castellano (Cfr. J. GOÑI, *Reforma de las ordenes religiosas...*, o.c. ,p. 271. Son dignas de meditación y estudio por todos aquellos que todavía hoy siguen teniendo ojeriza a la obra de VARGAS.

Exacto: *Multi quaerunt scientiam, pauci consciantiam... propterea volumus ut in dictae Observantiae praesentium aut futurorum mittatur nec mitti possit generale nec particulare extra monasterium, et hoc volumus in perpetuum esse principale fundamentum totius Observantiae* (Cfr. revista *COMPOSTELLA* 1981) p. 124, cap.XXII. En esta revista ha sido publicada por primera vez por VARGAS, de la cual se venía hablando, pero en realidad nadie la conocía. Es el *Primeros Usos de la Congregación de Castilla*. A ella aluden C. de *Privilegia Ordinis Cist.*, Antuaerpieae 1630, p. 272, n. 11, y otros muchos.

El edicto XII dispuso trasladar el estudio que había establecido en Estella a Salamanca, pues no consta que tal resolución se llevara a cabo, o si se llevó, fue de poca importancia, porque no se habla de que influyera para nada en la elevación del estudio de los monjes.

El autor que propaló tal especie sea fray LUIS DE ESTRADA, monje de Salamanca, lo siguiente: "*En este mismo año (1444) se alla haber pretendido el dho monje de Salamanca p<sup>o</sup> lo qual el obispo y cabildo de esta ciudad le adjudicaron el estudio de la vera cruz y habiendo hecho algunos gastos en jornadas y diligencias a Salamanca fue tan agradecido, y deseó tanto la autoridad y grandeza de montesión de un monasterio de que ay escritura dandole facultad para que la provision de Salamanca por su Abbad y Conbento*". Cfr. Ms 16.621 del AHN de Madrid, f.24. Este testimonio de Estrada lo considero inadmisibile, por la sencilla razón de que el monje de Salamanca era Vargas perseguido implacablemente por orden del CG de Císter, de tal modo que se dedicó a llevar a cabo semejante proyecto, fuera de que la proyectada



las. Con razón se tiene a Estrada como autor tendencioso, a pesar de tra-

reformador en los *Usos* anteriormente citados en la nota 11.

que basta 1481 solamente formaban la incipiente Congregación de  
s, Montesión y Valbuena. Al morir el reformador en 1446, hubo gran  
regregación fuera disuelta por el papa. Es comprensible que en esta situa-  
so alguno en ningún sentido, porque no sabían en qué terminaría todo.  
siglo XV, cuando ya eran unos ocho o diez monasterios los que la inte-  
comenzó a poner los medios para abrirse a una cultura superior presidida  
tiempos.

monjes en el s. XV era espantosa en todos los monasterios. Para que se  
monasterios de la zona oriental de la Península -que luego formarían la  
n-, todavía en 1569, escribe un especialista en la materia, citando un  
"No se ha entendido hasta agora que en estos monasterios haya habido  
e haya ejercitado letras algunas en algunos dellos, mas de que los sacer-  
sin Teología". Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los Navarros en el*  
*plona* 1947, p. 264: "Y la causa desto -añade- ha sido porque los abades  
r los religiosos, no han tenido cuenta sino rescibir amigos y criados, per-  
peto y acatamiento". En cuanto a la CC, suele citarse siempre el caso de  
excepcional de aquel monasterio, sino por ser el más conocido, por  
ante en todas las demás casas en esta época. Puede verse la carta tan  
vez Ferreiro en su obra *Galicia en el último tercio del siglo XV*, Vigo

facción que tengo en mi poder todas las definiciones de los CC.GG. de  
nte años, que no he logrado encontrar. Las considero de extraordinario  
istoria de la mayor parte de los monasterios del noroeste, así como las  
njes ilustres. Las tengo igualmente transcritas hasta 1672, aunque iné-  
as siguiendo la mismas normas adoptadas por Canivez. Como aparecen  
eración alguna, con el fin de su fácil manejo, seguí el ejemplo de dicho  
rma correlativa cada definición. En tal sentido, la referencia está tomada

privada e inédita que obra en mi poder, de las actas de los CC.GG. de la  
-de que he hablado en la nota anterior, véase, a. 1509, def. 11.

72.

*bernardos españoles*, Palencia 1953, p.48.

UÑIZ, *Biblioteca Cist. española... o.c.*, p. 203.

A nos ofrece una lista de maestros forjados en este colegio de san  
hablamos en otro lugar de cada uno de ellos en particular, omitimos

s erróneos e indocumentados que se han escrito, puedo señalar el del  
ien refiriéndose a los monjes de la CC, les califica de especie de misio-  
*habendi sunt...* Cfr. *Agiologium Cisterciense*, pro ms, t.I, 11. ¿En qué se  
ítir un juicio tan disparatado y alejado de la verdad? La vida monástica  
rgas respondía a un ideal eminentemente contemplativo, encerrado por  
usura, tal como lo propone san Benito.

men un profundo significado digno de tenerse en cuenta. Yo no sé si en  
en esas naciones que se consideran de mayor solera en el cumplimiento  
tros padres, se vivía en el s. XVI este espíritu "de desierto", que aquí se

cluso a los estudiantes desplazados en una ciudad. Lo pongo en duda, mientras. El espíritu monástico que se perseguía no podía ser más auténtico.

52 (claustros del curso de 1583-1584), fol. 11v 12. De las frases transcritas imperante en la Congregación en las postrimerías del s. XVI, cuando la a dividir en congregaciones, siguiendo el ejemplo de Martín de Vargas, tan por la mayoría de los autores extranjeros.

antes de la erección del Colegio, había pasado fray MARCOS DE monasterio de Oya, donde acababa de aparecer en la playa denominada "la de la Virgen atada con una cadena a un lebrel que yacía muerto. Se le llamó tra. Señora del Mar o del Destierro, porque según fundadas suposiciones, se as imágenes arrojadas al mar por los ingleses, en tiempos de la impía Isabel. on en triunfo al monasterio, y al pasar por allí el Reformador, la pidió a los entregaron para presidir los destinos del nuevo colegio que estaba en vías nca. Según Sala Balust, figuró como patrona del Colegio desde 1582, y al onjes en 1835, la imagen pasó a ser patrimonio de nuestras religiosas del donde actualmente se conserva. Añadamos que echándola de menos los 681, al celebrarse el primer centenario de la aparición, se les obsequió con cta del original, que es la que se halla hoy presidiendo el altar mayor de

O MENDOZA, *Synopsis Monasteriorum Congregationis Castellae et* biblioteca de la Abadía de san Isidro de Dueñas (Palencia), p. 1.

ción cómo posee "una excelente imagen de la Santísima Virgen, de la cual irables", aludiendo a lo que dicen los autores de haber sido profanada por hablamos en la penúltima nota.

MENDOZA, *Synopsis monasteriorum Congregationis Castellae*, Ms. de la Abadía san Isidro de Dueñas, pp. 239-240.

fray Luis de Estrada, monje de Valbuena, no a fray Luis de Estrada, monje áneo de la erección del colegio, su primer abad, al que tanto debe, que s tenido como fundador del colegio.

y que reconocer que el padre Estrada al decir que no había otro similar a él n poco, por la sencilla razón de que no conocía los que había en otras ciu- mucho dicho colegio a fray Angel Manrique, de quien añade Estrada lo e alguna inteligencia en materia de obras, alo adornado de suerte que está Pero a todos ellos aventaja y es grande la deuda contraída con fray Marcos ro creador y promotor del colegio, pues hemos visto cómo optó por sien lo puso en marcha. Así lo reconoce el padre Mendoza: "No he de pasar e el colegio al insigne y honestísimo varón fray Marcos de Villalba, monje bajó con todas sus fuerzas para ponerle en marcha. Abrasado en celo de la de todo cuanto pudiera redundar en favor de la observancia y esplendor de

nos cuenta que en este Colegio, que comenzó a funcionar en 1590 para el o de las artes, como entonces se decía, salieron de él tres generales de la pos, dos arzobispos, dos abades perpetuos, dos catedráticos de universidad alá, un predicador del rey, un prior general de Calatrava, y otros muchos *Anales Cisterc.*, IV, p.664, nº 6.

gruesos volúmenes, escritos en un latín elegante, no le fue posible comple- esto cargos de responsabilidad: fue general reformador de la Congregación, alamanca y obispo de Badajoz. El t.IV lleva como apéndice un resumen s orígenes y desenvolvimiento de la Congregación de Castilla hasta su

En otra ocasión, es una pena que el material que dejó preparado para com-  
es, no trataran de darlo a la estampa, perdiéndose así todo un arsenal de  
able.

La fuente de donde procede la noticia, de que tal recopilación de las pri-  
esas en 1552 se deben a fray CIPRIANO DE LA HUEGA. Lo que si  
de los que tomaron parte en la recopilación de las mismas fue el abad de  
cuenta que en esos años precisamente fray Bernardo de Carmona había  
cargo abacial, y, por lo tanto, pienso que posiblemente sea este abad y no  
bo ese trabajo. Fray Cipriano había cesado en el cargo en 1549 para  
de Teología y graduarse de doctor, por lo que me parece muy difícil que  
obra que suponía muchos meses de intenso trabajo.

Congregación de Castilla en vez de capítulo "general" se llamaba "pro-  
guía a estas alturas, la prohibición de Martín de Vargas, de salir a estu-  
rios señalados para ello. Pero poco a poco se irían abriendo.

sólo con puntos suspensivos, el espacio donde debía ir el nombre del  
al se inclinaban.

de 1552, f. LXX v. Estos dos monasterios fueron señalados más tarde  
el de Meira fue, seguramente, el más importante que tuvo la congre-  
esa materia.

cede tal novedad al hecho de que en los monasterios donde radicaba  
s que un número contado de monjes, y si no tenían voto los estudiantes,  
es capitulares de responsabilidad. Formaban todos, por decirlo así, una

especial en las del s.XVI, añadiendo datos de otras definiciones poste-  
marcha de los estudios, y el interés que se mantuvo hasta última hora,

nº 7.

lug. cit.

126.

nada se diferenciaba la calidad de la comida dada a los estudiantes, de  
ente se tenía en cuenta la cantidad, pues en tanto que para éstos no se  
ra los estudiantes, en cambio, se señala "una libra de carnero", cuando  
siderable, tal vez excesiva para el resto de los monjes.

3, c.38, nº 21.

7.  
º 5.  
7.

ue señalan las definiciones de 1584, nº 130.

En una pequeña biografía que acaba de aparecer en la rev. *Nova et vetera*, 20, consta que en 1802, los estudiantes de Meira hicieron una carta de herencia mutuamente con sufragios a la hora de la muerte, según iban falleciendo. Se trata de monjes estudiantes, cuyo número se distribuía así por las casas: Oseira 6, Sobrado, Melón, Nogales a 3, Valdediós 2, La Espina, San Prudencio, Mesas y Oya, a 1. La lista está tomada de un ms. autógrafo de fr. Francisco de Paula, monje de Valdediós, obispo de Ceuta (1824) del que no tomó posesión. Murió en Tuy en 1825-1855.

FRANCISCO DE MONTALVO, *Crónica del Orden del Císter, e Instituto de san Jerónimo*, lib. V. p. 348, c.2. Téngase en cuenta que este autor escribía a fines del siglo XVIII cuando estaba comenzando a despertar aquel afán por la cultura, pues el movimiento cultural solamente llevaba funcionando menos de veinte años. Si llega a escribir un libro, hubiera dicho que la cultura entre los cistercienses de Castilla no desmerecía de los religiosos más científicos de otras órdenes. Una cosa debo añadir: Así como en los reinos de Aragón y Cataluña, en los últimos siglos se negaban los estudiantes de cultura, les tenían que llevar, como quien dice arrastras a los colegios; en cambio, no necesitaban se procedieran con rigor, antes consideraban como un privilegio el cultivo de las letras, y esto hasta última hora, porque al decretarse la desamortización de los monjes había en los monasterios con grados académicos que continuaron en las universidades. Es lástima que no se haya estudiado este punto, y su importancia.

## LOS LIBROS DEL CISTERCIENSE

los localizados de los Monasterios zamoranos

eruela, Valparaíso y San Martín de Castañeda

VICENTE BÉCARES BOTAS,

*Universidad de Salamanca.*

de las "míticas" bibliotecas monásticas (míticas en cuanto empieza a dejar de ser una fantasía de bibliólatra para pasar a los posibles y, a diferencia de la de don Quijote, con los libros s. Gracias a la progresiva informatización centralizada de los s bibliotecas públicas y eclesiásticas, va siendo factible, sin que ozo disuasorio, localizar los libros conservados que pertenecieron ades religiosas suprimidas. La idea es bien sencilla: dado que las ras exigían la entrega de las bibliotecas monásticas a las s con los que a su vez se formaron, allí donde no había tecas públicas provinciales, ello hacía suponer que un repaso de gos de los ejemplares, en este caso, de la Biblioteca Pública de cubrir a sus antiguos propietarios, y entre ellos a los antiguos s, los buscados para esta ocasión. En realidad las cosas no resul- s esta pequeña indagación me descubrió la más variopinta proce- s, es decir, la tremenda dispersión que debieron sufrir aquellas s dispersión que sin duda ha llevado volúmenes de Zamora a nume- o mismo que han recalado en la zamorana otros foráneos. Por s cistercienses de los tres monasterios mencionados aparecen en rovincial, en la Diocesana y en el Convento de las Bernardas de eruela), y los habrá desde luego en otras bibliotecas públicas y isma razón que en la de Zamora hay fondos importantes del o procedentes de los sitios más diversos, entre los leoneses, del s (más de cincuenta obras), por citar alguno fuera del término as cuentas, la exhaustividad, hasta donde fuera posible en este o tras un peinado informático o manual de extensión indetermi- posible, de bibliotecas; mientras llega ese día, holguémonos con dero sabrosos y estimables, de esta parcial cosecha.

Seguido consistió en hacer consultas en el fichero informatizado ublica de Zamora mediante patrones de palabras del tipo "so", "San Martín de Castañeda" que descubrieron una cantidad vez nombres de monjes propietarios que en una nueva consulta búsqueda: Fray Gregorio de Guevara, Fray Bernardo de Ubeda, abades de Valparaíso, etc. Está claro que el método facilita el ta, ni yo he pretendido tal cosa. Por ejemplo, siempre quedarán

lugar los libros carentes de "ex libris", o con "ex libris" personal no portadas involuntaria y, más a menudo intencionadamente, deteriorado el método, y parciales los resultados por tanto, mientras la revisión, de las bibliotecas no sea total. Ahora bien, es también otros modos de búsqueda e identificación.

pasar a la descripción detallada de los ejemplares, hagamos un recuento de los monasterios para ver dónde estaban físicamente los libros y, si fuesen los que eran, aunque ello no nos descubra cuáles y sí la dolorosa cuantía

de los inventarios de Valparaíso, del siglo XVIII, el único de los tres monasterios zamoranos, conservado en el Archivo Histórico Provincial (C 254), puede servirnos de guía por las indicaciones al respecto. El inventario muestra la existencia y número de libros en las dependencias

de veintinueve cuerpos de libros incluyendo tres pares de *Definiciones* del Padre Maestro de Novicios (f 3v). En el de 1753: dos procesos y cinco cuerpos de libros (f 44r).

de ochocientos veinticuatro cuerpos de libros (f 3v - 4r).

se añaden además treinta y seis Breviarios nuevos (f 35v).

de treinta y cinco libros (f 4v). En el de 1763: Ochenta y ocho libros (f

de la Biblia en dos tomos (v. infra Valparaíso 10), un San Bernardo de Homilías, el *Flos sanctorum* benedictino de Heredia, la historia de la

del inventario de 1763 se menciona la Librería de la Comunidad: "los libros que se encuentran por el libro en que están asentados que está en la librería". Este Catálogo ha sobrevivido.

de los libros particulares de los monjes en las celdas, porque desde 1783 el siguiente: "Hay en ella (la librería) lo que consta de los inventarios con excepción de algunos libros que quedaron del expolio del Padre Maestro que se metieron en ella este cuatrienio" (f 124v); en 1787: "... y de varios libros que se metieron de los expolios del Padre Maestro de Gamallo, P. Fr. Alverico Aguilera y P. Fr. Alonso Simón" (f 124v). Como según iban muriendo los monjes, sus libros pasaban a la librería. En el inventario de 1787 se debería observar en los monasterios de Moreruela y San Martín de Valparaíso se conservasen.

de la continuación lo que sin moverme de Zamora he podido recoger de los inventarios. Doy la ficha reducida, el "ex libris" y la signatura topográfica de los libros de Zamora o de las privadas eclesiásticas en que se encuentran.

de la Madre de Dios, *La religiosa instruida y dirigida en todos los puntos de Murcia*, a expensas de Francisco Bedito, 1774.

- ández, monje de Moreruela. Sgn. ZA-BEBS.— BS/102.
- S, *Regla del gran padre y patriarca San Benito, Madrid*, Joaquín
- ez, monje de Moreruela. Sgn. ZA-BEBS.— BS/78.
- S, *Difiniciones cistercienses*, Valladolid, Viuda de Santander,
- ández. Sgn. ZA BEBS.— BS/5.
- San, *Discursos de San Bernardo, abad de Claraval, sobre el  
icos de Salomón traducidos al castellano por un monge  
de Huerta, Valladolid, Tomás Cermeño, 1800, (Tomo II).*
- ández, hijo de Moreruela. Sgn. ZA-BEBS.— BS/62.
- San, *Sermones de San Bernardo, Abad de Claraval, de todo el  
santos traducidos al castellano por un monje cisterciense...*  
., Burgos, José de Navas, 1791 -1792.
- ez, monge de Moreruela. Sgn. ZA-BEBS.— BS/64 (I-II).
- OBKOWITZ, Juan, *Mathesis nova: logarithmica, combinatoria,*  
orenzo Anisson, 1669.
- ín del monasterio de Nuestra Sra. La Vieja de Moreruela. Sgn.  
e el tejuelo 487.
- lioteca Pública hay otras cinco obras de Caramuel de segura pro-  
ero que por carencia de "ex libris" no atribuyo a un lugar con-
- S, *Missale Sacri Ordinis Cisterciensis*, Amberes, Typographia
- ández. Sgn ZA BEBS.— BS/90.
- ES, *Hymnos Cistercienses*, Valladolid, Imprenta de la Real  
José de Rueda, 1742.
- ández. Sgn. ZA BEBS.— BS/84.
- ES, *Pontificale ad usum almae observantiae hispaniarum*  
Valladolid, Viuda de Francisco Fernández de Córdoba, 1629.
- ez, monje de Moreruela y cura de Villaverde de Sandoval. Sgn.
- ES, *Processionarius Sacri Ordinis Cisterciensis*, Madrid, José
- ez, hijo de Moreruela desde 1831 y cura de Sandoval. Sgn. ZA-
- ES, *Ritual cisterciense: llamado comunmente usos de la  
Bernardo y observancia de Castilla &ª*, Valladolid, Francisco
- ández, monje profeso de Moreruela. Sgn. ZA-BEBS.— BS/51.
- ES, *Usos cistercienses de la Congregación de S. Bernardo de  
es partes*, Valladolid, Viuda e hijos de Santander, 1798.

Hernández, monje Bernardo del Monasterio de Moreruela. Sgn. ZA-

: Alejandro Hernández. Sgn. ZA-BEBS.— BS/54.

D de Trento, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Tridentinum*,  
Real, 1786.

reruela. Sgn. ZA-BD V/2617.

ean B., *Clypeus Theologiae Thomistae*, Amberes, Hermanos de  
a. ZA-BP.— E-I/181.

/O, Bernabé de, *Primera parte de la Coronica del Orden del Cister  
Bernardo*, Madrid, Luis Sánchez, 1602.

ernández. Sgn. ZA BEBS.— BS/66.

D, Manuel, *Tractatus de Sacrosancto Trinitatis Mysterio*, Salamanca,  
lardo, 1701.

ez, hijo del Real Monasterio de Moreruela. Sgn. ZA-BP D-II/700.

NO, *Scripta...*, Basilea, Frobenio, 1562.

conforme al expurgatorio de 1632 en Moreruela en 22 de enero de  
— D-I/245.

ito, *Instrucción especulativa y práctica de las obligaciones de los  
os de la Congregación de Valladolid*, Madrid, Blas Román, 1785.  
BS 88(I).

oilán de, *Instrucción de novicios cistercienses, de la Congregación  
y Observancia de Castilla...*, Valladolid, Atanasio y Antonio  
1752).

ández de Moreruela. Sgn. ZA-BEBS.— BS/6.

Luc d', *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae Bibliothecis,  
orum, latuerant, specilegium*, Paris, Charles Saureux, 1661-. Tomos  
I.

Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/ 452, 453, 454, 455, 456, 457.

E, Noel, *Expositio litteralis & moralis Sancti Evangelii Iesu Christi  
evangelistas*, Venecia, Pablo Balleoni, 1704.

de Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/624.

RE, Noel, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem  
Tridentini*, Colonia, Hermann Demen, 1698. 2 vols.

Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/440-441.

San, *Opera omnia*, Paris, Claudio Chavallon, 1529, 2 vols.

ibro es de Fray Pedro Ossorio hijo del Monasterio de Valparaíso.  
I.

Paul Gabriel, *Theologia moralis universa*, Venecia, Antonio  
3. 6 vols.



ador, hijo de Valparaíso. Sgn. ZA-BP C-I/819-820.

Richard, *Theologia tripartita universa*, Colonia, Sumptibus

o, hijo del Monasterio de Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/ 827.

n, *Omnia quae extant opera*, Paris, Miguel Sonnio, 1581.

po, cisterciense de Valparaíso. Sgn. ZA-BP C-I/50.

n, *Opera omnia*, Colonia, Melchor Novesiano, 1548.

lova (fue abad de Valparaíso). Sgn. ZA-BP D-I/8.

San, *Volumen II. Opera suppositicia & aliena*, París, Viuda de

ente Gorjón y Edmundo Romero, del Monasterio de Valparaíso.  
al vez También el Vol. I: E-I/71

RA, *cum duplici translatione & scholiis Francisci Vatabli*,  
Portonaris, 1584. 2 vols.

uevara, Abad de Valparaíso. Sgn. ZA-BP C-I/39-40.

S Descalzos de Salamanca, *Cursus Theologicus*, Tomus decimus,  
atrum Huguetan, 1691.

lparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/268

, San Juan, *Opera*, Tomus Primus (-quintus), Paris, apud anti-  
bliopolarum Parisiensium, 1614.

lparaíso. Sgn. Za-BP D-II/148-149-150-151-152.

O, San Juan, *Opera omnia*, Tomus primus (-duodecimus),  
Regozza, 1734 (I) y Francisco Pitteri, 1741.

lparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/604-605-606-607-608-609-610-611-

wig, *Collegium Universi Iuris Canonici*, Venecia, Tipografía

. ZA-BP D-II/960.

art, *De historia stirpium comentarii insignes*, Basilea, Oficina

vara. Valparaíso, año de 1633 Fray Atilano Ramírez. Sgn. ZA-

ovanni Baptista, *De oratoriis domesticis et de usu altaris porta-*  
*phias Pauli Iunchi haeredis Francisci Bizzarini Komarek*, 1770.

cio, hijo de Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/926.

ais de, *Libri sex ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concio-*  
*de* Ezquerro, 1751.

lparaíso. Sgn. ZA-BP C-I/401.

óllica (Benedicto XIV), *De Servorum Dei Beatificatione et*  
*one liber primus* (-quartus), Bolonia, formis Longhi excusoris  
1738.

el Monasterio de Valparaíso y de Fr. Bernardo de Ubeda. Sgn. ZA-  
5.

San, *Opus eruditissimum*, Basilea, Jerónimo Frobenio y Nicolás

libro del convento de Valparaíso se expurgó ... en 4 de abril de  
Suárez, Abbad de Valparaíso" Sgn. ZA-BP D-I/65. Tiene el tejuelo

, Manuel José de, *Historia de la provincia de España de la Orden*  
vols., Madrid, Herederos de Antonio González de Reyes, 1727.

e Valparaíso. Sgn. ZA-BP C-I/930-931.

, Luis, *Operum tomus II et III*, Frankfurt, Hartmann Palthenius,

de Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/434-435.

de San José, *Bibliographia sacra et prophana*, 4 vols., Madrid,  
0-42.

e Valparaíso. Sgn. ZA-BP C-I/684-685-686-687.

Pedro de, *Alpha et omega operum:... Quaestiones pastorales de*  
*testate parochi propii ...*, Burgos, Sucesores de Juan de Viar, 1688.

Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/72

Pedro de, *Disquisitiones morales et canonicae, tomos I y II*, Lyon,  
Borde, Laurentii Arnaud, 1666.

Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/542 y 543.

Pedro de, *Commentaria in constitutiones Apostolicas ad favorem con-*  
*Benedicti*, Lyon, sumptibus Laurentii Arnaud et Petri Borde, 1671.

Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/280.

Bautista, *Elucidarium Deiparae*, Alcalá, Juan de Orduña, 1626.

alparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/230.

cisco, *Chronica de los principes de Asturias y Cantabria*, Madrid,  
n, 1681.

Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-II/81.

enzo, *De probatis Sanctorum historiis, Colonia*, Gervino Calenio y  
el, 1576.

raíso, 2 de junio de 1633, Fr. Pedro Ledesma.

/191.

NO, *Scripta*, Basilea, Jerónimo Frobenio y Nicolás Episcopio, 1562.

Vázquez, cisterciense, Monasterio de Valparaíso. Sgn. ZA-BP D-

Francisco de, *Instructio sacerdotum vulgo Summa*, Roma, J.F.

mpero Cisterciense [de Valparaíso]. Sgn. ZA-BP DII/90.

n, *Politica real y sagrada discurrida por vida de Iesu Christo*,  
nperial, por José Fernández de Buendía, 1675.

o de Ubeda. Sgn. ZA BP DII/80.

## CASTAÑEDA

- n, *Opera*, Paris, sumptibus Montalant, 1721.
- n Martín de Castañeda. Sgn. ZA-BP E-I/114.
- é Hyacinthe, *De re sacramentaria contra perduelles haereticos omis comprehensi*, Venecia, Tomás Betinelli, 1789.
- Castañeda. Sgn. ZA- BP C-I/795.
- ine, *Philosophia thomistica iuxta inconcusa*, 4 vols. (éste es el rfn, 1775.
- Martín de Castañeda. Sgn. ZA-BP C-I/671.
- rtin, *Opera theologica*, 2 vols., Paris, sumptibus Claudii Rigaud,
- Sala de San Martín. Sgn. ZA-BP C-I/894.
- ica (Benedicto XIV), *Doctrina de servorum Dei beatificatione et e*, Venecia, Iacobus Caroboli et Dominicus Pompeati, 1765.
- Castañeda. Sgn. ZA-BP C-I/791.
- n *prohibitorum ac expurgandorum novissimus*, Madrid, Manuel
- Castañeda. Sgn. ZA-BP D-II/691-692.
- ornelius, *Paraphrases in omnes Psalmos Davidicos cum argu- tionibus*, Lovaina, Pedro Zangrio Tiletano, 1569.
- e Castañeda. Sgn. ZA-BP D-I/28.
- AS, Diego, *Lexicon Ecclesiasticum latino hispanicum ex sacris atificum ac Theologorum Decretis... concinnatum*, Salamanca, 1585.
- e San Martín de Castañeda. Otro "ex libris" anterior dice: Utitur ilanus Martínez Morerolae filius. Tiene el tejuelo 746. Sgn. ZA-
- omeus, *Disputationes theologicae in tertium (quartum) librum* J.J. Hertz, 1698.
- Martín de Castañeda. Sgn. ZA-BP C-I/1011-1012.
- A., *Opus dogmaticum adversus hetherodoxos tum antiquos tum olás Pezzana*, 1755.
- Castañeda. Sgn. ZA-BP C-I/673.
- nz, *Iurisprudencia canonica civilis seu Ius canonicum universum ium*, 3 vols., Aviñón, 1738.
- Castañeda. Sgn. ZA-BP E-I/296-297.
- ico, *Cursus theologicus, ad usum tyronum elucubratus; pars* Tipographia Seminarii, 1755.
- Martín de Castañeda. Sgn. ZA-BP C-I/742.

quí las posibilidades, pero son los límites y métodos que me había  
plo, al revisar directamente algunos de los volúmenes señalados,  
no ya he dicho, que muchos de ellos conservan los tejuelos numé-  
en las estanterías monacales de origen. De este modo, y a la vez que  
cia de una cantidad mínima de libros (la del tejuelo más alto), se  
búsqueda demostrando comparativamente con otros tejuelos, en  
elementos, la atribución de un volumen a una biblioteca concreta.  
ría la identificación de manos por las notas y escolios marginales, en  
dantes, etc.

presenta, pienso yo, una pequeña pero significativa y elocuente  
constituyó el alimento espiritual de aquellos monjes que nos prece-  
o y preocupaciones humanas y humanistas. El volumen de libros de  
cistercienses zamoranos en el siglo XVIII a juzgar por los tejuelos y  
inventario de Valparaíso debía estar entre los mil y mil quinientos  
ncluyen lo que cabría esperar de sus aspiraciones: teología, patrís-  
ca, ambos derechos, algo de filosofía, un poco de historia, liturgia,  
sí llama la atención, al contrario, la ausencia total de bella literatura  
cios posible pertenencia a Valparaíso de una de las primeras edi-  
de Boscán y Garcilaso, precisamente por su excepcionalidad, no me

de investigaciones no se pretende sólo la satisfacción de un viejo  
ltura occidental: recuperar las bibliotecas de los antiguos monaste-  
bibliográficos únicos que pudieran encerrar, ni, en el plano más per-  
apasionante de seguir su derrotero, sino, sobre todo, porque nos des-  
que dieron vida a unas formas de pensamiento que forman parte de  
ral, cuya cuantía y calidad estamos aún lejos de conocer, conven-  
de que el día en que tengamos completos los inventarios de  
tivos eclesiásticos, monásticos y catedralicios, nuestra idea del  
Renacimiento cambiará. Tantas obras manuscritas e impresas, que  
sin duda en los anaqueles conventuales han de ir saliendo a la luz y  
a conocer un canon de autores y lecturas, y servirá a la vez para  
juicios apresurados y negaciones sin fundamento.

na probar la existencia de bibliotecas cistercienses, hoy por los ava-  
n otras manos, y probar también que es posible y de justicia devol-  
obre el papel, a sus antiguos propietarios de Moreruela, Valparaíso  
atañeda, borrados del suelo zamorano hace más de siglo y medio.

ma indagación de homenaje y reconocimiento a todos los cister-  
taño, cuya herencia humanista aceptamos y nos esforzamos en  
e hogaño, continuadores de aquel mismo espíritu de recogimiento y

este tema pueden verse: YÁÑEZ NEIRA, D., "La cultura en los  
s del Císter", en ARCHIVOS LEONESES 25 (1971) pp. 103-126, y  
A., "La cultura cisterciense del Noroeste peninsular en los siglos

en *Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e o  
Portugal*", v. I, Orense, 1992, pp. 79-111.

Verse los inventarios de biblioteca en: Vicente Bécares Botas, *Las  
bibliotecas y la Desamortización en la provincia de Zamora* (en prensa).

## **SIGNATURAS**

Zamora

Benavente

Biblioteca Pública Provincial

Biblioteca Diocesana

Parroquias de Benavente

Expresando mi agradecimiento a la Directora y Personal de la Biblioteca  
por las facilidades y medios que pusieron a mi disposición para la realización



## ITORES CISTERCIENSES EN LA EUROPA DEL HUMANISMO

*ANTONIO LINAGE CONDE,  
Universidad de San Pablo (CEU).*

de las acepciones de las Humanidades las identifica con las  
amos comentar por radio la apertura de una facultad titulada de  
de filología clásica, lo que no correspondía a la realidad del caso  
tiene que nosotros no vamos a rozar esta cuestión, pero sí hemos  
do cómo el humanismo renacentista se cuidó, cuales sus instru-  
in más, del latín y del griego.

cultivo del latín no iba a ser una novedad en la Iglesia ni en las  
Ni su culto. Notker de San Gall, uno de los más eximios poetas  
, escribió un elogio de esa lengua latina en la que Dios le había  
, que no desdice de las elevaciones poéticas de sus mismas crea-  
lercq nos lo ha glosado, por lo que de significativo tenía, una de  
, que pronto cumplirá media centuria, *L'amour des lettres et le*

de los himnos de la liturgia y el de esa teología monástica contem-  
trística, que así ha dado en llamarse desde no hace mucho. Había  
gado de la versión a él de la Biblia, injerto acaso el más esplén-  
s de todos los tiempos, gracias al acuñamiento de la poesía semí-  
ccidental. Y después había sido también la lengua didáctica del

elta renacentista a los patrones clásicos de la lengua tuvo algo de  
o a interrumpir una evolución idiomática propia -llegada al estadio  
imponiendo el artificio frío a la espontaneidad cálida. El impacto  
litúrgica hasta el siglo XVIII fue de esa manera una contamina-  
a didáctica, donde el ergotismo escolástico rara vez había llegado  
uaje, es posible que pueda decirse dignificó, si bien hay que tener  
plasticismo continuó a lo largo de las dos centurias siguientes  
sa, y por cierto con tanta

de las clausuras monásticas que la cultura de éstas durante este  
on razón tener más de monástico que de escolástico sencillamente.  
anto al griego, el Renacimiento determinó una reviviscencia suya

materia, nuestro itinerario va a discurrir a través de algunos  
que escribieron en esta época y de ciertas de sus obras. Términos  
amos pues apenas vamos a rozar la literatura que prolonga el

siendo de mero puente entre él y su desarrollo barroco, toda esa cultura que las órdenes monásticas también se rindieron como acabamos por supuesto, las fronteras estén delimitadas con nitidez, ni en caso en particular.

Por eso, nos vamos a mover de una a otra casa cisterciense, en los ámbitos de la cultura, escuchando los pocos ecos que todavía nos llegan de lo que se ha ido de caer definitivamente en el ámbito exclaustrador, pero todo ello en continuidad. El Císter es una unidad internacional y si hay en él divisiones nacionales, sino de otra índole y también ignoras de las fronteras entre el ámbito de la cultura y de las letras monásticas queremos decir, no en la línea de la división externa. Por eso no vamos a precisar demasiado la situación de cada monasterio citado, dato por otra parte que el lector interesado ponga algún esfuerzo.

El monasterio no entraba en nuestras posibilidades ni propósitos. De ahí que vamos a dar ejemplos un tanto al azar en los géneros más cultivados, así como los más significativos, como la historia monástica, tanto del conjunto de la cultura como de sus diversas casas.

Desde la entrada, los escritores abundan. La mayoría de ellos escriben al servicio de las órdenes monásticas, religiosos, eclesiales, eruditos sin más también. Pero que la pluma sea para los mismos un mero medio, una herramienta, un instrumento al que se recurre por necesidad. No. Escribir les es un fin en sí mismo, una manía. Y no falta quienes escriben de la escritura de los cultores de varios géneros y materias múltiples, abundan tanto en el monasterio, siendo la especialización la genuina rareza.

## LOS CULTORES DE LA LENGUA

*De antiquis et novis* es el título significativo de uno de aquellos viajeros que da una lección, Luis de Capitanesis (circa 1520-76), del milanés, autor también de sendos libros de oraciones, panegíricos de santos y homilias.

Forest-Duchesne, abad de Ecurey, quien imprimió en París el año 1648 *dissertationes physico-mathematicae*, cuatro años después de una *de solertia, triumphus, mors, immortalitas*. También predicador, autor de *sermões Tridentinae adversus novitates in fidei* (1648), poeta y autor de *de liberalium artium* (1650).

¿Había un *currículum*? Sí. Pero también el de toda una mentalidad que, en el siglo siguiente, la vista de uno de los frontispicios de un libro preparará en sí toda una visión del mundo.

En la lengua<sup>4</sup> se manifiesta a veces expresamente, haciéndola argumentar, pero en ocasiones también por una vía indirecta, convirtiéndose de aquél. Así, a caballo entre el quinientos y el seiscientos, Robert de Cumbria, abad del Cumberland, Holm-Cultram, dio forma de diccionario *de parvum*, cuya primera voz comienza *Alma virginem* (apud Lehnin, que Juan Betkin, a principios del XVI, de Lehnin, el *Alphabetum*



es marianos en verso, tiene también los *Rosarum*, igualmente a la al nombre de Jesús.

grafos más sabios de nuestro elenco, superior general de los Obispo de Avanches, Charles Vialard o de Saint-Paul (1592-1632), de las figuras retóricas y del estilo, en su *Tabula eloquentia* en París el año 1632<sup>5</sup>.

deleite que para aquellas gentes era traducir del griego al latín. Así como el portugués (†1549), de la Italia Central, concretamente vertiendo el Libro I de Luciano de Samosata<sup>7</sup>. Por su parte, el portugués es autor de la *Gesta Barlaam et Josaphat a Joanne Damasceno* en la misma centuria. Sabido es que se trata de la Leyenda de Buda, y extensa en las literaturas occidentales, y de atracción puesta en por su trasfondo monástico.

más reveladora la elección argumental de uno de los libros que dirigenes” de Nicolás Bacceti (circa 1567-1647), de Cistello, también orador, a saber *Decem scriptorum qui in Italia centum annorum gloria floruerunt elogium*. Otro de sus libros es la *Censura litteraria ad scriptorum obscuriora loca*<sup>8</sup>.

de Jouvencaux (†1507), abad de Saint-Sulpice, inquieto por su *seu defensio reformationis monasticae* (1503)-, y comentarista como de sus comentaristas anteriores, escribió *In latinae linguae electio Valla quam a Gellio memoriae proditas interpretatio*<sup>10</sup>.

nos trae a la memoria lo que había sido el latín, lingüísticamente, medievales de estos monjes humanistas. No una lengua materna, una *Kultursprache* que se utilizaba espontáneamente para ciertos usos espirituales y vital. ¿Y para estos otros que tanto la habían modificado interrogante pendiente y proseguimos.

## Y OTRAS COMPLACENCIAS MISCELÁNEAS

se cultiva también con el deleite que da servirse de una lengua así, un reformador de su familia religiosa, Marcos de Villalba<sup>12</sup> en Salamanca tres años antes de su muerte una *Carta consolatoria* del desastre de la Armada. Mientras que Atanasio de Lobera, de circa 1605) dio a las prensas madrileñas, en 1601, otra *Epistola historica ad Hispaniarum regem*. Su *Chronicon magnum regni Galitiae* o su *Chronicon regum Hispaniae* (1602), como sus vidas de los reyes de Portugal, Juan de Braganza (1598), títulos que nos le siguen en esa misma guisa ejemplificatoria de los polígrafos dichos, inequívocos entre nuestros cultores claustrales de la pluma. Cándido de Braganza (†1614), utilizó por su parte la forma epistolar igualmente, en sus *Epistolae ad Sanctum Bernardum et Sanctum Malachiam*.

en *genere* lo que constituye un placer renovado, también fuera del ámbito de la literatura. Por ejemplo, un abad de Heilsbronn, Johan Virsing (†1552), escribió *De curiose ceremonias electionis abbatis J. Wenckii (1518-1552) antecessoris Sebaldi Bambergeri*.

ovadosos que se quisieran o supieran, esos monjes no se olvidaban la esencia del pasado. De sus casas, de sus antepasados espirituales, *la lettre*.

## DE LA VIDA?

go una casualidad que pertenezca a la época el autor de la *Italia* volúmenes aparecidos de 1644 a 1662, Fernando Ughelli (1594-

se venía cultivando de antes y de siempre en esos claustros, uno una cierta sacralización del tronco con los orígenes y su conti- se continúa, pues, casi siempre desde luego inmersa en el nuevo Por ejemplo, y aquí sí hemos de citar al azar pues la otra solución il. Juan Reynault (†1526), quien siguió la redacción del *Chronicon* del monasterio de Oplinter o Val-des-Vierges, hasta el año 1500. de la centuria, Claudio Carteret, en 1570, escribió la *Chronica* monasterio de Auberive, en la diócesis de Langres.

*et Mariae Virginis*, tituló Juan Dahneus o Danins (†1596) la Crónica na de Groninga, donde era confesor, y que hasta 1872 no merecería orenta de Brujas.

*Mare Oceanum omnium religionum* encarnaría la ambición de abad de Rocamodoro, en Sicilia, también en el XVI.

escritas por un testigo es la de Juan V Dressel († 1637), abad de la devastación por los suecos de su monasterio, en 1631, *Diarium milium tempore belli ... propria manu conscriptum*, manuscrito en la zburgo. Antes, en 1589, le había tocado la misma suerte al propio abad, Edme de la Croix, quien publicó en París siete años después *et luctuosa monasterii nostri Cisterciensis direptio*.

sigue desviándose fecundamente por los cauces de la biografía

## VOS DE DIOS Y...

do, en efecto, el ineludible campo hagiográfico. Y además menus biográficos o puros y simples elogios, con todas las galas de la héroe seglar, soberano o militar, casi siempre hasta la genealogía.

de tantos inéditos, en este caso en el Seminario Mayor de Brujas, *is sancti Haymonis Savignianici monachi*, de Quirino de Savigny. *sanctae virginis Mathildis*, abadesa de Edelstetten, es de Emmeram er (†1510).

odoro Pybes (†1632), de las Dunes, *De admiranda pariter ac mira- unda inventione corporis beati Idesbaldi*, impresa en Brujas en abad de su casa (†1167).

a, como Pascoal de Agueda, de Alcobaça, autor, entre el XVI y el XVII, de *aliquorum sanctorum*.

de Seguin (†circa 1599), de Chaalis, hizo el género enciclopédico, de obras cuyo título comienza *De abbatibus et monachis*, o sencillamente *atálogos* de los que, por supuesto, cada casa tiene el suyo propio. El *Monasterii antiquitatum monumenta* se debe a Mateo Agricio o Agrius (1568-1613).

de los Habsburgo, *Explicatio tabulae hieroglyphicae Austriacae* de Johann Heber (circa 1565-1613), sigue inédita en la Biblioteca Nacional de Madrid.

(1554), nacido en Játiva y abad de Benifassar, hizo la *Historia de sus progenitores clara insignis Regum*, además de la *Vita Johannis II*, de la que se ha perdido. Gilberto Bruno o Brown, último abad de San Juan de los Rios por su parte unas *Collectiones historicae Regni Scotiae*.

(1538-1608), de Hautecombe, luego Obispo de Albi, publicó en 1608 la historia del monasterio, pero antes dio a la luz la *Historia de su principatu Sabaudiae et vera ducum origine a Savoniae principatu*. En Laval se ocupó Luis de Meaune († circa 1530), de Clairmont, de *in Lavallensium res gestae, eleganti stylo conscripsit*, de Guido I a

Farnesio le elogió Huberto Raúl o Rodolfo<sup>15</sup> (1554-94), abad de *Abbatia ab Alexandro Farnesio Parmensi in Principe Belgio gestis*, de *Abbatia Louvai* y en Colonia el año 1598.

Esto no implica el abandono de los dominios monásticos estrictos.

## LA LEJANA

se comenta la *Regula Sancti Benedicti*<sup>16</sup>. Así lo hizo Miguel de San Jerónimo, cuyo *Commentarius* apareció en 1601. Como un escriturista, escribió las Epístolas de San Pablo y a los Profetas Menores, Luis Bernaldo de Siles (1599), de La Espina y nacido en Torrelaguna, *Reipublicae monasterii Benedictinae notis asceticis*, es de Jacobo Cobelius, ya del XVII, de *Abbatia monasterii*, llamado así, su respectivo comentario, de Balduino Moreau (1600), nacido en el Hainaut, profeso en Cambron.

*Abbatia ut nemo perturbetur neque contristetur* nos entronca con los monasterios antiguos.

## TERAPIA FILOSÓFICA

de Surrino (†1652), de Cistello, en Florencia, no puede ser más cercano al enlace con la antigüedad, al titular uno de sus tratados *De consolacione*, habiéndose también ocupado de la contemplación de la muerte<sup>18</sup>.

de Nogales, Bernardo Vázquez, había escrito *Senectus juventutis*.  
onn, a principios del Quinientos, escribió un *Tractatus per modum  
concupiscenciae compositus ex dictis philosophorum*, inédito en la  
gen.

efusión del lulismo en la de Alcalá por Jaume Gener (†1506), de  
o entre sus pocos escritos conservados un *Ars metaphisicalis*<sup>19</sup>.

abad de Maulbronn, Juan de Lenzinghen (†1547), un *Liber de  
e*, además de unos comentarios a Job, un *Scutum Patientiae*, una  
*Intate humana cum divina*, y por añadidura una *Theologia mystica*.

eso de San Salvador de Amberes, Carlos Mydelton (†1650), es un  
*Infirmis ac moribundis*.

ahora más aún en el ámbito sacro y vocacional suyo, tengamos en  
Edad Media, la floración de la teología monástica que a la escolás-  
e, y sobre todo en los claustros se había cultivado, se caracterizaba  
miar la Biblia y los Padres. La Escritura es sabido cómo adquirió  
n en ésta época, por lo cual no la desatendieron los monjes ni

## ERUM

la impertinente divagar en torno a este vigor distinto. Anteriores  
tiempos consumados, son los que median entre el Trescientos y el  
do Reginaldo de la Buissière, universitario formado en París y  
erg y Colonia, comentó tanto el Antiguo Testamento como el  
*tura super ecclesiam Salomonis, Commentarius in Proverbia  
ones aliquorum evangeliorum dominicalium*.

*ae Scripturae*, titulaba su obra un monje de Valdeiglesias, Andrés  
autor también de una *Theologia symbolica sive hieroglyphica*,  
ca en 1597; en tanto que unas *Glossae figurarum Scripturae*  
de Almeda, un poco dudosa la cronología de libro y autor, están  
baça. Como en Alcalá el comentario del capitnlo cuadragésimo  
*e benedictionibus patriarcharum*, de Dionisio Arriola (†1617), de  
o, Andrés Cancellier (1580-1623), de las Dunas, prefirió extraer  
*toria super variis Scripturae locis*, que luego tradujo al flamenco  
iendo preciso insistir aquí en Cipriano de la Huerga.

ue otros prefirieron la insistencia en un pasaje. Así Crisóstomo de  
de Alcobaça. *De verbis Dominae*, las de la Virgen al arcángel y a  
icó a Paulo V al imprimirlas, en Venecia el año 1593, y *De verbis  
um*, allí mismo siete años después; y Alonso Pérez Humanes, de  
, obispo de Guatemala, Almería y Cádiz, *Prophetae Zachariae  
litterali adjectis ad septem priora capita discursibus moralibus*.

luego de la oración, hacia la mística, y también por la ascética.

## ESPIRITUALIDAD

*ones, exercitia spiritualia*, es el título de un manuscrito guardado  
s Rohr (†1628), de su monasterio de Oliva. En cambio se habían

, de 1496 a 1532, las *Meditationes ac precesiones* (*Antidotarium* de un médico de Berna, luego abad de Baumgarten, en la diócesis de Saliceto, de principios del Quinientos ya.

de Nicolás Stoer, a quien se atribuye una *Expositio missae*, inédita y prefieren ser de Vicente Gruner<sup>20</sup>.

e, impreso el año 1634 en Douai, es una de las pocas obras latinas natural del Hainaut (1560-1642)<sup>21</sup>.

los títulos las huellas de la oración metódica en algunos casos. de los "feuillants", Sancho de Santa Genoveva Beauvez (1569-*ritualia viginti meditationibus plane divinis digesta cum insigni- ris methodo* (1605), *Flamma amoris divini* (1624), *Sacra religio-*) y *Brevis praxis qua quis possit se continuo reservare in prae-*

*et meditandi ad novitiarum exercitium editus*, se titulaba el 1624 por el rector del Colegio de Coimbra, Feliciano Coelho

l, naturalmente. Pero no cerrado al mundo de clausura adentro.

## RAL

esto haya que explicar aquí la dedicación de algunos monjes al *rum*.

el año 1773, en Amberes, se publicaba la *Via salutis sive spiri- ter pastorem et oves*, de Pedro Van Boexelaer (circa 1580-1629), a ciudad.

(†1551), abad de Deer, en la diócesis de Aberdeen, escribió una y también se ocupó de la historia sacra de su país, *De primitiva e sanctitate*.

sa, de Poblet, antes jesuíta, muerto en 1599, aunque también ogmática -*De perfectionibus Christi, De Trinitate*-, se adentró en casuística, a saber *De praeceptis Decalogi, Observaciones de n Inchiridion Doctoris Navarri*.

ad de Stams, en el Tirolo<sup>23</sup>, hacia 1500 escribió un *Confessionale id onales*, veintiocho concretamente. Una pastoral muy a menudo

## A EL PÚLPITO

toria sagrada. Por ejemplo, pues aquí también hemos de escoger raciones fúnebres, como la dedicada en su monasterio de Orval, el 24, al abad de Clairvaux, Dionisio Largentier, por Laurent de la arde por lo tanto, impresa en Luxemburgo el mismo año.

*conione Domini. Videntibus illis elevatus est*, es de un monje de mucho en el Concilio de Basilea, Juan de Roset (†1434), en los inicios. Por ejemplo, hasta una *Oratio evangelica de sancto* cisco Ruiz de Mendoza (†1638), de Valparaíso. *Dilectus Deo et* su panegírico de San Bernardo, en el Colegio de París, Carlos osto de 1470, para concluirle *Admiranti mihi celeberrime cetus* cado el doctor melífero que Roberto Sarmiento (†1608), natural de uerta y abad de Montesión en Toledo, llegó a escribir todo un *ceptuum ad formandas conciones totius anni ex Divo Bernardo* la Villa y Corte el año 1604.

*Beatae Virginis Mariae*, de Saturnino de Alcanede, entre el XV y el s en Alcobaca; mientras que nueve sermones *De excellentia ora-* de Juan de Bec Crespin (†1610) se imprimieron en París el 1586. 4, los *Sermones in praecipuis festis Beatae Mariae Virginis*, de Montgaillard (1562-1628), de Orval<sup>25</sup>.

Esta aportación, el espacio disponible y la inasequibilidad en la ría de las obras que citamos, forzosamente están dando a aquella , de mero inventario bibliográfico. Sin embargo, creemos que el entos que ocuparon los ocios claustrales de aquellas gentes - y de o y de fuera - y la inducción de la manera idiomática de tratarlos, sí un tanto una mentalidad, una atmósfera, una composición de lugar social. De ahí que la perpetuación en todos los casos del ineditismo producciones no nos parezca puesta en razón. Hay que tener en menos se piensa, se encuentra el lector de otra época y preocupa- el curso de un texto vulgar y consabido, la chispita que hace luz en que aguardaba tal revelación.

reter o Schroter (†1490), y volvemos a la ejemplificación, se orator fecundissimus cuius eloquentia et litterarum elegantia admiraecipue regi Ungariae Mathiae<sup>26</sup>.

omunes y servían de vademecum a los predicadores. Una está aça, los *Sermones dominicarum totius anni*, de Benito de Muge,

cras compuestas para ser pronunciadas fuera de la iglesia, como (1563-1624), de Salem, para la universidad de Dillingen, a saber *De ris triumpho* y *De diabolicae tyrannidis potestate*.

ambién, de las alas de estas plumas, asomarse al mundo exterior.

## DE ANDAR

se en la época de los viajes, los comienzos del recorrido por el partidas del mundo, en una innegable continuidad, entonces alum- n de hoy en ese orden de cosas, parece que fueron más viajeros, en la *peregrinatio pro Christo* de algunos impregnados de esa en la etapa de la cristianización de Europa, los monjes medievales Pero ello no quiere decir esté este capítulo en blanco.

que igualmente dejaron huella literaria<sup>27</sup>. Como el del reformador  
a, Pedro de Virey (1425-1506), *Itinerarium Hispaniae*<sup>28</sup>, no de tanta  
como la *Peregrinatio Hispanica* de Claudio de Bronseval, secre-  
irvaux y visitador, Edme de Saulieu (1509-52)<sup>29</sup>.

ponían versos.

## DE RIMAS

hubo dos germanos, Conrado (1470-1540) y Enrique (†1557)  
de Kaisheim y el segundo último abad de Maulbronn. Conrado  
*ad eruditissimas vaticolas*, y Enrique dedicó al otro un *Dialogus*  
*manum ... de contemptu mundi, carmine typis editus*, y también un  
*sanctis*.

en el mismo siglo, de Kamp, al continuar el *Liber* de su monasterio,  
Gumpert van Goch (†1468), incluyó cartas estudiantiles rimadas.

uis o Eustaquio de San Malaquías († 1603) dedicó a Clemente VIII  
sus elegías y anagramas, cuando fue en Roma asistente de la

s (1469-1544), abad de Aldresbach, es épico en su *Carmen de*  
bién a lo divino, en *Christi fasciculus florido heroyci poematis*  
i.

es la obra, más musical que poética, de Juan Nucio (circa 1556-  
melwitz, compositor fecundo él mismo.

bién didáctica, no raramente. Pero en ese ámbito hemos de volver  
nta prosa.

## SABER

a ante las exigencias experimentales, ni siquiera las técnicas. Que  
a en las generalidades, como Juan de San Geminiano, quien hizo  
Colonia -era profeso de Bronnbach, en la diócesis de Wurzburgos  
*et similitudinibus rerum. Plura et rara opuscula* eligió como  
obías Marmorario (†1570), de San Salvatore Settino.

aba novedad alguna era se ocuparan del reloj, ya que habían sido  
es los primeros en la medición occidental del tiempo hasta cierto  
cabo de tanta trascendencia clausura adentro, en aras de la obser-  
a. Por ese camino, Cristóbal Scaller († 1652), de Lucelle, abad de  
*De arte exacta et practica conficiendi horologia solaris omnis*

XVII, Pedro de Ureña, el ciego de la Espina que inspiró, o mas  
su teoría musicológica, escribió *De astronomia* y *De astrologia*.

onardo III Treutwein (†1595), abad de Fürstenfeld, hizo una  
u *Diarium* meteorológico. Otra dimensión del tiempo que su pro-  
to era bastante para que los claustros dejaran de sentir:

*fama insignem religione canit*  
*monasterium Ratehassloch ut modo spectet,*

Moltzner<sup>32</sup> (†1506), abad de Raitenhaslach, a su profesor Adam de Santiago de Heidelberg. *Affectu, quo te in visceribus crucifixi deo*, comenzaba respondiéndole aquél. Botón de muestra de un nos llega a intrahistoria de algunas gentes del humanismo en los es.

atalidad las ha habido en la Iglesia todavía durante la primera mitad del continuó siendo su lengua el latín. Sólo un pequeño grupo tardío de especialistas fuera del latín cristiano y medieval en nombre de la lengua misma.

*Bibliotheca scriptorum Mediolanensium* (1745) 1-2, p. 278. Para una somera al *DICTIONNAIRE DES AUTEURS CISTERCIENS* (Ed. E. BROUETTE, WINING; Rochefort 1975), con muchos errores, omisiones y repeticiones, a base, siempre que se guarden las debidas cautelas, para todos estos escri-

nica, a Francisco DE ALCOBAÇA, de fines del siglo XVI, se le atribuye *liam maxime contra huius temporis judaeos*.

utrio o Beurreyo-, de Clairvaux (†1522), fue el corrector de uno de los artín V.

is (París, 1630) traza el camino de la contemplación a la ataraxia. En 1641 *Geographia sacra sive notitia antiquorum episcopatum Ecclesiae uni-* NIVEZ, *DS (Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique)* 9 (1940)

eguía comentando, como lo hizo Domingo de Aldave (†1628), abad de Salamanca, y lo había hecho antes Crisóstomo Cabero (circa 1580-1653), libros de la *Física* (Alcalá, 1636).

*Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma 1956, pp. 156-1588, y *Religious Orders to Renaissance Thought and Learning*, en *AMBENREV* 21

E V, 46.

nd (†1480), profeso de Clairvaux, comentó los *Disticha Catonis*, en un *commenta*.

*atalogue des incunables de la Bibliothèque publique de Dijon* (1886) 126, N, L., *Catalogue des livres imprimés au XVe siècle des bibliothèques de* 932, 738-740.

*abé de Saint-Sulpice-en-Burgey -Pierre de Mornieu o Morinieux- corres-* *ulletin d'histoire et d'archaologie du diocèse de Belley*" (1965) pp. 58-59. (†1537), de Alzelle, se escribió por su parte con Lutero. Participó en la *musicam melliflui doctoris*, Leipzig 1517.

, en *CISTERCIUM*, núm. 135 (1974) pp. 179-195.



ca obra. Otra se titula *Elogia pontificum et cardinalium Ordinis* 1624. Por su parte, Bonifacio Simoneta, de San Stefano del Corno, his- dando a los tórculos en Milán el 1492 y en Basilea el 1509, *De chris- m Pontificum praesectionibus*.

*Un abbé d'Hautecombe ami de Ronsard*, Grenoble 1937, y VIDAL, M., *d'après les registres des notaires*, París-Albi 1913.

o en el "Dictionnaire" citado, pp. 598 y 620; véase H. PIERS, *Histoire Font et de Lyse*, Saint-Omer 1836, p. 165.

Arganil comentó incluso al comentarista Esmaragdo, *In Librum qui*

, *La cultura en los monasterios leoneses del Císter*, en ARCHLEON 26

*iotheca magna sive Apolianta in Sacram Scripturam*.

"Dictionnaire" con Januarius.

o de Pforta, tiene unos incunables sobre el tema, a saber *Expositio sio mysteriorum missae*, además de unas *Conclusiones quorundam tra Huss*. Felipe Dumont, o Montanus († 645), es autor de un *Speculum icae pravitatis*; había sido jesuíta y profeso en Moulins.

*stoire de l'abbaye de Flines*, Lille 1909, p. 215.

*pietatis*, de Marco Cruyt (†1535), de Saint-Bernard-sur-l'Escaut.

continuado hasta 1601 por su monje Wolfgang Lebersorg (†1647).

Province de Luxembourg, Liejam 1975, pp. 242-244. El "Dictionnaire" niel.

*es saintes montagnes d'Orval et de Clairvaux ou vive représentation de ligieux trespas de Bec Crespín de Montagailard*, Luxemburgo 1629.

e. Fue también filólogo y químico; DIETRICH, A., *Studium und dens in Leipzig*, en CISTCHRO 26 (1914) p. 336.

no (†1529), de Chiaravalle, obispo de Avellino, tradujo al latín varios s; RATTI, A., (Pío XI), *Il secolo XVI nell'abbazia di Chiaravalle di ico lombardo*", serie 3,5 (1896) pp. 103-105.

texto del *Dialogus miraculorum*, de Cesáreo de Heisterbach, esa mina de

ur COCHERIL, otro viajero cisterciense de nuestros días por España y

utler.

ctione religiosa y de *De votis monasticis*.

*der Gedichtesammlung des Abtes Marius von Aldersbach*, en "Studien st. Ordens" 33 (1912) pp. 85-86 (texto de tres poemas de Ulrico); *Moltzner von Raitenhaslach*, *ibid.*, 35 (1914) pp. 347-350; ARNOLD, *Werner in seiner Bexiehung zur Heidelberger Zisterzienserkollege*, en p. 136-137.



**IO Y LITERATURA MONACAL ANTIGUA:  
TRADUCCIÓN DE SAN MACARIO  
POR PEDRO DE VALENCIA**

*DR. JESÚS M<sup>a</sup> NIETO IBÁÑEZ,  
Universidad de León,*

*DR. ANTONIO M<sup>a</sup> MARTÍN RODRÍGUEZ,  
U. Autónoma de Madrid.*

de recuperación del saber antiguo, el Humanismo español de los siglos XVI y XVII presenta también una importante actividad en relación con la literatura de los primeros siglos del Cristianismo. La religiosidad del momento, el auge del ascetismo y de la mística hacen que muchos humanistas recuperaran el patrimonio de la patrística griega como auténtica fuente y fundamento de la cultura cristiana<sup>1</sup>.

Entre los Padres de los Santos Padres griegos que son objeto de atención en este estudio nos centraremos de forma monográfica en San Macario el Egipcio, del siglo IV que, aunque tal vez ahora desde la óptica moderna pueda parecer que su embargo tuvo un papel clave en la creación del monaquismo cristiano y una gran influencia en la formación de las doctrinas del misticismo en determinados círculos del occidental.

El personaje y la obra de San Macario es realmente confusa, y existen muchas cuestiones sin aclarar de una forma convincente por la crítica. Ante esto no podemos entrar aquí en todos estos problemas, por lo que nos limitaremos a la exposición de las líneas generales, no exentas de discusión.

Macario, llamado también Macario el Grande y Macario el Asceta, ha sido conocido por las propias fuentes antiguas, con Macario el Alejandrino, con el nombre de innumerables milagros. Incluso en estudios y ediciones modernas ha sido identificado con Simeón de Mesopotamia, uno de los principales personajes del monaquismo mesalianismo en la segunda mitad del siglo IV<sup>3</sup>.

Por la variedad de nombres, lo que sí parece claro es que la autoridad de Macario como fundador del monaquismo egipcio, ha hecho poner bajo su nombre el "macariano" que seguramente en casi su totalidad pertenece a la tradición espiritual de este autor, que con más propiedad podríamos llamarlo "macario", está constituida por algunas cartas, fundamentalmente la *Carta Magna*, y un gran número de *Homilias* o de *Sermones* contenidos en dos colecciones diferentes<sup>4</sup>, la segunda de las cuales es la que más fama ha alcanzado en los siglos a través de las *Cincuenta Homilias Espirituales*, divulgadas en 1559 de la mano de Johannes Picus en París<sup>5</sup>.

sión de los escritos macarianos ya desde la Antigüedad tardía dio número de versiones en diversas lenguas, árabe, siríaco, copto, georgianas, múltiples extractos de sus obras reunidos en diversos florilegios, de los cuales en varios sin editar<sup>7</sup>, precisamente uno de los cuales es la base de la edición de Valencia.

En los siglos de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial uno de estos manuscritos inéditos, el Y.III.2 (ff.320r-356u), que es el más conocido de estos resúmenes de los escritos de San Macario, el número es por 150 *kephálaia*, con el título de Τοῦ ἁββᾶ Μακαρίου περὶ τῆς ἁγιότητος κεφάλαια ρν'.

En la Edad Media Bizantina circuló este tipo de florilegios, que prueban la vigencia de las doctrinas macarianas en el monacato de Bizancio. Sin embargo no se publicaron hasta 1683 y 1684 para ver publicados por primera vez, en 1683 y 1684 respectivamente, dos de estos extractos, en los siete opúsculos ascéticos *asceticus* de Pierre de Poussines, a partir de un manuscrito del siglo XIV que de la Torre había llevado a Roma al ingresar en la Compañía de Jesús. El primer opúsculo, titulado *De custodia cordis*, es independiente, los opúsculos II al VII<sup>o</sup> forman estos 150 *Capita* con el título de *E dictis ac scriptis sancti patris nostri beati Macarii vere beati de perfectione in spiritu summaria epitome* y suponen la *Epistula Magna* y de un gran número de Homilías. Este mismo tipo de florilegio con notables variantes textuales, se incluye en la colección de 36 opúsculos místicos de los siglos IV al XV cuya edición *princeps* ve la luz en 1957 y ha reeditado en Atenas en 1957-1963 y en 1976. Tal enciclopedia, *Κεφάλαια τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν*<sup>10</sup>, es la publicación más importante en griego durante los cuatro siglos de dominación turca y tiene como finalidad hacer accesibles a monjes y laicos textos de la espiritualidad oriental. El desconocimiento de esta obra en Occidente ha sido casi total<sup>12</sup> hasta el siglo XX, fecha en que comienzan a multiplicarse las traducciones.

Entonces, que no nos hallamos ante obras genuinas de San Macario, ni de Macario, sino más bien ante el producto de la pluma de uno o dos siglos posteriores al autor original. Concretamente en el códice CIV de la Biblioteca de Viena leemos que fue Simeón el Logoteta, también llamado el Logoteta, quien compiló estos capítulos macarianos<sup>13</sup>: *Κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου παρὰ Συμεῶν τοῦ Λογοθέτου ρν'*.

Este alto funcionario de la corte imperial de Constantinopla se sitúa al inicio de las compilaciones<sup>14</sup>. Aunque son muchas las obras que la tradición atribuye a Macario, sin embargo las únicas importantes para la posteridad y las que realmente le dan nombre de Metafrasta son sus hagiografías, donde parafrasea textos de los santos y crea una serie de florilegios destinados a lecturas devotas. En esta misma línea se sitúan sus extractos de Basilio, Juan Crisóstomo y Gregorio de Nisa. En este último caso hay serias dudas sobre su autoría<sup>15</sup>.

Por lo tanto, surgen este aspecto y centrándonos en el florilegio en cuestión, nos damos cuenta de que es la mano de un buen conocedor de los textos macarianos, que ha trabajado con ellos, abreviando, suprimiendo, sustituyendo o seleccionando el origen de los textos, en el espíritu de este siglo X bizantino, aunque la mayor parte de los textos auténticos de la *Epistula Magna* y de las Homilías<sup>16</sup>. En cualquier caso, los resúmenes han tenido a partir de este momento una influencia similar

la de los textos íntegros de San Macario, según lo prueban sus  
os que circularon desde esa época. El primer testimonio en  
la mano del franciscano Angel Clarena, quien, excomulgado y  
Atos a finales del siglo XIII y principios del XIV, tradujo al latín  
literatura monástica griega<sup>17</sup>, entre ellas estos opúsculos de San  
n utilidad el conocimiento de este ambiente espiritual de la Baja  
ahí nos hallamos ante un momento fundamental para el naci-  
poco antes de que el Humanismo acceda directamente a los  
o de ese efecto reformador en la espiritualidad de la época.

a conocido, de la Italia medieval hemos de situar, como auténtica  
el testimonio del humanismo español. Entre 1603 y 1606 Pedro  
go del Padre José de Sigüenza, prior de los Jerónimos y bibliote-  
e San Lorenzo el Real de El Escorial, realiza la traducción de 8  
o al castellano y de esos 150 capítulos al latín, adelantándose en  
era traducción latina impresa de estos opúsculos macarianos<sup>19</sup>.  
s, nos centraremos casi exclusivamente en esta versión latina,  
estudio detallado del resto de las cuestiones nos remitimos al  
ompleta de Pedro de Valencia dedicado a su actividad de tra-  
ente aparecerá dentro del proyecto de la DGICYT *Humanistas*

ro de Valencia dirige al Padre Sigüenza el 7 de mayo de 1603<sup>20</sup>  
n traducidas al castellano las 8 homilías, una de las cuales le  
tres a García de Figueroa.

año siguiente habla por primera vez de la versión del florilegio,  
60 capítulos. Interesantes son también en esta carta las observa-  
as pautas que han regido su traducción:

e este libro de santto Macario no lo e de embiar sino con propio,  
e vale. Mil ocupaciones he tenido i tengo pero no dejo de prose-  
Hasta 60 capítulos están ya traducidos... la versión de santto  
o que sea fiel i clara. La que anda en las Homilías tiene algunas  
los cosas<sup>21</sup>, porque en el griego no tiene dificultad ninguna el  
que es mui sencillo i familiar, en las cosas si tiene dificultad en  
o por la grandeza dellas o por nuestra pequeñez o por ambas

milías parece que produjo satisfacción al Padre Sigüenza, según  
del 27 de mayo de 1604<sup>23</sup>, donde Pedro de Valencia además se  
la copia de los siguientes capítulos macarianos<sup>24</sup>, aunque manda  
los mismos. El 14 de agosto<sup>25</sup> del mismo año le hace llegar un  
tercero el 20 de octubre<sup>26</sup>. Ya en mayo de 1605<sup>27</sup>. Pedro de  
uan Ramírez ha iniciado el final de la copia de los capítulos del  
uestro humanista termina de traducir totalmente en los primeros  
e, tal y como se refleja en la última carta al padre Sigüenza el 1

aso de la correspondencia de Pedro de Valencia podemos hacer  
tividad traductora en relación con el Santo Padre griego. De las  
en castellano sólo hemos localizado el manuscrito correspon-

as, que también se hallan en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial: la *Homilía V* (ff. 259-264) y la *Homilía IX* (ff. 265-267).

La traducción latina a la que hacemos referencia, se conserva ésta en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuyo contenido, definido como *Translatio beati Medicti Ariae Montani et aliorum*, se extiende a lo largo de 278 folios, correspondiendo a la traducción macariana los ff. 207r-260r, con dos folios sin numerar en ff.208 y 227. Bajo el título *S.<sup>a</sup> Macarij Opusc. (Sancti Macarii Opuscula)* la traducción se distribuye en 150 capítulos, numerados regularmente en arábigo. A partir del capítulo 100 la numeración es romana, salvo en los capítulos 136-43; 146-7 y 149, en que se utiliza la arábica.

El texto parece del propio Pedro de Valencia, y está prácticamente libre de errores. No se observan correcciones y adiciones, bien incorporadas a o sobre el texto o anotadas al margen. En unos casos se trata de correcciones realizadas en la traducción y en otros de modificaciones fruto de una segunda revisión hecha por la misma mano. Como este tipo de correcciones se mantiene a lo largo del texto, parece obvio que se trata no de la versión enviada al Padre de Valencia en su primer borrador del autor de la traducción.

El uso del humanista extremeño de corregir la excesiva libertad o los errores de algunas traducciones latinas que circulaban de la obra atribuida a San Macario, se nos remite con frecuencia, mediante los signos “ y, más raramente los signos “ y, más raramente en el texto antes de la palabra o sintagma que se desea aclarar, a veces con las que se ofrece un posible sinónimo latino del utilizado en la traducción. El término correspondiente en el original griego.

Como el traductor conocía las versiones latinas ya citadas de Picus y algunas expresiones al margen parecen indicar que se traduce directamente del griego. Así, en el f.220r (capítulo 45), se lee al margen; *corruptum in Graeco* (cap.78), *vide Graeca*. Por otra parte ciertas correcciones sólo se encuentran en el texto. Así, en el capítulo 2 (207r), leemos

*delicet (ISTI) hinc abolitionem*

La tachadura del texto la anotamos aquí en mayúsculas y entre paréntesis. En el punto de acabar de escribir *istinc*, decide cambiar el adverbio por *delicet* (cap.5 (208r),

*qui bona facientes omnino latere, qui possumus?*

La sustitución de *Nam* por *alioqui* parece casi simultánea al proceso de tachadura. En el caso contrario no habría encontrado espacio en la línea para insertar *alioqui*. Otro tanto puede decirse del cap.10 (208v):

*etiam si proprios dominos heros quandoque hos esse contingat,*

En el texto escribió el adverbio *aliquando* al comienzo de la frase, pero, al continuar escribiendo, cambia de idea tanto en lo que se refiere al adverbio que utiliza (*quandoque* en lugar de *aliquando*), como a la posición sintáctica del adverbio.

Es obvio que Valencia sólo habría podido inspirarse de la versión griega de estos opúsculos que correspondían a las Homilías, que eran las

cidas ya al latín, y que sin duda nuestro humanista conocía bien, algunas de ellas al castellano. En todo caso, suele anotar en el margen de algunos capítulos la pertenencia a una determinada homilía<sup>30</sup>.

Y que olvidar que Pedro de Valencia era un excelente helenista, como lo califica G. Morocho<sup>31</sup>.

De las correcciones realizadas al hilo de la traducción, hay señas de que se deduce de un segundo tipo de enmiendas:

1. Se añaden palabras o expresiones de las que podría prescindirse, sin necesidad de eliminarlas por medio de una tachadura; por ejemplo, *modo ea fieri* (f.257v, cap.144)

2. Se invierte el que se traspone el orden de palabras que originariamente se

3. Se inserta una palabra o expresión de otra que podría reemplazarla, bien en el margen, en caso contrario, recogiendo la acotación con el signo Λ

4. Se añade una palabra o expresión de otra que podría reemplazarla, bien en el margen, bien manteniéndola

Más arriba, el manuscrito Y.III.2 de El Escorial ha podido servir de modelo para la traducción latina. El códice, formado por 380 folios, constituye una colección de 34 textos de diversos autores griegos, entre los que San Macario el Grande, la vida de San Antonio y un tratado de Hesiquio el Presbítero<sup>32</sup>. El manuscrito de nuestro humanista con el texto de los opúsculos de Migne, que corresponden a los *opuscules* de Pierre de Poussines, y con el de la *Philocalia*, los únicos comentarios, evidencia lecturas y variantes textuales, incluso alguna de los capítulos, que coinciden, en parte, con el *Escorialensis*, bien directamente o a través de una copia.

El humanista habría encargado la traducción de un texto de los fondos de su uso privado de su propia comunidad de monjes. En absoluto ha de confundirse con el que el propio epistolario antes comentado, concretamente el de marzo de 1606, habla de cómo Pedro de Valencia manejaba la librería. Sin embargo, los hechos no son tan sencillos. En la biblioteca de Upsala acabamos de localizar un manuscrito griego que fue utilizado por Pedro de Valencia para esta traducción. Con posterioridad a las investigaciones sobre este *Codex Upsaliensis* n.º 3.

Hay que olvidar tampoco, como ya hemos señalado, el auge que tuvo en esta época. Las comunidades monásticas, y, en general, de las que se beneficiaban directamente o por medio de traducciones latinas o vernáculas, y que eran considerados como manuales clásicos del ideal ascético: San Macario el Grande o Diácono de Fótica<sup>33</sup>, por citar algunos de ellos. En los tratados de ascetismo primitivo se hallaban consejos prácticos, apoyados en ejemplos que daban respuesta a los deseos de los monjes de tener por escrito el programa de cuál es el fin de la vida monacal. Uno de los maestros espirituales de la vida interior lo constituye el autor de estas Homilias y, en especial, los consejos prácticos. Los siglos XVI y XVII corroboran la extensión del uso de estas homilias macarianas. Varias son sus ediciones griegas y traducciones castellanas por primera vez en esta época, según vimos más arriba.

corpus atribuido a San Macario también es notorio no sólo en las católicas, como es el caso de la Compañía de Jesús, donde Macario fue aconsejado a los maestros de los novicios<sup>34</sup>, sino también en el protestante y metodista<sup>35</sup>. De ahí que el libro, ya aludido, que contiene la versión de las *Homilias* de Zacarías Paltenio haya sido condenado por la Inquisición y incluido en los *índices Expurgatorios*, según consta en las diligencias de los inquisidores de 1631, 1707 y 1736<sup>36</sup>.

En la exposición de este breve trabajo, hemos de destacar el hecho de que el estudio de la traducción de Pedro de Valencia supone un grado más en la comprensión de los escritos macarianos, que hasta ahora permanecía oculto en los fondos de sabiduría que aún siguen siendo las bibliotecas españolas.

Una antigua constituye una de las fuentes de la mística y de la ascética de esta tradición. Como lo demuestra el gran número de traducciones, en manuscritos o impresas, durante la primera mitad del siglo XV; cfr. M. ANDRÉS, *La teología española en el Renacimiento* (Madrid 1976, pp. 383-389 y 408-420), y, para una visión general de la espiritualidad, del mismo autor, su *Historia de la mística de la Edad de Oro en España* (Madrid 1994).

Para una abundante bibliografía, sobre este autor puede verse en A. GUILLAUD, "Macaire d'Égyptien", *Dictionnaire de Spiritualité*, 10 (1980), cols. 11-13, y V. DESPREZ, "Macaire (Pseudo-)", *ibid.* cols. 20-43.

En cuanto a las *Homilias*, ("La date et l'origine des *Homélie spirituelles* attribuées à Macaire", *Revue de l'Académie d'Inscriptions et de Belles Lettres* 1920, pp. 250-258) es el primer estudio de los escritos de mesalianismo en gran parte de las *Homilias* de Macario. A partir de los trabajos de Symeon von Mesopotamien. *Die Überlieferung der messalianischen Schriften* (Leipzig, 1941) ha ido tomando cuerpo la idea de que estas *homilias* forman parte del *ascetismo* de los mesalianos, y de que, a pesar de su condena en el concilio de Nicea, se consiguió eliminarlas del todo, sino que se corrigieron y se salvaron bajo el nombre de la fama y nombre universales de San Macario de Egipto.

En cuanto a la tradición manuscrita griega, de las diferentes colecciones y de sus ediciones modernas, es muy útil la introducción de V. DESPREZ, *Pseudo-Macaire. I. Homélie propres à la Collection III*, Paris 1980, pp. 14-21; cfr. *Patrum Graecorum*, 2410-2427.

En ese mismo año, pero de forma separada, una traducción latina de las *Homilias* de Macario tuvo una segunda edición en 1562 y se incluyó en el segundo volumen de *Opera Patrum* (París 1589). Asimismo, en 1622, también en París, se vuelve a publicar la traducción bilingüe de Picus, junto con escritos de Gregorio Taumaturgo y Basilio de Cesarea. En 1594 aparece en Frankfurt una edición bilingüe de las *homilias* macarianas de Zacarías Paltenio. Un siglo después, en 1698 y 1699 (hay una segunda edición en Leipzig una nueva edición, con traducción latina, de estos textos. *Opera Patrum*, vol. 2410-2427, ed. de J.G. PRITIUS).

En cuanto a las ediciones modernas, podemos citar la de H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN y M. KROCH, *Die Homilien des Makarios*, Berlín 1964.



incluyen, además, un apéndice de siete homilías, que han sido editadas por Macarius *Anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius*, Cambridge

1907, pp. 2420-2427.

Macarios / Symeon. *Reden und Briefe*, vol. I, Berlin 1973, pp. XXXIII-XXXIV. *op. cit.*, pp. 18-20.

En la nota nº 5, J.G. PRITIO los vuelve a editar en Leipzig en 1698 y en una edición de 1714), con traducción latina. Posteriormente, estos textos fueron editados por A. Gallandio en la *Bibliotheca Veterum Patrum VII* (Venecia 1770), t. VII, PG 34, cols. 821-968.

Este opúsculo es artificial y no se corresponde en nada con el original. Ahora mismo se presenta en algunos manuscritos 6 subtítulos interiores que llevaron a esta consideración.

Philocalie", *Dictionnaire de Spiritualité*, 12 (1984), cols. 1336-1356.

Este número 20, ocupa las páginas 699 a 751 de la edición de 1782, y de la edición de Atenas.

que no tuvieron acceso a un ejemplar de esta obra hasta 1864, para la obra lo denominan con una llamativa expresión: *ex libro inter rariores rariorum*.

Este opúsculo aparece también en la *Philocalia*.

En la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste", *Échos de Spiritualité* 5-10, J. GOUILLARD, "Syméon Métaphraste", *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1941, cols. 2959-2971 y M. H. CONGODEAU, "Syméon Métaphraste", *Échos de Spiritualité* 14, 1990, cols. 1383-1387.

S. Macaire. Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélies de Syméon Métaphraste (1922, pp. 203-212) no cree fundada esta atribución, y además observa que los florilegios, lo que no se podría explicar con un único compilador.

Philocalie des Pères Neptiques. V, Macaire l'Égyptien. 150 Chapitres de Spiritualité et Nouveau Théologien. *Chapitres pratiques et théologiques*, Abbaye de Saint-Mauges 1984, pp. 93-96) presenta las correspondencias entre estos opúsculos originales de Macario. Según G.L. MARRIOT ("The Seven Homilies of Syméon Métaphraste", *JThSt* 18, 1917, pp. 70-71 y "Symeon Metaphrastes and the Seven Homilies of Egypt", *ibid.* pp. 71-72), en la composición de estos opúsculos se ha utilizado este grupo de siete homilías, consideradas como un apéndice de las cincuenta y cinco del original, incluido al final de la nota nº 5.

En la *Scala Paradisi*, Jean de Raïthou et Ange Clareno", *STUDMON* 2,

citado en la nota anterior no ha identificado el manuscrito griego que ha utilizado. No obstante, es posible que provenga del monasterio tesalio de los Padres, el origen de otras traducciones de Clareno, p.359.

La versión que se edita es la de J.G. Pritius en 1698 y 1699; *cfr. supra* nota nº 5.

30r-31u. *Cfr.* G. Antolín, *La Ciudad de Dios* 42, 1897, 1, pp. 129-135.

Este opúsculo está refiriéndose a una de las dos versiones latinas impresas de las Homilías de J. PICUS, publicada en París en 1559, el mismo año pero indebidamente atribuida a Zacarías PALMERI, o a la de Zacarías PAL-

ga acompañada de una traducción latina que ve la luz en Francfurt en 1594;

18 fol. 18r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *La Ciudad de Dios* 42, 1897, 1, pp. 295-

18 fol. 22r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 43, 1897, 3, pp. 364-366.

tiene la misma idea en su carta del 20 de julio de 1605. Ms. BRME, L.I. 13  
ANTOLÍN, *ibid.* 44, 1897, 3, pp. 356-358.

18 fol. 12r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 43, 1897, 2, pp. 367-368.

18 ff. 38r-39u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 43, 1897, 2, pp. 437-441.

18 fol. 24r-u. Cfr. G. ANTOLÍN, *ibid.* 44, 1897, 3, pp. 354-355.

4/7 ff. 24r-26u. Cfr. E. OCHOA, *Epistolario Español*, 2º, BAE LXII, pp. 44-  
autógrafa en Ms. BRME, L.I. 18 fol. 7r-u.

TE FERNÁNDEZ prepara la edición de estos textos para el volumen corres-  
de Pedro de Valencia, por lo que ahora no entraremos en detalle sobre ellos.

o 73 se anota la correspondencia con la homilía 1; en 65, 67-70 y 72, con la  
61, 140 y 141, con la 5; en 91-94 y 96, con la 8, precisándose en el cap. 95:  
107-108, con la 9; en 109 y 110, con la 10; en 124 y 125, con la 15; en 74,  
con la 17; en 87-90, con la 18; en 134-135, con la 19, y en 16, con la 40. Al  
lee: *Ex homilia octava, quae non est Sancti Macarii, sed pii cuiuspiam viri,  
gnoverat quemadmodum eum oporteret cognoscere, ut ait Apostolus.*

“Dión de Prusa en Pedro de Valencia. El ideal de la vida retirada y el dis-  
to (or.20)”, en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo. IV  
a Clasica*, Univ.de Murcia, 1990, pp. 203-210, p.210. Sobre su actividad  
cédides, Teofrasto, Lisias, Platón, Homero, Píndaro... : *ibid.* 203.

a de este códice nos remitimos a G. de ANDRÉS, *Catálogo de los códices  
blioteca de El Escorial*, vol. II, Madrid, 1965, pp. 142-147. En este manus-  
ún tipo de subtítulo interior que divida la obra en 6 opúsculos, a diferencia  
edición de Poussines y en la de la *Philocalia*.

le principios contenidos en su obra, *Capita centum de perfectione spiritali*,  
con las de Ignacio de Loyola y Teresa de Avila, hasta el punto de que  
s autores espirituales cuya lectura se recomienda en la Compañía de Jesús;  
*trología*, II, trad.esp., Madrid 1977<sup>3</sup>, p. 569.

piritualité 10, 1980, col. 40.

ie protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im  
7. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika, Mainz 1963.

ejemplar de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, 1º 3720.

**EL ARTE  
Y  
LOS CLAUSTROS**



## CARRACEDO EN EL SIGLO XVI

DR.SERAFIN BODELON,  
Universidad de Oviedo.

Cuando en 1500 Don Clemente de Toledo se hace cargo de la abadía de Carracedo, el monasterio había perdido mucho de su viejo esplendor. Desde el siglo XIV Carracedo había estado en manos de abades comendatarios, “esa peste que arruinó los monasterios que cayeron en sus manos”, al decir de Cocheril. Uno de los más célebres gobernantes de Carracedo durante la encomienda fue Don Álvaro de Osorio, que gobernó Carracedo durante veinte años a fines del XIV; de él escribe Yepes: “dio muchos fueros a personas principales, que hoy día la casa no goza de las haciendas, abuso de aquellos siglos, encomendarse las abadías a abades seglares comendatarios”<sup>1</sup>.

En 1501 Fray Pedro de Carrascosa sucedió a Don Clemente de Toledo al frente de Carracedo. Fue éste el primer abad no comendatario; “en esta ocasión se comenzó a vivir en Carracedo conforme a la nueva reformación de las casas de Castilla”, señala Yepes<sup>2</sup>. Con Fray Pedro Carrascosa se inician ante Roma los trámites para regirse legalmente según las normas de la orden reformada de Castilla. La autorización papal para integrar a Carracedo en la orden de Castilla, llegó en 1505 por Bula pontificia de Julio II. Hubo, pues, un vacío legal de cuatro años, un compás de espera en el que Carracedo no depende de nadie, pero intenta integrarse en Castilla. Castilla fue “una nueva edad de oro para el Císter español”, escribió Cocheril, quien del fundador, Martín de Vargas<sup>3</sup>, puntualiza: “Intentó levantar las ruinas de su país. Sufrió todo lo que es posible padecer. Pero lo consiguió”. Con similar tesón Fray Pedro de Carrascosa formula su solicitud a Roma, apoyándose en hechos consumados. Muerto Clemente de Toledo, último comendatario, le sucede ya un “fray”, según costumbre de la orden reformada de Castilla. Fray Pedro de Carrascosa rememora el caos económico de la abadía y el deterioro de la vida espiritual bajo los abades comendatarios<sup>4</sup>.

Se pretende así lograr la aquiescencia papal ante los hechos consumados: desde 1501 Santa María de Carracedo, *de facto*, se rige por las normas reformadas de Martín de Vargas de Montesión. Cuando llega la autorización papal en 1505, es ya abad en Carracedo, no vitalicio, sino trienal, Fray Gabriel Cabeza de Vaca. Con este abad la abadía comienza a reorganizar su actividad económica; su vida espiritual y cultural cobra notable impulso. El anterior caos económico comendatario había incluso acrecentado el deterioro y derrumbe de ciertas partes del cenobio, que resultaba inexorable reparar, para evitar males mayores. Se reorganizan los prioratos y se ponen en marcha nuevas granjas; pronto incluso se inician obras, claro indicio de la recuperación económica de la abadía. Fray Gabriel Cabeza de Vaca encargó un nuevo retablo para el altar mayor, que fue sustituido por otro en el siglo siguiente.

Carracedo es la casa número veintiséis entre las que se unieron a la observancia reformada de la orden de Castilla<sup>5</sup>, de un total de cuarenta y un monasterios con que

llegó a contar la congregación. En el momento de la integración de Carracedo en 1505 era superior en la casa Fray Honorato, despensero Fray Fabián de León y otros miembros de la casa eran Fray Bautista de Salaya, Fray Rodrigo de Limpías, Fray Pedro de Attieta, como impulsores principales de la inclusión de Carracedo en la orden reformada de Castilla<sup>6</sup>. Claro indicio del ansia de recuperación económica en Carracedo es el pleito entablado entre el abad Gabriel Cabeza de Vaca y el municipio de Ponferrada; se litigaba por la posesión de la dehesa del Fabero, un bosque de setenta kilómetros cuadrados rico en pastos, robles y encinas; todavía en nuestra infancia conocimos ese bosque, al que denominábamos “El Encinal”; fue roturado por el Instituto Nacional de Colonización en los años cincuenta del presente siglo, cuando se construyó el pantano de Bárcena; hoy aquel añejo bosque son hermosas huertas, teñidas del verde esmeralda de manzanos y perales. Carracedo consideraba tal bosque donación de Vermudo II, fundador del cenobio, como es sabido en el año 990 -y no deseo entrar ahora en la discusión de si fue en el 990 ó en el 992 la tal fundación-. Pero Ponferrada aseguraba que la dehesa del Fabero era una donación de Isabel la Católica, al fundar en dicha villa el afamado Hospital de la Reina, que aún subsiste hoy en el casco antiguo de la ciudad berciana. No hubo solución legal a tal conflicto durante más de tres siglos; la resolución final llegó en 1830, cuando ya llamaba a las puertas la desamortización con sus ansias depredadoras.

Entre 1524 y 1535 rige los destinos de Santa María de Carracedo Don Fray Esteban de Morerueta. Es característico de Carracedo que sus abades lleven el “Don” y el “Fray”; el “Fray”, como en el resto de la orden reformada de Castilla; el “Don”, porque tal denominación aparece en los documentos medievales carracetenses, siguiendo la recomendación de la regla de San Benito, como recuerda Yepes<sup>7</sup>. En esa época el villafranquino D. Pedro Álvarez de Toledo es virrey de Nápoles; con tan poderosa influencia adquiere rango de colegiata la iglesia mayor de Villafranca, otrora posesión de Cluny en el Camino de Santiago a dos leguas de Carracedo. Bajo el gobierno de Don Fray Esteban de Morerueta la economía monacal resurgió y se restableció totalmente; en no menor grado destacó el florecimiento espiritual de la abadía. A él se debe la actual sacristía cuadrada y muy espaciosa, con bóveda de crucería de piedra que data de 1533, como evoca José María Quadrado en *Recuerdos y bellezas de España*. El refectorio con hermosa nave de tres bóvedas comienza sus obras en este momento brillante, así como el claustro principal con sus veinticuatro arcos, de ojiva unos y otros de medio punto. Es también de este momento, y de neto sabor renacentista, la hoy ruinosa escalinata que asciende hacia el archivo.

El éxito de la gestión de Esteban de Morerueta obtuvo su recompensa, al ser nombrado Reformador General de la Congregación de Castilla. Al restablecimiento económico y espiritual en tiempos de este abad alude claramente Bronseval, quien visitó Carracedo, acompañando, en calidad de secretario, a Dom Edme de Saulieu, abad de Claraval. La comitiva de Dom Edme era de ocho personas: tres cistercienses, un sacerdote secular, un cocinero, un palafrenero, un paje y un ayudante de cámara. Cocheril publicó por vez primera el relato de tal viaje con texto latino y versión francesa con amplios comentarios a la llamada *Peregrinatio Hispanica*<sup>8</sup>. Tal viaje tenía por misión realizar una visita pastoral regular a los monasterios cistercienses. Bronseval tomaba nota, día a día, a lo largo de dicho viaje. La historia del manuscrito con el relato de Bronseval ha sido recordada por Bataillon en el prólogo de la edición de Cocheril. En junio de 1532 la comitiva de Dom Edme, tras entrevistarse con la emperatriz en Medina del Campo, sale en dirección hacia Galicia. Para Claraval el objetivo más

importante de dicho viaje era poner coto a la expansión de la Congregación de Castilla<sup>9</sup> en España y anudar los vínculos con la casa madre francesa.

El diecisiete de junio llega la comitiva de Dom Edme a Carracedo y el secretario Bronseval escribe: Carracedo “a causa de las encomiendas anteriores había llegado a una ruina de lo más miserable; los trienales, que lo ocupaban desde hacía treinta años, lo estaban reparando también de modo admirable”<sup>10</sup>. Esta cita de Bronseval nos permite llegar a ciertas conclusiones:

1ª. En 1532 Carracedo llevaba treinta años eligiendo trienales; luego Bronseval cuenta desde el momento en que el cenobio solicitó de Roma su incorporación a la Congregación reformada de Castilla, hecho acontecido en 1501; no cuenta Bronseval desde la respuesta de Julio II en 1505.

2ª. El móvil inmediato para asumir la reforma de Castilla fue la postración espiritual y económica bajo los abades comendatarios, hecho reconocido por la comitiva francesa de Claraval. Contra tal postración reaccionan los trienales.

3ª. En junio de 1532 estaban ya en marcha las obras de reparación antes citadas, en el claustro, refectorio y escalinata, que estaban siendo “reparados de modo admirable”.

4ª. Incluso los enemigos de la Congregación de Castilla, cual es el caso de la comitiva francesa de Dom Edme, que intenta seguir controlando los cenobios hispanos, reconocen el buen hacer y el éxito de los abades trienales.

En algunos hechos relativos al Bierzo puede rastrearse, tal vez, la huella del abad Esteban de Moreruela. En 1525, fecha de su toma de posesión como abad, Álvaro Pérez Osorio, señor de Priaranza, funda el convento de las monjas concepcionistas de Ponferrada, al lado mismo de la Torre del Reloj con arco homenaje en honor a Carlos V; aún hoy sigue en activo tal convento de clausura. Otro Osorio, Don Pedro, había fundado en 1441 el convento franciscano de Cabeza de Alba cerca de Carracedo y a una legua de Corullón, cuyo castillo señoreaban los Álvarez Osorio. Tal castillo había pertenecido al Temple, brazo armado del Císter, como es sabido. Y dos Osorios habían sido abades comendatarios de Carracedo: el ya citado Álvarez Osorio entre 1375 y 1395, durante cuyas dos décadas de gobierno muchos bienes de la abadía pasaron a manos particulares relacionados con esa poderosa familia. Y Don Luis Osorio, arcediano de Páramo, administró Carracedo durante tres años como comendatario. Pues bien, la casa de Priaranza, muy cerca del castillo templario de Cornatel, había sido posesión del Temple<sup>11</sup>. Y el Temple, como es notorio, había surgido y crecido a la sombra del Císter. Fray Esteban de Moreruela instó a Álvaro Pérez Osorio a fundar un convento y a olvidar así antiguas apropiaciones indebidas de bienes de Carracedo por parte de los Osorios en tiempos de la encomienda.

El siete de junio de 1532 la comitiva francesa de Dom Edme sale de Medina del Campo, donde estaba la corte regia. Curiosamente ese mismo día, siete de junio, se firma una provisión de Carlos I; en ella se otorgan licencias para realizar las sisas necesarias para llevar a cabo la construcción de un puente sobre el Cúa en Cacabelos, tres kilómetros aguas arriba del monasterio carracetense<sup>12</sup>. El diecisiete de junio, al llegar la comitiva francesa a la abadía de Carracedo, no estaban ni el abad ni el prior en el monasterio (“*absente abbate et priore*”, puntualiza Bronseval). Debían encontrarse en la corte resolviendo asuntos referentes al monasterio.

El abad Don Fray Esteban Guerra llevó a cabo notables operaciones financieras. La primera de ellas en 1555 con la venta de San Andrés de Montejos (antiguo *Montelios* o

Monte del Sol). La venta se estipuló en 278.000 maravedíes y el comprador fue el ayuntamiento de Ponferrada. Había entonces en San Andrés de Montejos canteras y grandes bosques, de los que hoy en día nada queda. El móvil de tal operación financiera fue un viejo pleito, iniciado en tiempos de los Reyes Católicos. Curiosamente en su segundo mandato como abad Esteban Guerra llevó a cabo otra importante operación financiera similar. En 1565 la abadía vende Cortiguera, que había sido objeto de un proceso ante la Real Cancillería de Valladolid entre 1524 y 1542. Carracedo ganó el pleito, tras casi cuatro décadas de litigio ante los tribunales. El fallo de la sentencia se produjo el veinticuatro de febrero de 1542 en favor del cenobio. Pero el abad Esteban Guerra necesitaba dinero para continuar las obras, que aún proseguían en claustros y refectorio. Así fue vendida Cortiguera al licenciado Páez, vecino de Villafranca, en la cantidad de 630 ducados. Tales operaciones financieras del abad Esteban Guerra no sólo no parecieron mal a sus superiores y compañeros, sino que incluso le confirieron un aire de prestigio en cuestiones económicas; en consecuencia Esteban Guerra fue elevado al cargo de administrador de Calatrava<sup>13</sup>.

Entre los dos mandatos de Esteban Guerra desempeñó su cargo el abad Don Fray Luis Álvarez de Solís, "sujeto muy lucido y de grandes partes", al decir de Yepes<sup>14</sup>. Tras su formación en Moreruela, fue rector del colegio de San Bernardo en Alcalá, el foco cultural más importante del Císter en la España del XVI. De Alcalá pasó a Carracedo en calidad de abad en 1557. Después gobernó Moreruela y luego Sobrado. Llegó a Reformador General de la Congregación de Castilla y en 1571 era prior de Calatrava<sup>15</sup>. El Gran Maestre de Calatrava, elegido por los caballeros, era el cargo supremo de esta orden militar. Pero el jefe espiritual era el prior de Calatrava, de nacionalidad francesa hasta el siglo XVI. El hecho de que Luis Álvarez de Solís resultara electo prior de Calatrava pone de relieve su gran prestigio y valía. El último francés en el desempeño de tal cargo fue Dom Nicolás d'Avenne; tras su muerte en 1552, Carlos V solicitó que para tal cargo se nombrase en el futuro a algún español de notable prestigio; y así Calatrava se independizó de sus lazos franceses<sup>16</sup>. De igual modo el Císter se fue distanciando e independizando de Claraval, a medida que se acrecentaba el florecimiento de la Congregación de Castilla; pero la ruptura definitiva no llegó hasta 1603; en esta fecha Felipe III niega al abad de Claraval Dom Boucherat el permiso para hacer la visita pastoral regular a los cenobios cistercienses españoles. Más datos sobre Luis Álvarez de Solís, abad de Carracedo y luego prior de Calatrava, pueden verse en un reciente trabajo de Yañez Neira<sup>17</sup>.

Don Fray Diego de León fue abad de Carracedo en dos ocasiones, entre 1560-63 y en el trienio 1569-72. Desempeñó en Roma el cargo de Procurador General. Durante su segundo abaciazo tuvo lugar un hecho considerado como milagroso por la tradición popular. Un pastor llamado Antonio Pérez, roció con aceite de enebro la cabeza de la estatua de Alfonso VII; la estatua románica del Emperador acompaña a la del abad Florencio a la entrada de la iglesia de Santa María de Carracedo todavía en la actualidad. Quedó ciego al instante el pastor. Pero recobró la vista, tras su arrepentimiento, cuando acudió descalzo y con una vela en la mano a pedir perdón al benefactor del monasterio. Esto aconteció en 1570. Lo relata Yepes en su *Crónica de la Orden de San Benito* y también José María Quadrado en su célebre obra *Recuerdos y bellezas de España*. Al final de su segundo trienio de gobierno, tuvo lugar el famoso viaje de Ambrosio de Morales por el noroeste peninsular por orden de Felipe II, en búsqueda de reliquias, códices y manuscritos, para así nutrir el monasterio del Escorial. Tal viaje se efectuó en 1572<sup>18</sup>.



Ofrece la obra de Morales un leve cuadro del Carracedo de la época; tras citar los privilegios y sellos de este monasterio, al que califica de “uno de los más principales de la orden”, pasa a hablar de las reliquias allí existentes: “tienen muchas reliquias menudas en arquitas de marfil, mas muy confusas”, apunta Morales<sup>19</sup>. Cita concretamente restos de San Jerónimo, un peine de la Magdalena y un trocito del *lignum Crucis*. Se refiere también Morales a la Biblioteca carracetense en los siguientes términos: “libros han tenido muchos, y hanlos dado para pergamino viejo; también quedan éstos”. Y cita seguidamente obras de San Gregorio, el *In Apocalysim* de Berengario, la *Historia* de Paulo Diácono, así como obras de Valerio del Bierzo. ¿Qué quiere decir Morales con esa frase “hanlos dado para pergamino viejo?” ¿Hanlos dado, pero a quién? Cabe pensar que tal vez a él, que llevaba órdenes de Felipe II para nutrir los fondos de la biblioteca escurialense.

Dos siglos más tarde, exactamente los días 17, 18 y 19 de junio de 1792 estuvo Jovellanos en el archivo y en la biblioteca del monasterio de Santa María de Carracedo; hace Jovellanos verdaderos elogios en sus diarios, cuando escribe: “buena librería; bastantes libros, pero no llena, y buenos, aunque no en todo”<sup>20</sup>. En su *Diario*, correspondiente al día 18 de junio, lunes, cita Jovellanos al abad Fray Roberto de Palencia, al archivero Fray Federico Gutiérrez. Cita también a Fray Ambrosio Alonso, “grande anticuario, que murió general del Císter en Palazuelos”. A él le atribuye la autoría del *Tumbo* carracetense.

No nos es posible, hoy por hoy, conocer el contenido de la Biblioteca monacal en el siglo XVI. Pero sí sabemos que hubo allí “muchos” libros, como dice Morales expresamente; sabemos también que eran muy antiguos, ya que sostiene Morales, “hanlos dado para pergamino viejo”. Y sabemos que, a pesar de entregar muchos, probablemente por orden regia para enriquecer los fondos de la Biblioteca del recientemente fundado monasterio del Escorial, sin embargo quedaron allí muchos libros. Morales cita sólo cuatro autores que le llamaron la atención, porque no debían ser muy conocidos en otras bibliotecas: Gregorio, Berengario, Paulo Diácono y Valerio. Dada la gran importancia de la abadía, cabe pensar que albergó varios miles de libros, aunque no estuviese totalmente “llena”, al decir de Jovellanos, a fines del XVIII. Algunos hablan de unos cinco mil libros; pero debieron ser bastantes más en el momento de máximo esplendor, si tenemos en cuenta los siguientes datos:

a) Los franceses quemaron en Carracedo el archivo y muchos libros.

b) Un párroco de Prado y Paradiña se llevó algunos libros.

c) Vecinos de Carracedo y pueblos limítrofes, se quedaron con varios pergaminos para hacer panderetas para así mejor amenizar las fiestas, especialmente el *antroxu* por carnaval.

d) El Señor Flórez de Castro de Valdeorras se llevó cinco carros de bueyes, cargados con sacos y quilmas llenos de libros, que habían sido vendidos a peso en Carracedo. Unas ochenta arrobas de libros se vendieron por 956 reales en León a libreros de ocasión por esta época<sup>21</sup>. Supongo que un precio similar tendrían las arrobas de libros que los secuaces de Mendizábal vendieron al Sr. Flórez.

e) A pesar de todo lo anterior, el 19 de noviembre de 1844 tenía lugar la apertura al público de la Biblioteca Provincial de León, cuyos fondos se nutrieron de las bibliotecas de cenobios desamortizados. Del Bierzo se llevaron a tal fin 7.394 libros, cuyo desglose es el siguiente:

El convento de franciscanos de Cabeza de Alba 584 libros.  
El convento benedictino de Vega de Espinareda 329 libros.  
El convento de Nuestra Señora de la Peña aportó 96 libros.  
El convento de San Francisco de Villafranca 668 libros.  
El monasterio de San Pedro de Montes aportó 1.452 libros.  
El priorato de Paradela aportó 2 libros.  
El monasterio cisterciense de St<sup>a</sup> María de Carracedo 4.263 libros<sup>22</sup>.

Estos datos hablan por sí mismos sobre la importancia cultural, y también económica, en el pasado del Bierzo. En primer lugar Carracedo; en segundo lugar Montes; después Villafranca y a continuación Cabeza de Alba, y luego Espinareda. O dicho de otro modo: primero el cister (Carracedo), luego los benedictinos (Montes y Espinareda) y después los franciscanos (Villafranca y Cabeza de Alba).

Pero resulta que, según Madoz<sup>23</sup>, la Biblioteca Provincial de León tenía en 1874 unos 5.563 libros. Y el dato de Madoz es fiable, pues coincide prácticamente con la cifra de los 5.600 libros, que dicha biblioteca tenía en 1875, según datos de su primer director, Álvarez de la Braña<sup>24</sup>. De ello se deduce que a fines del siglo XIX en la Biblioteca Provincial de León había menos libros de los que se habían llevado del Bierzo; y ello a pesar de que tal Biblioteca provincial se nutrió, sin contar los cenobios bercianos, de una treintena más de conventos amortizados (sólo del monasterio cisterciense de Sandoval se recibieron 3.359 libros). Hay que concluir que muchos de los libros de Carracedo ya no llegaron a los fondos de la Biblioteca Provincial, sino que engrosaron el mercado negro de reventas de libros de ocasión a peso. Poseo fotocopia de la factura de entrega y pago en León de los libros procedentes de Carracedo. Dice así:

“Cuenta que yo, Felipe Escudero, presento a la Comisión Superior Artística de la provincia de León, de los gastos ocasionados en el romaneo, embalaje, conducción y descarga de los libros traídos del convento de Carracedo. Primeramente por los gastos con los mozos que ayudaron en Carracedo en los doce viajes a 6 r(eales)...72 (reales). Por la conducción de 512 3/4 a(rrobas) de libros y de Cantorales a 3 r(eales) a(rroba)...1538 (reales). Por la conducción de nueve cuadros y dos lienzos...80 (reales). Por gratificación a los mozos de esta aduana para descargar y subir los fardos a la biblioteca...55 (reales). Total...1745 (reales). Cuya cantidad de mil setecientos cuarenta y cinco reales he recibido en diferentes veces de manos de D. Antonio Chalanzón, vocal secretario de la citada Junta Artística, y para que conste lo firmo en León a 4 de septiembre de 1842. Felipe Escudero”. (*Documento n° 21. Archivo Histórico Provincial de León. Caja 11.590 del Fondo Miguel Bravo*).

Pero también poseo fotocopia de algunas facturas del mercado negro de libros, donde figuran nombres de miembros de la citada Junta Artística, quienes, al parecer, además de servir a los intereses de los progresistas y liberales desamortizadores, procuraban también de paso engrosar sus bolsillos con un puñado de reales. El Documento n° 11 de la citada caja del mismo anterior Archivo dice así:

“Recibí del Sr. D. Antonio Chalanzón veintisiete r(eales), a saber, veinticuatro por los carros y mozos que trasladaron los libros del Sr. Obispo y Expolio a la

Biblioteca, y tres r(eales) por una carta de Francia para la Biblioteca de León: León, 12 de Noviembre de 1845. Son 27 r(eales). Nicolás Polo”. En este documento se alude claramente a un expolio bibliotecario y a una carta de posibles interesados en los productos de tal expolio. Francia parece el destino de tal producto.

No obstante el lote libresco más notable de nuestra abadía carracetense fue el vendido al Sr. Flórez, a cuyo palacio valdeorrés llegaron cinco carros cargados de libros por valles y veredas<sup>25</sup>. Allí permanecieron tales libros hasta mediados del siglo XX. Por entonces murió sin descendencia Don Alfonso Flórez; Doña Asunción, su viuda y segunda esposa, donó a diversas personas los viejos libros que le estorbaban en el palacio. Lo mejor de la colección fue a parar a Madrid, donde engrosó los estantes de un ministro de la época, quien envió a un archivero al palacio de los Flórez para seleccionar lo más valioso. Tal selección resultó ardua, pues se prolongó durante varios días. El traslado a Madrid se efectuó en un camión “Pegaso”—¡quién se lo iba a decir al alado caballo mitológico, surgido de las gotas de sangre de la Medusa, una vez truncada su cabeza por la diestra mano de Perseo, nacido de la unión en forma de lluvia de oro entre Zeus y Dánae!—. Mas no hubo entonces, como en tiempos mitológicos, ningún Belerofonte, que en tan gran despropósito, cabalgando a Pegaso atacara y venciera a la Quimera de tres cabezas. Nunca camión ni camionero alguno llevaron a bordo, sin saberlo, tan gran dosis de cultura. Otro lote menor, de solamente unos cien tomos, fue a parar a la casa parroquial de un cura valdeorrés en la década de los sesenta. Muchos de tales libros poseen aún la marca certera de su originaria casa carracetense: “este libro lo leyó Fray tal, en la celda cual del monasterio de Carracedo”.

A otros libros les cupo peor suerte; por no caber en las carretas que partieron hacia León, o en los carros que salían hacia el palacio valdeorrés del Sr. Flórez, fueron lanzados a la huerta monacal; allí sirvieron de suculento abono “cultural” para coles y demás cultivos de la no menos cultivada y culta huerta exmonacal. “Nunca podremos más que imaginar lo que se guardaba en los veintiséis estantes de Santa María de Carracedo, el contenido de la última partida de 537 obras de San Pedro de Montes...”<sup>26</sup>, exclama mi buen amigo Taurino Burón.

Pero sigamos hablando de los últimos grandes abades en Carracedo en el siglo XVI. Don Fray Luis de Humaña fue elegido abad en 1581. Por entonces estaban ya finalizadas las obras de los claustros, refectorio y biblioteca. Obras que fueron, sin duda, muy importantes, pues en ellas se invirtieron más de medio millón de maravedíes, exactamente 514.250, que procedían en su mayoría de las ventas antes citadas de San Andrés de Montejos y de Cortiguera. En 1574, y de nuevo en 1577, Ponferrada se queja porque los frailes de Carracedo siguen sacando piedra de la cantera de San Andrés de Montejos, a pesar de que ya no era posesión suya tras la aludida venta. Pero Ponferrada no vuelve a quejarse con posterioridad a 1577; luego cabe pensar que hacia esta fecha finalizaron las obras o algo posteriormente.

Ya acabadas las obras interiores, el abad Luis de Humaña emprende el inicio de obras exteriores. Él decidió construir la cerca rodeando la huerta monacal hasta el río Cúa; se trata de una obra de gran envergadura, que llamaba la atención de los visitantes y que aún subsiste hoy día. En el siglo XVIII se reparó de nuevo la cerca y se levantaron otras divisiones internas trayendo piedras del río con 280 carros, con un coste de ocho reales al día cada uno. Se protegían así los conductos y traídas de agua para los riegos, el molino y uso diario del monasterio y sus dependencias. Impulsó notablemente

Luis de Humaña la plantación de frutales y productos hortícolas. Su rebaño se incrementó notablemente y sus ovejas sestateaban incluso muy lejos de los muros monacales. Así se nutría de vitelas y pergaminos el *scriptorium* monacal, que se tornaba más floreciente de día en día. En el orden espiritual el abad Luis de Humaña consiguió de Gregorio XIII en 1584, el privilegio de sacar una alma del purgatorio, a condición de contar con más de diez sacerdotes en la misa correspondiente en cualquiera de los altares de la iglesia de la abadía.

La figura del abad Don Fray Jerónimo de Llamas ha sido recientemente estudiada por Fr. M<sup>a</sup> Damián Yáñez Neira<sup>27</sup>. Debo dar gracias al autor de dicho artículo, quien gentilmente tuvo a bien remitirme tal trabajo. Jerónimo de Llamas se formó desde joven en Carracedo; pese a haber nacido en San Clemente (Cuenca), como relata Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Noua*, era un auténtico hijo de Carracedo y a tal cenobio retornó para pasar los últimos años de su vida. No es de extrañar que, entre las seis obras de arte llevadas a León durante el proceso desamortizador, figure un cuadro intitulado: “Jerónimo de Llamas, predicador de Felipe III”<sup>28</sup>. Un total de setenta y nueve obras de arte fueron trasladadas a León para iniciar el Museo Provincial tras la desamortización; cabe pensar que el “mercado negro”, surgido entonces con los libros monacales, se repitiese también con las obras de arte, para dar así pábulo y satisfacción a la picaresca española con el enriquecimiento súbito de unos pocos facinerosos. Entre tales obras artísticas cabe destacar veinte del convento de los agustinos de Ponferrada, siete del convento franciscano de Villafranca, 22 de San Pedro de Montes, cuatro del Priorato de Paradela, once del convento de la Peña, y seis obras artísticas de Carracedo, entre ellas, el cuadro que comentamos del abad Jerónimo de Llamas<sup>29</sup>.

En 1593 Fray Jerónimo de Llamas era nombrado abad; en este cargo destacó tanto por sus virtudes como por su formación cultural y científica. Dos años antes, en 1591, la abadía contaba con cuarenta y dos monjes, lo que revela su gran florecimiento. De pronto Fray Jerónimo de Llamas fue depuesto de su cargo de forma fulminante, sin que nos sea hoy posible saber por qué. Lo encontramos en Madrid, en el recién fundado convento de Santa Ana; allí destacó por su gran fama de predicador y por su sabiduría, pero sintiendo siempre la añoranza por el Bierzo. Pese a ser nombrado “predicador de Felipe III”, retornó a Carracedo, aquejado de un proceso reumático agudo —*grauiter morbo laborauit*—. Falleció en Valderas mientras predicaba un sermón en la cuaresma del año 1611<sup>30</sup>.

El Manuscrito 714 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene una obra surgida de su pluma. Pero su obra más célebre, citada por Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Noua*, es el *Methodus curationum animarum*, obra impresa en Madrid en 1600 y que contó con ediciones posteriores en Maguncia y Amberes. De tal obra opina Angel Manrique, el mejor conocedor del Císter, que se trata de una obra muy digna de tenerse en cuenta —*opus non contemnendum*—. También escribió Jerónimo de Llamas una *Summa Ecclesiastica* publicada en Bruselas en 1606. Su tratado *Dialogorum libri duo* se perdió, tras las vicisitudes de dispersión de la biblioteca carracetense aquí antes narradas, ya que allí se encontraba el original todavía en el siglo XIX.

Algunos otros trabajos de Fray Jerónimo de Llamas estaban ya listos para ver la luz; pero se perdieron por diversas razones inexcusables; tal aconteció con el *Super quatuor libros Sententiarum*, así como con unos *Anales del Císter*, que tal vez sirvieron de punto de partida para los afamados *Annales Cistercienses* de Angel Manrique, obispo de Badajoz. Las obras de Jerónimo de Llamas, que han logrado subsistir y llegar hasta nosotros, pese a las adversas vicisitudes de los últimos tiempos, bien merecerían un

estudio detallado y postrer publicación. Culturalmente hablando estamos, sin duda, ante el más brillante de los abades de Carracedo, de quien acabamos de reseñar cinco obras escritas en el latín humanístico de aquel siglo XVI de tantas y tan resplandecientes lumberras en la España de aquellos tiempos. Un estudio detallado de Jerónimo de Llamas, sus fuentes, su contenido, su estilo y su lengua, aclararían un capítulo más del Humanismo español, desde el prisma sosegado del retiro cisterciense de Santa María de Carracedo, en el Bierzo, a orillas del Cúa.

Sobre la economía carracetense en estos momentos finales del siglo XVI, cabe pensar que sería ya tan floreciente como lo fue a mediados del XVIII, de cuya fecha poseemos múltiples datos puntuales. Cuatro operarios se ocupaban permanentemente de la huerta del cenobio; en épocas de plantación y recogida se empleaban los que fuesen precisos. La panadería monacal consumía quince fanegas de sal; existía la figura del monje hornero, oficio distinto al de cocinero. Los viñedos del cenobio se extendían por Sorribas, Cacabelos, Narayola, Camponaraya, La Válgoma, Corullón, Vilela y Molinaseca; y también en puntos más lejanos como Valderas, Toro, Ledesma y Valdeorras. Lagares y bodegas tenía la abadía en Sorribas, Campo, Villafranca, Camponaraya, Cacabelos, Toro, Masueco y Valderas<sup>31</sup>. Y la bodega de la abadía, amén de los pellejos, poseía dieciséis cubas, que fueron vendidas durante el trienio liberal a particulares de Villafranca, Cacabelos y Magaz de Abajo<sup>32</sup>.

Un buen exponente del poderío económico de un monasterio era su botica, así como su nivel de fabricación de pócimas y de consumo extramuros del cenobio. Ello es al mismo tiempo un claro indicio del nivel científico de conocimientos en el campo de la botánica, la farmacología y ciencias naturales por parte de algunos monjes. Sabido es que existían tratados de Medicina como obras de Galeno, el *Corpus Hipocraticum*, tratados de Avicena o de Arnaldo de Vilanova en monasterios importantes y en las escuelas catedralicias de la época, a deducir de sus actales archivos. Múltiples noticias avalan la importancia de los monasterios como centros médicos, veterinarios o farmacológicos. Sólo quiero ofrecer algunos botones de muestra. Por ejemplo, la Tesis Doctoral reciente de Tomás Esteban Rojas, *Hospitales y escuela de medicina de Guadalupe*, Madrid, 1993. Conocidísima es la botica de Silos; pues bien, la Biblioteca de Silos aún guarda hoy un ejemplar del primer tratado farmacológico conocido: el libro de Pedro Andrés Mattioli *Comentarii in IV libros Pedaci Dioscoridis de Medica Materia*, Venecia, 1565<sup>33</sup>. El Seminario Diocesano de Valladolid posee en su Biblioteca un ejemplar de la anterior edición de esta obra, la de Estrasburgo en 1529, que lleva por título *P. Dioscoridae Pharmacorum simplicium, rei medicae libri VIII*. Este libro analiza unas 950 substancias; y más de un centenar de fármacos reseñados en esta obra, escrita entre los años 77-79 después de Cristo, siguen hoy en uso. En la Biblioteca diocesana de Valladolid, antes citada, se encuentra también un ejemplar de la obra *Hippocratis Coi medicorum omnium*, aparecida en Salamanca en 1479; aquí se exponen colecciones de dietas y purgantes elaborados a base de extractos de vegetales. También Avicena, el mayor sabio de cuantos escribieron en árabe y persa, era conocido en la Castilla del siglo XVI: un ejemplar del *Liber canonis Medicine, cum castigationibus Andree Belunensis*, aparecido en Venecia en 1527, se encuentra hoy en la Biblioteca del Seminario diocesano de Valladolid. La Biblioteca de la catedral vallisoletana posee un ejemplar del libro de Jano Cornario, traductor de Galeno en el siglo XVI, con el título siguiente: *Comentaria in Galeni libros de compositione pharmacorum libri decem*, Basilea, 1537<sup>34</sup>. En la Cartuja de Miraflores de Burgos hay un códice del *Herbarum uires* del naturalista y poeta Aemilius Macer, elogiado por Ovidio<sup>35</sup>. La Real

Colegiata de San Isidoro de León posee un ejemplar de la obra *Macer famosissimus medicus et medicorum speculum*, publicada en Ginebra en 1495<sup>36</sup>. El archivo de la Catedral de Oviedo posee un ejemplar del *De regimine et conseruatione sanitatis* de Arnaldo de Vilanova en un manuscrito del siglo XV. El famoso médico de Felipe II, Francisco Valles de Covarrubias<sup>37</sup>, publicó en Alcalá libros diversos sobre Hipócrates y Galeno entre 1556 y 1588. Y en Alcalá estaba el Colegio de San Bernardo, principal foco cultural y científico del Císter en España; desde allí se distribuían publicaciones y novedades librescas a los monasterios de la orden. Alguna de estas obras, u otras similares, tuvieron que ser conocidas en Carracedo; sólo así podría explicarse el auge esplendoroso de su botica. Mas por las vicisitudes sufridas por la Biblioteca carracetense, antes reseñadas, nos ès imposible precisar qué obras hubo en Carracedo sobre ciencias físicas, médicas, veterinarias o farmacológicas. Pero lo que sí es cierto es que la demanda de productos y pócimas de la botica de esta abadía era tan intensa, que hubo necesidad de establecer fuera del recinto monacal una expendeduría boticaria; se trata de un edificio contiguo al monasterio por el lado oeste, qua aún muestran a los turistas. Un siglo más tarde de los tiempos vividos por Jerónimo de Llamas, la botica de la abadía despachaba por un valor de 4.400 reales<sup>38</sup>.

Poco después de la infausta desamortización que en el pasado siglo asoló, cual campo de batalla, la Biblioteca carracetense, escribió D. Antonio Fernández y Morales su obra *Ensayos poéticos en dialecto berciano*<sup>39</sup>, en donde cita directa e indirectamente a Carracedo. Pinta Morales a un grupo de mozos y mozas retornando de un magosto entonando al anochecer canciones, que sus madres habían aprendido de los frailes de Carracedo:

“pra casa volven cantando,  
élas de tiple, é facendo  
éles ín a Atala e Corina  
o duo, cancióis q’un tempo  
enseñaron á suas madres  
os frades de Carracedo”<sup>40</sup>.

Pues bien, en esta misma obra su autor alude también a recetas y pócimas hoticarias, que muy bien podrían ser herencia de la sabiduría de los monjes de Carracedo. Mucho de aquella “sabiduría” monacal había trascendido al dominio de ciertos expertos, que podríamos catalogar hoy como curanderos. Y tal nombre utiliza Morales para hablar del “curandero Turcas”, a quien llamaron los vecinos para curar a Xan Braguñes de las patadas que le propinó su mula. He aquí la receta del tío Turcas:

“..... Orchata de chufas  
para uso interno, una azumbre;  
sangre de Drago, ninguna;  
pues ni es dragón el enfermo,  
ni le conviene tal purga.  
Agua ras y trementina,  
cal viva, pez griega y ruda,  
lo que el boticario crea  
que basta para la cura

del enfermo. Mézclese  
según arte, y luego en una  
piel de zorra extiéndase  
por igual. Firmado. Turcas<sup>341</sup>.

Y el boticario Quirico, por ocho reales, elaboró la pócima con todos los anteriores ingredientes, citados en el mensaje escrito del curandero Turcas. ¿Dónde aprendió su sapiencia el curandero Don Turcas? Antes de salir los envíos de libros de Carracedo para León hubo robos en dicha Biblioteca. Eso cabe deducir tras la lectura de la primera de las cartas dirigidas a la Comisión de Monumentos de León por el subalterno en Villafranca del Bierzo, encargado de preparar el traslado de libros. En carta de uno de abril de 1842, fechada en Villafranca, Ramón Abanuzza escribe al Presidente de la Comisión Artística de la provincia de León, en los siguientes términos:

“En la tarde de ayer se empaquetaron y fueron entregados al ordinario Felipe Escuredo cinco cajones de libros y un bulto con otros tres de los del coro, unos y otros pertenecientes a la Biblioteca del extinguido Convento de Carracedo y que, pesados con escrupulosidad, dieron el resultado de 40 arrobas y 14 libras. El estado ruinoso en que se encontraba la Biblioteca y el desorden con que están colocados los libros, no me permitieron hacer un recuento de los que contenían los indicados cinco cajones, y menos detenerme a procurar su coordinación. Por lo mismo, no he podido dar recibo al Comandante del partido que me acompañó y que tuvo el disgusto de hallar robada una de las habitaciones contiguas del edificio, que contenía, entre otros efectos, la llave de la Biblioteca, razón por la cual fuere forzoso descerrajar la puerta...”(*Archivo Histórico Provincial de León. Doc. 1º de la Caja 11.590 del Fondo Miguel Bravo*).

De esta carta cabe inferir lo siguiente:

- a) No se encontró la llave de la Biblioteca y hubo que “descerrajar” la puerta, para poder realizar el primer envío a León, cinco cajones con 40 arrobas de libros.
- b) Alguien había entrado antes en la Biblioteca, pues los libros estaban desordenados, de modo que ni fue posible hacer el “recuento”, ni menos establecer una “coordinación” entre dichos libros, según confiesa el autor de la carta.
- c) Los robos posteriores, entre envío y envío a León, fueron ya más fáciles, puesto que la puerta quedó “descerrajada” y sin posterior vigilancia oficial.
- d) No se atreve el autor a confesar que había habido hurtos en la Biblioteca; dice sólo que hubo robos en la sala contigua donde estaba la llave, que no apareció. Pero ¿para qué iba alguien a querer robar la llave de la Biblioteca, si no fuera para utilizarla en su provecho?
- e) El dos de septiembre de 1836 se vendió en pública subasta la casa y huerta del priorato de Camponaraya, posesión hasta entonces de Carracedo. Por diez mil reales se quedó con estos bienes José María Quiñones, marqués de Montevirgen. Y teniendo en cuenta que entre septiembre de 1836 y abril de 1844, fecha de la carta que comentamos, pasaron siete años y medio, hay que concluir que el número de robos posibles en la Biblioteca de Carracedo es incalculable.

Pero hay más cartas de similar tenor en el mismo Archivo y en el mismo cajón. El mismo Ramón Abanuzza firma otra carta el 13 de Abril en Villafranca, anunciando a

León una segunda remesa de libros de Carracedo por un peso de 44 arrobas, en un total de cinco bultos con 145 volúmenes y nueve libros cantorales del coro. En la misma carta pide a León “carros”, pues así el transporte será más fácil. Y en su carta de ocho de julio de 1842 trata de arreglar las cuentas a consecuencia de su última remesa de libros: veinticocho cajones enviados a dos reales el cajón, son 56 reales; más 32 reales al mozo por pesar y empaquetar; más ocho reales por alquiler del caballo; en total pasa a León una factura de 96 reales. Tal es el contenido del Documento nº 20 del aludido cajón del citado Archivo.

Más de un pergamino y más de dos incunables, que guardaban tratados físicos o médicos de la Biblioteca de Carracedo, debieron ir a para a manos de “curanderos”; éstos no siempre debían saber suficiente latín, como para descifrar sus recónditos mensajes, a veces más enrevesados que nudos gordianos. Y hasta algunas personas debieron aprender el oficio hipocrático y sus divinos menesteres con libros de la Biblioteca carracetense o con una colección de recetas de las pócimas y productos de la botica de la abadía. Esa profesión casi secreta, denominada en el Bierzo “bruxa”, abunda todavía mucho por allí. No es de extrañar que el Comandante Antonio Fernández y Morales, que probablemente acompañó a Carracedo al autor de la antes citada carta, exclame:

“Dende q’a elas liberal  
quitou os frades, o mundo  
cheo de bruxas está.  
Quando eu era realista  
tiña a bruxería mais  
vergoña; de nóite andaba,  
pero de día, jamás” (*op. cit.*, p. 348).

Pero evidentemente todo esto habría que demostrarlo con datos y no con meras hipótesis. Sobre la relación entre los médicos del presente y los curanderos del pasado quisiera evocar una cita de Rof Carballo que dice así: “Nadie ha parado mientes en el hecho curioso de la disminución del curanderismo y la milagrería. Ello obedece, en gran parte, a que ha sido sustituido por el gigantesco curanderismo de la industria química, por la superstición del hombre tecnificado, del enfermo de la asistencia técnica, por una nueva magia”<sup>42</sup>.

También sobre la floreciente economía de la abadía carracetense cabe evocar que un siglo después de los tiempos vividos por Jerónimo de Llamas, el rebaño del monasterio de Carracedo poseía ocho bueyes, cinco yeguas, cinco mulas, noventa ovejas, seis cabras, nueve cerdos, sesenta y dos corderos. El rebaño pastaba no sólo en las dehesas del Bierzo bajo, sino también, durante los veranos, en los montes de Balboa, Canteixeira y Fombasallá, cuando los pastos se agostaban en el llano. Había una numerosa cabaña ganadera de Carracedo en los Ancares<sup>43</sup>. Además las granjas, aunque dependientes de Carracedo, funcionaban como una unidad microeconómica; y así la granja de Cañizo poseía, ya a mediados del XIII, diez bueyes, tres asnos, treinta ovejas y dieciseis cerdos. A su vez, los prioratos, eran, en realidad, pequeños núcleos terratenientes bajo las órdenes de un prior controlado directamente por Carracedo; y así el prior de Camponaraya explotaba cuatro viñas de una extensión de ciento sesenta y seis cuartales. Otros prioratos dependientes de Carracedo eran Dorna, Paradela, Soto, San Vicente, Villaquinte y San Vicencio.



La huerta monacal rodeando el monasterio era rica en berzas, repollos<sup>44</sup>, lechugas, habas, garbanzos y árboles frutales, en especial perales, manzanos, guindos y cerezos. Además de la huerta los monjes explotaban cincuenta y siete cuartales de trigo, ciento sesenta y ocho cuartales de pradería y treinta y dos cuartales de sotos de castaños. Las demás tierras se arrendaban a colonos o eran aforadas. Las rentas se pagaban en especie: trigo, centeno, cebada, vino, pollos, gallinas, cera, manteca, truchas y anguilas especialmente.

En el siglo XVI se tiende a sustituir los foros por arrendamientos, porque los pagos a la abadía resultaban muy insignificantes; debido a las continuas guerras de Carlos V y de Felipe II, también era constante la inflación: una gallina, una fanega de trigo, una cañada de vino y así sucesivamente. Pero a veces, resultaba difícil el cambio de foro a arrendamiento: había que esperar a que el foralista incumpliera el contrato, o bien había que esperar a que se cumpliesen “las tres vidas” estipuladas, generalmente de reyes. Desde 1511 los foros se estipulaban por “el tiempo de sus vidas y de dos generaciones más”, aunque antes habían sido sólo por el tiempo “de sus vidas”. Los foros representaban generalmente un treinta por ciento de la producción durante los seis primeros años; pero después quedaba reducido a un quince por ciento. La figura jurídica del forero llevaba consigo una relación de vasallaje con respecto al monasterio<sup>45</sup>. A cambio los vasallos del cenobio quedaban libres de ser pecheros reales. A fines del XVI, en concepto de foros, la abadía recibía unas cuatrocientas gallinas y casi otras tantas libras de tocino.

Quiero finalizar recordando que entre 1602 y 1608 se sucedieron en el monasterio cisterciense de Armenteira cuatro abades procedentes de Carracedo: Agustín de Angulo, Alonso Cortés, Ambrosio Molina y Tomás Salceda; ello muestra el esplendor de la vida monacal en Carracedo en esta época; incluso se permiten exportar abades, no sólo producir obras literarias, amén de que algunos de sus hijos escalaron puestos y dignidades en la Congregación reformada de Castilla, como vimos, y en la hermana Orden militar de Calatrava.

## NOTAS

1. YEPES, A., *Crónica de la orden de San Benito*, Madrid reimpr. de 1960, pág. 415; y añade con cierto tono entre lastimero e irónico: “no les dolía a los abades comendatarios, la hacienda de las casas”.
2. YEPES, A., *op. cit.*, pág. 415; y añade: “así pues todos los abades, que de aquí adelante sucedieren, se ha de entender que no fueron comendatarios, sino de la nueva reformation”.
3. Sobre Martín de Vargas véase: HERRERA, L., *En torno a Martín de Vargas y la Congregación de Castilla*, en *CISTERCIUM*, nº 140 (1975) pp. 283-313.
4. CALERO Y CALERO, F., *Claude de Bronseval. Viaje por España: 1532-1533. (Peregrinatio Hispanica)*, Madrid 1991. Asegura el autor que la encomienda fue “uno de los mayores azotes”, que sufrió la iglesia y los monasterios de la época. Algunos comendatarios empleaban “las rentas del monasterio para hacer la dote de sus hijas”, pág. 43 (Cf. final de nota 8. N. del Editor).
5. *Cartulario de Carracedo*, Archivo Diocesano de Astorga, pág. 63.
6. *Cartulario de Carracedo*, Arch. Dioc. de Astorga: tanquam membra deliberate catenus proposerant, prout nunc proponerant ac unanimiter uoluerant prout uolebat se subscedere et subiicere reformationi, uisitacioni, correptioni ac regularibus obseruantiae..., pág. 63.

7. YEPES, A., *op. cit.*, “es muy conforme a la Regla de San Benito, en la cual el santo patriarca manda que con los abades usemos de esta buena cortesía llamándolos *Dominus* que corresponde al don”, pág. 415.
8. COCHERIL, M., *Bronseval Claude de, Peregrinatio Hispanica. Voyage de Dom Edme de Saulieu, Abbé de Clairvaux en Espagne et au Portugal (1531-1533)*, París, 2 vol., 1970. La edición sigue el Manuscrito 3094 de la Biblioteca Nacional de París. El célebre hispanista Marcel Bataillon convenció a Cocheril para llevar a cabo tal trabajo. (N. del Editor: El trabajo de CALERO y CALERO citado en nota 4, no traduce toda la obra de COCHERIL, sino sólo una parte de ella).
9. CALERO Y CALERO, F., *op. cit.*, pág. 53. Escribe el autor una historia de la Congregación de Castilla, desde que en 1425 la fundara Martín de Vargas por concesión de una bula de Martín V.
10. Per commendas preteritas in miseriam deenerat ruinam, quam triennales illud a XXX annis tenentes mirabiliter reparabant.
11. QUINTANA PRIETO, A., *Temas bercianos*, vol. II, Ponferrada 1983, pág. 23. Puntualiza el autor que Álvaro Pérez Osorio y su mujer Brianda de Quirós eran señores de Priaranza, que había sido plaza del Temple, muy cerca de Cornatel, la antigua Ulver, también del Temple. Sobre la continuidad posterior de los templarios puede verse el libro de DAILLIEZ, L., *L'ordre de Montesa successeur des Templiers*, París 1977. Sobre el tema concreto del Temple en el Bierzo véase NOLLA, A., *Los Templarios en el Bierzo*, Barcelona 1991. Y sobre las posesiones templarias de Cornatel y Corullón puede verse GIL, R., *Lo templario. Estado de la cuestión*, Sabadell 1993.
12. Documento 489 del Archivo Municipal de León.
13. Sobre la orden de Calatrava puede verse el libro de GUTTON, F., *L'ordre de Calatrava*, París 1970.
14. YEPES, A., *op. cit.*, pág. 415.
15. YÁÑEZ NEIRA, D., sobre las dignidades en la orden de Calatrava, véase su artículo en *CISTERCIUM*, (1958) pp. 286 y ss.
16. CALERO Y CALERO, F., *op. cit.*, pág. 61. Y añade que Felipe II decidió en 1563 que él sería quien nombrase a los priores de Calatrava y así lo hizo en 1565 con la oposición del abad francés.
17. YÁÑEZ NEIRA, D., *En el milenario de Carracedo*, en *CISTERCIUM*, XLIII, nº 84 (1991) pp. 23-72; concretamente sobre Álvarez Solís habla en páginas 69 y 70.
18. AMBROSIO DE MORALES, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los Reynos de León, Galicia y Principado de Asturias*, Madrid 1765; reimpr. Oviedo 1977, pág. 1.
19. AMBROSIO DE MORALES, *op. cit.*, págs. 169-170.
20. JOVELLANOS, *Diario* correspondiente al día 17 de Junio, domingo, 1972. Y habla luego del archivo, donde pone énfasis en un becerro con “549 documentos, en los cuales hay cosas preciosas para la Historia”, puntualiza.
21. BURÓN, T., *Inventario de libros y obras de arte procedentes de monasterios y conventos afectados por la desamortización en León*, en *ARCHIVOS LEONESES*, 54 (1973) pp. 367-399. En pág. 373 puntualiza que “el mayor desacuerdo fue la venta de libros a peso...aún se conservan los recibos de algunas partidas de libros que se vendieron al peso”, y ofrece datos al respecto.
22. BURÓN, T., *op. cit.*, pág. 369-70.
23. MADOZ, *Diccionario geográfico*, vol. X, pág. 186.

24. ÁLVAREZ DE LA BRAÑA, R., *Catálogo de la Biblioteca Provincial*, 2 vols., León 1897. Y también del mismo autor *Biblioteca Provincial Legionense, su origen y vicisitudes*, León 1884. (Citados por mi buen amigo Taurino BURÓN en su reseñado artículo, en pág. 370).
25. SAN JOSÉ, F., *Hay que salvar todo lo que se pueda de la Biblioteca de Carracedo*, en *Bierzo-7*, Ponferrada 5-XII-1990, pág. 14, donde habla de "cincuenta carros", cifra que nos parece exagerada.
26. BURÓN, T., *op. cit.*, pág. 372. Y en la misma pág. cita el autor la opinión del primer director de la Biblioteca Prov. de León, cuando señala, hablando de las bibliotecas de cenobios leoneses desamortizados: "si se hubiese salvado la mitad, se necesitaría un local seis veces mayor que el actual".
27. YÁÑEZ NEIRA, D., *En el milenario de Carracedo*, en *CISTERCIUM*, XLIII, nº 84 (1991) pp. 23-72; concretamente alude a Jerónimo de Llamas en págs. 65-69 y en 24 y ss.
28. BURÓN, T., *op. cit.*, pág. 382.
29. BURÓN, T., *op. cit.*, págs. 369-70. Con todo, el mayor expolio artístico se produjo fuera del Bierzo: el monasterio cisterciense de Sandoval proporcionó 78 obras artísticas y Eslonza 49.
30. YÁÑEZ NEIRA, D., *op. cit.*, pág. 69.
31. CAVERO, G., *Vino y viñedo en el Indicador de Carracedo*, en *BIERZO*, (1990) pp. 67-78. (Public. de la Basílica de La Encina, Ponferrada 1990).
32. *A.H.N.*, Libro 4821, Sección Clero.
33. De esta obra existía una edición anterior (la *princeps*, en 1478), aunque el ejemplar de Silos es de la edición de 1565, al que se le añade el breve tratado *De ratione destillandi aquas ex omnibus plantis*. Dioscórides, médico griego del siglo I d.C., apareció en castellano por vez primera traducido por Andrés Laguna en 1555.
34. Galeno nació en Pérgamo el año 131 d.C. Su estudioso Jano Cornario nació en Sajonia en el año 1500. Se estudian aquí los temas siguientes, aportando posibles soluciones a los mismos: 1º Caída del cabello. 2º Dolores de cabeza. 3º Oído y nariz. 4º Los ojos. 5º Contusiones y tumores. 6º La boca. 7º Respiración. 8º Estómago e hígado. 9º Ictericia, disentería, hidropesía, hemorroides, útero, pene. 10º Artritis y nefritis.
35. Aemilius Macer nació en Verona, fue amigo de Virgilio y murió en Asia el año 16 de nuestra era. Es más conocido por su tratado *Ornithogenia*. Macer fue muy utilizado por Arnaldo de Vilanova, así como en el siglo XVI español a través de Arnaldo de Vilanova, cuya obra *Libro de Medicina llamado Macer* se editó en Granada en 1518.
36. Hay un moderno estudio con traducción y notas de esta obra a cargo de CABELLO de la TORRE, P., titulado *El Herbario médico medieval Macer Floridus de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Madrid 1976.
37. Entre otras obras de F. VALLES aparecidas en el siglo XVI cabe citar *Controuersiae*, Alcalá 1556, 1564 y 1583 con ediciones también en Lyon, Venecia y Frankfurt en el XVI y XVII. En Lyon en 1559 apareció de F. VALLES su obra *Claudii Galeni Pergameni de locis patientibus* y poco después en Turín su *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris siue de sacra Philosophia liber singularis*. Hay una obra reciente sobre este afamado médico a cargo de LÓPEZ PIÑERO, J.M.-CALERO, F., *Los temas polémicos en la medicina Renacentista: Los controversias de Francisco Valles*, C.S.I.C., Madrid 1988.
38. Archivo Histórico Provincial de León, Documento C-8055.
39. FERNÁNDEZ Y MORALES, A., *Ensayos poéticos en dialecto berciano*, León 1861. Magna obra poética en castellano y en berciano con prólogo del frenólogo Mariano Cubí, personaje

sobre el que escribió una biografía el escritor berciano R. CARNICER titulada *Mariano Cubí, entre la Ciencia y la Magia*, Barcelona, 1969.

40. FERNÁNDEZ Y MORALES, A., *op. cit.*, pág. 210. Por supuesto, está sin realizar un estudio sobre la influencia del monasterio de Carracedo en la música popular berciana, que debió ser importante, como apuntan los versos citados de A.F. y Morales. Pero al margen de esta cita no conozco nada más sobre el particular.

41. FERNÁNDEZ Y MORALES, A., *op. cit.*, pág. 79. Los curanderos de entonces recetaban y obraban, más o menos, como los médicos de ahora; en efecto, Don Turcas da órdenes para que en la botica preparen la pócima por él recetada: “ve en derecbura / a la botica volando / y que vayan despachando...”, pág. 79.

42. ROF CARBALLO, J., *El hombre a prueba*, Madrid 1973, pág. 114. Y habla de “la superstición del hombre tecnificado”, y de una nueva magia disfrazada bajo la capa de la ciencia.

43. BALBOA DE PAZ, J.A., *La alimentación de los monjes de Carracedo*, en *BIERZO*, (public. de la Basílica de la Encina), Ponferrada 1990, pp. 89-103. “...en los Ancares, en cuyos pastizales mantuvo una numerosa cabaña ganadera”, pág. 91. Y cita fueros que hablan de los rebaños de Carracedo en los Ancares en la nota 21 de su artículo en pág. 101.

44. BALBOA DE PAZ, J.A., *op. cit.*, “anualmente se traían de La Coruña y la Bañeza varios millares de plantas y semillas”, pág. 95. En nota posterior, la nº 37, apunta la cifra de 2400 pies de repollo en el año 1788; 8 millares de plantas en 1795, nueve millares en 1796 y otros datos interesantes, en pág. 101.

45. CAVERO, G., *op. cit.* : “La dependencia social del forero se cifra prioritariamente en que pasa a ser vasallo del monasterio”, pág. 70. Y cita varios documentos sobre el particular.

# SANTA MARIA DE VALBUENA (VALLADOLID) EN EL S.XVI: PROCESO DE TRANSFORMACION Y AMPLIACION DEL CLAUSTRO MEDIEVAL

ANTONIO GARCIA FLORES,  
*U. Autónoma de Madrid.*

La consecución de la reforma del Císter en España y el nacimiento de la Congregación Cisterciense de Castilla vino a inaugurar una etapa de esplendor caracterizada principalmente por una renovación de la vida espiritual y un creciente auge económico, lo que facilitó una revitalización constructiva en los distintos monasterios que se iban uniendo a dicha reforma.

Santa María de Valbuena no fue ajena a estas importantes transformaciones que, desde su incorporación en 1430 y durante todo el siglo XVI, afectaron tanto a la iglesia como al claustro con sus distintas dependencias. El estudio de estas reformas intentará contribuir a que sean mejor conocidas y valoradas.

Durante los siglos XIV y XV los monasterios cistercienses hispanos habían llegado a un lamentable estado debido principalmente al Cisma de Occidente y a la encomienda de aquéllos en manos de clérigos y seglares, más preocupados por aumentar sus propias rentas que por el bienestar de las casas que estaban a su cargo<sup>1</sup>. Frente a este ambiente de crisis generalizada surgió la figura de Martín de Vargas, monje profeso del cenobio aragonés de Piedra<sup>2</sup>. Este, junto con otros doce monjes, decidieron que había que acabar con una situación que ya se le escapaba de las manos al Capítulo General de Císter, y que había que emprender una reforma de la Orden.

En 1424 Martín de Vargas estaba en Roma, a donde se había desplazado para entrevistarse con Martín V. Tras referirle el bajo estado moral en que se encontraba el cister hispano le comunicó su propósito de vivir junto con el resto de sus compañeros que habían quedado en Piedra en la observancia estricta de la RB según los usos cistercienses; el Papa expidió el 24 de Noviembre de 1425 la bula "Pia supplicum vota"<sup>3</sup> por la cual le permitía erigir en el reino de Castilla dos eremitorios, es decir, monasterios, con sus iglesias y demás dependencias necesarias, o recibir otros ya construídos, en los cuales se había de seguir estrictamente la RB.

El primer eremitorio, Montesión, se fundó ex novo a las afueras de la ciudad de Toledo. La autorización del arzobispo para proceder a la fundación se dio el 3 de Diciembre de 1426; la ceremonia de colocación de la primera piedra se celebraba el 21 de Enero de 1427<sup>4</sup>.

## 1. VALBUENA Y LA CONGREGACION CISTERCIENSE DE CASTILLA

En 1430 Martín de Vargas pudo extender la reforma y fundar un segundo eremitorio, esta vez sobre un monasterio ya existente, Santa María de Valbuena, en el obis-

pado de Palencia. Este había sido fundado en 1143<sup>5</sup> por la condesa doña Estefanía Armengol, hija de Armengol V Conde de Urgel y María Ansúrez, y se encontraba por estas fechas sumido en una terrible crisis. En 1424 fray Juan de Medina de Pomar tomó posesión del cargo de abad mediante unas bulas obtenidas de Martín V, pero dos años más tarde fray Hernando de Santa Colomba o de Benavente, hijo de Morerueta, comunicó al pontífice la vacante abacial. Este encomendó al obispo de Zamora la resolución del caso y puso en posesión de la abadía al dicho fray Hernando, quien con ayuda de los abades de La Espina, Palazuelos y Matallana arrojó al legítimo abad del monasterio y le llevó preso a Matallana. Tras salir de su prisión, en donde permaneció aproximadamente seis meses, fray Juan de Medina entabló un pleito en Valladolid mediando entre ambas partes el juez conservador fray Toribio de Aguilar, abad de Retuerta<sup>6</sup>.

Ante esta situación Juan II, al parecer enterado ya de los planes reformistas de Martín de Vargas, comisionó a don Gutierre de Toledo, obispo de Palencia, la investigación del caso. Una vez cerciorados estos hechos, se despojó a fray Hernando de la abadía, con el consentimiento de fray Juan de Medina se dispersaron los monjes por varios monasterios, y se dió su posesión a Martín de Vargas el 4 de Marzo de 1430<sup>7</sup>, convirtiéndose en Reformador y abad perpetuo de Valbuena. Poco tiempo después fue enviado a Roma fray Gregorio de Medina, monje procedente de Piedra, con cartas del rey Juan II para que el papa confirmase la construcción de Montesión y la incorporación de Valbuena, concediendo Eugenio IV el privilegio "Dudum siquidem" el 25 de Enero de 1432.

A partir de entonces, y durante buena parte del s.XV, el monasterio de Valbuena tuvo que poner toda su atención en:

1.- Por un lado, el afianzamiento y consecución de la reforma de la Orden. Entre 1433 y 1438 Martín de Vargas tuvo que viajar por Castilla buscando la protección real y señorial de la nueva observancia, a la vez que huía de los abades de Morimond y Sacramenia, comisarios enviados por Císter que pretendían arrebatarle la posesión de Valbuena. Además, volvió a viajar a Roma y envió a su hermano fray Manuel de Vargas y a fray Gregorio de Medina, prior de Valbuena, a pedir al papa Eugenio IV nuevos privilegios los cuales le absolvían de su desobediencia al abad de Císter, confirmaban todo lo hecho hasta el momento e incluso aumentaban su jurisdicción, tanto material como espiritual. Ejemplo de ello son los concedidos el 25 de Noviembre de 1434 y el del 26 de Octubre de 1437: el primero daba facultad para extender la reforma a otros seis monasterios, y el segundo afianzaba la jurisdicción de Vargas sobre Valbuena, eximiéndole de toda autoridad externa, incluida la de Berdones, su casa madre<sup>8</sup>.

Aprovechando una estancia de Martín de Vargas en Italia entre junio de 1437 y 1439, y la muerte de fray Hernando de Benavente, el mencionado fray Gregorio de Medina impetró al papa la abadía de Valbuena diciendo que estaba vacante tras la muerte de aquél. Al enterarse Vargas de lo sucedido, regresó rápidamente y encontró el monasterio en poder del dicho prior y de gentes de Portillo. El reformador fue llevado a la cárcel de dicho lugar, sufriendo prisión durante seis meses. Tras ser liberado se encaminó a Valladolid, entablado un pleito que duraría otros cinco meses. Posteriormente, y antes de su muerte el 22 de Junio de 1446, volvería a caer preso, esta vez por el Conde de Haro<sup>9</sup>.

A la muerte de Martín de Vargas, el abad de Císter se encaminó a Roma a comunicar al papa que la reforma hispana había caído tanto en lo espiritual como en lo temporal, pretendiendo de esta manera que Valbuena se sometiese a su jurisdicción. De

este modo, consiguió que Nicolás V anulase los privilegios concedidos a la reforma por sus predecesores el 16 de Abril de 1450. Pero el nuevo abad de Valbuena, fray Bautista de Ocaña envió a Roma al cillerero fray Pacífico para, con cartas de recomendación de Enrique IV, entablar un pleito que restaurase la observancia, lo que tuvo lugar el 16 de Mayo de 1455, por gracia de Calixto III.

2.- Por otro, sanear la hacienda del monasterio, cuyo patrimonio se encontraba “disipado” y “perdido”<sup>10</sup>. Lo primero que había que hacer era poner en orden el archivo monástico e iniciar la confección de un libro que, a la vez que sirviese de índice al archivo, fuese “sumario de todas las posesiones heredades usos e costumbres deste monesterio”<sup>11</sup>, para evitar posibles usurpaciones y hacer frente a cualquier pleito. En el caso que nos ocupa, este libro fue ordenado por Martín de Vargas el 8 de Junio de 1439. A partir de esta fecha y hasta mediados de siglo<sup>12</sup> se anotaron todas las posesiones que tenía el monasterio en diversas ciudades, villas y granjas, las que estaban perdidas, censos, rentas, condiciones para los pastores y granjeros, los objetos y libros que encontraron al entrar en el monasterio, e incluso las obras efectuadas desde entonces tanto en las granjas como en la iglesia y monasterio.

También se preocuparon de que los monarcas confirmasen los privilegios otorgados por sus antecesores, lo que junto a las donaciones llevadas a cabo por algunos eclesiásticos y pequeños propietarios rurales, contribuirán a ampliar el dominio monástico<sup>13</sup>.

El restablecimiento económico que supuso la reorganización de toda la hacienda monástica, a pesar de los cuantiosos gastos que invirtió el cenobio en la puesta en marcha de la Congregación<sup>14</sup>, permitió por un lado, hacer frente a las obras de restauración de ciertas dependencias monacales que con el transcurso del tiempo se habían visto deterioradas y necesitaban una urgente reparación, y por otro, efectuar otras nuevas más monumentales acordes con los nuevos usos implantados por los monjes reformados y que tendrían su máximo desarrollo en el siglo XVI<sup>15</sup>.

## **2. CONFIGURACION DEL CONJUNTO ARQUITECTONICO DEL MONASTERIO DE VALBUENA. DEL ESPLENDOR DE LA FUNDACION A LA CRISIS DEL SIGLO XIV<sup>16</sup>**

No conocemos exactamente en qué momento comenzó la construcción del edificio monástico, siendo probable que se iniciase en fecha bastante alejada del momento de su fundación. Parece que la iglesia se inició a partir de 1190 y estaría totalmente terminada en el primer cuarto del siglo XIII, siendo la obra muy homogénea en todas sus partes, aunque en modo alguno puede considerarse producto de un único impulso constructivo y de un mismo grupo de maestros.

Una vez construidas las partes principales de la cabecera y el transepto se debieron comenzar a edificar las dependencias de la panda del capítulo, continuando la obra por la del refectorio. Posiblemente por falta de medios económicos los edificios destinados a cilla y conversos no se realizaron en sillería como el resto del monasterio, sino con materiales perecederos, cerrándose el claustro por occidente mediante un simple muro. Posteriormente y una vez concluidas las dependencias monacales, todavía dentro del primer cuarto del siglo XIII, se levantaron las crujías del claustro.

A mediados del siglo XIII parece que el conjunto arquitectónico del monasterio quedaría configurado en sus líneas básicas (Fig.A).

La **iglesia** de Valbuena, litúrgicamente orientada, presenta una planta de cruz latina, con tres naves de cuatro tramos en el brazo longitudinal, siendo la central más ancha que las laterales, separadas mediante pilares cruciformes con columnillas acodilladas en los ángulos y dobles columnas en sus frentes, cubiertas por bóvedas de crucería; transepto saliente respecto a las naves pero no a la cabecera, de cinco tramos, el central con cimborrio sobre trompas, y los laterales con cañón apuntado. Cabecera compuesta por cinco capillas escalonadas: la central, mayor que las laterales, es semicircular, con bóveda de nervios y está precedida de un tramo recto cubierto con cañón apuntado; las colindantes con ésta, siguen la misma estructura; y las extremas, de planta rectangular, están cubiertas con crucería.

En el transepto se abren cuatro puertas: dos al norte, una en el hastial, apuntada, que conducía al cementerio, y otra en el muro oeste, de medio punto, que abría a un husillo; y las otras al sur, daban paso a la sacristía y al dormitorio de monjes respectivamente.

En el primer tramo de la nave norte se sitúa la entrada al claustro; en el penúltimo de la nave de la epístola la del cementerio de conversos; y en el último tramo de la del evangelio, la de salida de éstos al claustro. Otra puerta, a los pies de la iglesia comunicaba con el exterior.

El **claustro y dependencias monásticas** se sitúan al sur de la iglesia para, de esta manera, posibilitar la captación de agua, elemento necesario en habitaciones como la cocina, lavabo y letrinas.

Cada crujía cuenta con ocho tramos cubiertos con crucería y se abre al jardín interior por seis arcos apuntados que cobijan grupos de tres arcos de medio punto. Los tímpanos son lisos en las galerías este y parte de la meridional, mientras que en el resto aparecen ornamentados con rosetones y óculos. En la galería meridional se abre el paso al lavabo, hoy en día desaparecido.

En la **panda este o del Capítulo**, se situaban las siguientes dependencias:

#### **Piso bajo:**

a) Armarium, biblioteca del claustro, que no era más que un simple nicho excavado en el muro del brazo sur del transepto junto a la puerta de la iglesia, y que se cerraba mediante puertas de madera.

b) Sacristía, estancia de planta rectangular y dimensiones reducidas, adosada al hastial del transepto, cubierta con bóveda de cañón y abierta tanto a la iglesia como al claustro por medio de un arco de medio punto que, en el caso de la que comunicaba con el claustro, estaba doblado.

c) Sala Capitular. Su acceso se realizaba mediante un gran arco de medio punto doblado, flanqueado por dos vanos del mismo perfil. Su planta era rectangular y posiblemente estaría dividida en seis tramos por dos pilares centrales y cubierta con crucería, presentando un aspecto similar al de la Sala de Monjes. Recibía luz, además de por la entrada, por tres ventanas simples de medio punto y con doble derrame abiertas en el muro de fondo.

d) Escalera, que comunicaba el claustro con el dormitorio situado en el piso superior. No hay restos que delaten su presencia en este lugar, pero siguiendo el plano ideal de un monasterio cisteciense debemos situarla aquí.



e) Sala de planta rectangular cubierta con bóveda de cañón, a la que se accedía desde el claustro a través de un arco de medio punto doblado y abierta a la huerta monástica mediante otro arco también de medio punto, doblado tanto al interior como al exterior.

f) Sala de similares características a la anterior, que comunica mediante un arco simple de medio punto dispuesto en el muro meridional con la Sala de Monjes. El arco que daba al exterior fue condenado quizás desde el principio.

Estas dos estancias pueden identificarse, indistintamente, con el Pasaje a la huerta y el Auditorium o locutorio.

g) Sala de Monjes. Gran pieza rectangular dividida en dos naves de cuatro tramos cada una por tres columnas algo rechonchas, cubriéndose los ocho tramos con bóvedas de crucería. Se ilumina a través de siete esbeltas ventanas de medio punto dobladas al exterior y con amplio derrame y escalonamiento al interior, una en cada lienzo excepto en el tramo suroeste en el cual se sitúa una puerta de medio punto que conducía al exterior.

### **Piso alto:**

h) Dormitorio. Ocupando el espacio existente sobre la Sala Capitular, Escalera, Pasajes y Sala de Monjes, se halla el gran dormitorio común, iluminado tanto al norte como al sur por una sucesión de ventanas pareadas de medio punto y amplio derrame al interior. Recibía cubierta de madera a dos aguas sostenida por arcos diafragma. Comunicaba con la iglesia a través de una puerta situada en el muro norte y con el claustro por la escalera mencionada.

#### **Dependencias de la panda sur o del Refectorio:**

i) Calefactorio. Entre la Sala de Monjes y el refectorio se encontraba esta habitación de planta rectangular a la que se accedía desde el claustro a través de un arco apuntado simple.

j) Refectorio. Gran sala rectangular perpendicular a la galería claustral a la que se entra mediante un gran arco apuntado. De cuatro tramos, está cubierta por una bóveda de cañón apuntado soportada por arcos fajones, y presenta tres ventanas al este y dos al oeste, de medio punto, dobladas y con derrame al interior, y otras tres en el muro sur, una abajo y dos arriba, en este caso apuntadas y con tres y dos arquivoltas respectivamente que apean sobre columnillas. No hay indicios de la existencia de tribuna del lector, lo que hace pensar que la original fuese de madera.

k) Cocina. Posiblemente se extendía por el sur hasta el segundo contrafuerte del refectorio pero no se puede determinar con seguridad hasta dónde llegaba por el oeste. La entrada se realizaba desde el claustro a través de un arco apuntado.

#### **Dependencias de la Panda oeste o de la Cilla:**

Desconocemos la ubicación exacta de la cilla y zona de conversos. Posiblemente el claustro se cerraba por este lado con un simple muro, utilizando para vivienda de los conversos y almacenes edificios de adobes<sup>17</sup>. En el tramo más meridional de esta panda se abre una puerta al exterior, apuntada y de perfil muy moldurado.

También ignoramos la exacta localización de otras dependencias tales como las letrinas, enfermería, hospedería, corrales para el ganado y portería, aunque esta última pudiera situarse bajo la actual.

Adosada al muro sur de la cabecera, y ocultando el testero de la sacristía, se encuentra la **capilla de San Pedro**. Consta de tres tramos y cabecera poligonal cubiertos con crucería. Se ilumina mediante una ventana ligeramente apuntada situada en el paño central del ábside y de un pequeño rosetón abierto sobre el arco de acceso a aquél. Sus muros albergan arcosolios funerarios donde yacen los restos de los sucesores de la fundadora del monasterio, decorados con pinturas de finales del siglo XIII. Su acceso se realizaba desde el exterior por una puerta situada en el muro sur del último tramo, y desde la iglesia por un estrecho arco apuntado abierto en el lienzo meridional de la capilla adyacente.

No parece, por los restos medievales conservados, que se produjesen obras de carácter monumental durante el último tercio del siglo XIII y el XIV. Probablemente la ausencia de donaciones sustanciosas por parte de la monarquía y el sector nobiliario, los continuos pleitos en los que se vió involucrado el cenobio y el descenso demográfico y consiguiente despoblamiento de sus posesiones<sup>18</sup>, provocaron un vacío en las arcas monacales y una paralización de los trabajos constructivos, que afectaron en mayor medida, como hemos visto, a la panda occidental del claustro.

Posiblemente sí se llevaron a cabo algunas intervenciones de acondicionamiento o reparaciones de emergencia, como ocurrió en 1382, cuando Juan Martínez, armador de la flota del rey y vecino de Sevilla, da a cambio de la hacienda de Villanueva de Nogayche que poseía el monasterio en el Aljarafe sevillano doce pares de casas, una viña y 4000 maravedís para «alçar un lienço de la claustra que esta caydo en el dicho monesterio»<sup>19</sup>.

### **3. “LAS OBRAS QUE SE HAN FECHO DESDE LA FUNDACION DE LA OBSERVANCIA ACA EN EL MONESTERIO...”**

Ya hemos señalado anteriormente que tras la toma de posesión de la abadía por parte de Martín de Vargas en 1430 y durante los dos últimos tercios de siglo se llevaron a cabo una serie de obras destinadas tanto a reparar los daños ocasionados por el paso del tiempo, como a acondicionar algunas dependencias y construir otras acordes con los nuevos usos implantados por la Congregación de Castilla. El conocimiento de tales obras nos lo ofrece un manuscrito, hasta el momento inédito, conservado en el A.H.N. de Madrid<sup>20</sup>. Se trata de un libro redactado a iniciativa del reformador en 1439 al que hemos aludido anteriormente. Entre otras muchas cosas dedica una páginas a relacionar “las obras que se han fecho desde la fundación de la observancia aca en el monesterio e sus posesiones”<sup>21</sup>.

En la iglesia se llevaron a cabo algunas intervenciones, pero éstas no alteraron la configuración del espacio medieval: se embaldosó, encaló y retejó; se reconstruyó la espadaña; se hicieron retablos para el altar mayor y otras capillas; también se compraron lámparas, cruces, manteles y otros ornamentos litúrgicos.

Las obras afectaron en mayor medida al claustro y a su entorno: se retejaron el dormitorio, refectorio y hospedería; se blanquearon las galerías claustrales y el refectorio; cocina, bodega y enfermería son reparadas; se construyen nuevas cercas, un pajar, lagar, casas para los familiares, criados y huéspedes, un nuevo piso en la portería..., pero las más importantes fueron dos:

- “en el dormitorio se fesieron çiertas çelas de adobes”. La división del dormitorio común en celdas individuales, autorizada entre los benedictinos desde 1419, es adoptada por Martín de Vargas en los usos de 1434, los primeros conservados de la Congregación<sup>22</sup>. La razón de este cambio posiblemente haya que buscarla en la necesidad de espacios “privados” para favorecer la oración y estudio individual frente a los dormitorios colectivos, demasiado ruidosos. En Valbuena se conservan todavía restos de los muros divisorios de adobes y del pavimento cerámico en algunas zonas, aunque probablemente correspondan ya al siglo XVI (Fig. 1)<sup>23</sup>.

- “sobre la claostra se fiso otra claostra”: construcción de un segundo piso en el claustro, de madera, estructura que será sustituida a comienzos del s.XVI por otra de piedra. Parece que en los distintos cenobios, las principales dependencias comienzan a subirse a la planta alta buscando mayor comodidad, huyendo de la humedad<sup>24</sup>, aunque en Valbuena desconocemos qué estancias ocuparon las pandas sur y oeste.

Estas obras se subvencionarían con las rentas y beneficios obtenidos de las tierras y granjas, pero también de las penas impuestas por incumplimiento de contrato al concejo de Villahoz<sup>25</sup>, que tenía a censo los molinos y heredades propiedad del monasterio en esa villa, y a los granjeros<sup>26</sup>.

#### 4. TRANSFORMACIONES DURANTE EL SIGLO XVI

A lo largo del s.XVI los sucesivos abades pudieron emplear gran parte de las ganancias obtenidas tanto por la explotación de sus propiedades como por los privilegios obtenidos de la Congregación<sup>27</sup> en costear diversas obras de gran envergadura, algunas, como hemos visto, comenzadas anteriormente.

Pero reconstruir con fidelidad la realidad material del monasterio en el s.XVI (Fig.B) no resulta sencillo debido principalmente a dos motivos:

- Falta de documentación relativa a obras del s. XVI<sup>28</sup>. Esto impide determinar tanto la autoría como la cronología exacta de las obras, obligándonos a movernos en el terreno de la hipótesis.

- Acometida, en siglos posteriores, de pequeñas y grandes obras que han modificado tanto el trazado de las dependencias como su funcionalidad<sup>29</sup>.

##### Obras en la Iglesia.

a) Coro a los pies en alto (Fig. 2), cuya construcción parece deberse a varias circunstancias: mayor desarrollo del canto, facilidad de acceso al templo, necesidad de mayor espacio para procesiones y de un espacio destinado a los fieles en el sotocoro<sup>30</sup>. En este caso ocupa los dos últimos tramos de la nave central y el penúltimo de la Epístola; descansa sobre arcos carpaneles con la rosca e intradós adornados con casetones con flores y unas complicadas bóvedas estrelladas, muy planas, de terceletes, diagonales, ligaduras y combados conopiales. Se accede a él por una puerta abierta al sobreclaustro. Para su construcción fue preciso mutilar algunos capiteles de los pilares de las naves y el formero del tramo donde se dispone la puerta.

Al mismo tiempo se reconstruyeron, no sabemos si por el mal estado en que se encontraban o por acomodarlos al estilo del coro, los dos tramos de la nave central que lo cubren: al norte y al sur ventanas de medio punto muy molduradas, y bóvedas de terceletes y ligaduras, con decoración de bolas y claves con escudos, que apean no en los capiteles medievales sino en otros de faja con decoración de hojas, cabecitas humanas y animales.

El espacio del sotocoro se cerraba con una reja, desaparecida hace 40 años.

**b) Escalera.** En el primer tramo de la nave de la Epístola se abre en su parte alta una puerta desde el sobreclaustro que comunica a éste con la iglesia por medio de una escalera abierta en el espesor del muro de ese tramo y el siguiente. Se elimina entonces la que comunicaba el brazo sur del transepto con el dormitorio (Fig. 3)<sup>31</sup>.

**c) Cimborio.** El original, sobre trompas, fué sustituido por otro de cúpula ochavada y rematado con posterioridad por una linterna de ladrillo (Fig. 4).

## Obras en el claustro y su entorno

### 1) Piso Bajo

**a) Armarium.** Fue transformado en altar al trasladarse la biblioteca a un espacio más amplio, situado probablemente en el piso alto, no tanto por el incremento en el número de libros favorecido por el desarrollo de la imprenta<sup>32</sup> como por el deseo de los reformadores de desterrar de los claustros la ignorancia de los monjes e impulsar el estudio y lectura espiritual<sup>33</sup>. Se trata de un nicho de arco de medio punto de fuerte derrame, con el intradós decorado con casetones y una franja decorada con florones al fondo, que apoya sobre una imposta moldurada y jambas cajeadas. La jamba derecha se adorna con una pila de agua bendita. En la parte inferior, la mesa de altar. Obra de mediados de siglo (Fig. 5).

**b) Sacristía.** Esta estancia sufrió dos intervenciones a lo largo de este siglo. En una primera etapa, a finales del XV y principios XVI, se dispuso por encima de la línea de arranque de la bóveda una imposta con decoración de cardina y pequeñas figurillas humanas y animales que recorría toda la sala.

Posteriormente, en torno a 1545-60, se colocó una piscina en el testero, excavada en el muro, en forma de nicho de medio punto, abocinado, con el intradós acasetonado, las jambas cajeadas y el frontal de los caños decorado con rosas y cabezas enmarcadas por figuras geométricas. El zócalo de azulejos y la ventana en esviaje, parecen ser del s.XVII (Fig. 6)<sup>34</sup>.

**c) Escalera.** Estructuralmente, los cambios debieron afectar únicamente al arco de acceso, que se hizo más amplio, siendo el resto de las intervenciones a nivel decorativo, como se puede observar todavía en la decoración de yesos medio oculta por una capa de cemento.

**d) Calefactorio.** Se abrió una puerta de medio punto con la rosca finamente moldurada y adornada con pequeñas estrías rematadas en semicírculo en su parte superior que se prolongan sin interrupción por las jambas. Desconocemos el porqué de la apertura de esta puerta y si hubo un cambio en la funcionalidad de esta sala<sup>35</sup>.

**e) Vestíbulo de entrada al claustro.** Situada al oeste de la cocina actual, y ocupando parte del espacio de la cocina primitiva, aparece una sala de planta cuadrada que pone

en comunicación el claustro con el exterior a través de dos puertas. La que da a la galería claustral es de medio punto abocinada, con el intradós decorado con casetones y jambas cajeadas, y un busto policromado representando a San Pedro en el tímpano (Fig. 7); al interior, esta puerta adquiere apariencia de arco triunfal: se compone de un arco de medio punto, con tritones en las enjutas, flanqueado por dos estilizadas columnas estriadas sobre altos plintos y capiteles simples decorados con una rosa, que sostienen un entablamento con friso escultórico del que únicamente queda la figura de un tritón, y rematando el conjunto un tondo con el busto, también esculpido, de San Andrés (Fig. 8). La que comunicaba con el exterior fue renovada en 1646. El interior estaba rematado por un friso decorado con rosas y, quizás, con artesonado de madera.

Al abrir este vestíbulo se inutilizaría la antigua puerta medieval adyacente. Parece obra del último tercio de siglo.

f) Cilla. Sobre el espacio donde se sitúan tradicionalmente la cilla y dormitorio de conversos, se levanta un nuevo edificio de dos plantas, de funcionalidad desconocida, que alberga en su extremo meridional una gran escalera de tres tramos a la que se accede desde el claustro a través de un arco moldurado de corte clasicista, muy sobrio. La caja de la escalera se cubría con un artesonado, hoy desaparecido. Una inscripción en una de las ventanas que la iluminan nos indica la fecha de su construcción, 1589 (Figs. 9 y 10).

## 2) Piso Alto

El segundo piso del claustro está compuesto por arquerías de medio punto, doce por panda, que apean sobre columnas unidas por antepechos (Fig. 11). Los arcos, semicirculares, no presentan una decoración uniforme:

- en la panda norte, con un perfil goticista, la rosca está moldurada a base de dos bocelos que encierran una zona de rosas, y que en los arranques se cruzan con los del arco inmediato; el intradós presenta un bocel entre escocias<sup>36</sup>.

- en la este y oeste, tanto la rosca como el intradós aparecen rehundidos y adornados con rosas.

- en la sur, la rosca es como en éstas y el intradós como aquéllas.

Los capiteles presentan también variedad de formas, distinguiéndose dos tipos:

- panda norte, con capiteles de faja con ábaco octogonal y cesta decorada con querubines, mascarones, bucráneos, veneras, cuernos de la abundancia, cogollos...

- el resto de las pandas, estructuralmente iguales (ábaco de lados cóncavos y esquinas achaflanadas, equino con volutas en los ángulos, cesta cilíndrica y collarino), pero con decoración variada:

- panda este: querubines, unos con las alas extendidas y otros cerradas, excepto el situado más al sur, que corresponde al tipo señalado a continuación.

- panda sur: cesta con estrías verticales acompañadas en algunos casos por flores de lis, y rematada por querubines, excepto el más occidental que es como los siguientes.

- panda oeste: cesta rodeada de hojas de acanto que nacen del collarino, y una flor compartida por el equino y ábaco.

Las basas donde apean las columnas, de fuste liso, son:

- de base octogonal con bolas en las esquinas, de corte gótico. Son así las de la panda norte y las más septentrionales de las pandas este y oeste.

- áticas, sobre plinto cúbico cajeadado, en el resto.

El antepecho que recorre las galerías presenta cuatro modelos ornamentales distintos:

- tracería gótica, en seis pretilos de la galería norte.

- decoración de "S" cubiertas de acanto y rematadas por florones, en las galerías este y sur.

- de balaustres, ya lisos, ya con decoración vegetal, en la oeste y en cinco de la norte.

- de grutescos, en uno de la norte.

Un total de 52 medallones, de los cuales 8 han desaparecido, aparecen dispuestos en las enjutas de las arquerías (Figs. 12 y 13). Representan a mujeres y hombres de la antigüedad, medieval, e incluso del s. XVI<sup>37</sup>. El uso de medallones con efigies de personajes históricos en la decoración de patios y claustros renacentistas tiene su raíz en la concepción humanista de la historia, para la cual éstos proporcionaban modelos de virtud dignos de ser imitados. De esta manera las imágenes representadas otorgan un sentido simbólico al conjunto arquitectónico<sup>38</sup>.

Las efigies se rodean de un aro, en la panda norte, y de una corona de frutos y hojas en las restantes. La falta de atributos o cartelas explicativas impiden clarificar tanto la identidad de los personajes como el programa simbólico del conjunto.

Marca el piso una moldura con decoración de bolas en la galería norte y de rosas en el resto. En el alero, otra moldura con rosas, y bichas en los ángulos, estando rematado el conjunto con una cornisa construida a base de tres hileras de teja.

Al interior, las arquerías presentan la misma disposición que al patio, aunque en este caso los antepechos aparecen lisos. En los cuatro ángulos, arcos de estribo apoyan en los muros de las crujías a través de ménsulas. Los arcos de los ángulos N.E y N.O. tienen un perfil semicircular y las ménsulas decoración vegetal; los de los otros ángulos están más moldurados y las ménsulas están estriadas y rematadas o por cogollos o por cabezas de niño.

Un friso de yeso con decoración de grutescos, putti y animales fantásticos, recorría todos los muros interiores del claustro, pero sólo quedan restos en el muro del dormitorio de monjes (Fig. 14). Un artesonado labrado y policromado cubría las cuatro crujías.

Las puertas que abren a las distintas estancias fueron reformadas, al igual que éstas, en los siglos XVII y XVIII.

La construcción del claustro alto comenzaría por el lado norte, que presenta todavía formas goticistas, aunque ya mezcladas con elementos renacentistas (Fig. 15). Tras un parón en las obras, una vez iniciados los tramos más orientales de las galerías este y oeste, se continuaron las obras por estas galerías, cerrándose probablemente por la meridional.

En cuanto a la cronología, probablemente comenzasen las obras a principios de siglo, rematándose en fechas ya avanzadas de la misma centuria<sup>39</sup>.

### 3) Portería y edificios del compás

La portería actual, posiblemente construída sobre la antigua, es obra de principios del XVI. Consta de dos tramos cuadrados, unidos en dirección E-O. El tramo exterior presenta un gran arco de acceso apuntado, con arquivoltas muy molduradas que apean sobre finas columnitas con capiteles de faja decorados con bolas. El interior se cubre con bóveda estrellada sobre ménsulas también decoradas de bolas. A través de una puerta de arco carpanel enmarcada por un alfiz, sobre el que aparece un pequeño nicho para albergar alguna imagen, se accede al tramo interior. Este se cubre con bóveda de arista de factura moderna y presenta, a derecha e izquierda, dos puertas de arco conopial rebajado que comunicarían con estancias anejas o con el patio interior; se accede al compás por una puerta de arco rebajado, con idéntica molduración a la del tramo exterior. Presenta en el ángulo S.E. un contrafuerte. Se remata todo el conjunto con un cuerpo añadido ya en el s.XVII (Figs. 16 y 17).

Es posible que el compás se cerrase por el norte, oeste y sureste, por algunos edificios destinados a hospedería, familiares, cobertizos, etc... pero los que nos han llegado han sufrido muchas transformaciones, por lo que no podemos decir nada al respecto.

## 5. APENDICE DOCUMENTAL

1º. Relación de las obras efectuadas en el monasterio de Valbuena durante la 2ª mitad del s.XV.

A.H.N., Clero, leg.nº 7659, *Inventario*, fols. 29r-31r<sup>to</sup>.

Las obras que se fesieron de la puerta reglar adentro

Primeramente

Sobre la puerta reglar del corral donde esta el portero se fiso una nueva torre de quatro o çinco tapias en alto con su quadra e varandas aderredor que costo fasta

Item dentro del dicho corral se fesieron dos grandes casas para la compannia e huespedes e lagar con su viga e pertrechos que costo fasta

Item el dicho corral se fiso otra casa para pajar e establo que costo fasta

Item el dicho corral se çerco todo de quatro tapias en alto e se fiso un atajo por la huerta de los angeles la qual huerta nueva mente se fiso e fue el atajo de tres tapias en alto que pudo costar todo fasta

Item del ostal fasta las necesarias se cerco todo de tapia de tres tapias en alto que costo

Item fesieron nueva mente quatro torresillas o velas la una en el tejado de las campanas otra sobre el lagar otro en el corral de los angeles otra en el corral de las gallinas que costaron fasta

Item sobre la claotra se fiso otra claotra e se alço nueva mente sobre madera e se fesieron corredores que costo fasta

Item sobre la puerta reglar que entra a la claotra se fiso una graçiosa camara con su retrete que costo

Item en las espaldas del ostal a la parte de las gallinas e de la cosina se fesieron tres çelas para huespedes e retretes que costaron fasta

Item se fesieron puertas muy fuertes e nuevas una a la puerta de las gallinas otra a la del poço de la cosina otra a la entrada de la claostra cabo la cosina otra a la puerta de la claostra entrando a la enfermeria otra a la çela que entra a do duerme el rreverendo maestro e otras dos al dormitorio e otra al relox subiendo de la iglesia e otra por casa que costaron fasta

Item en el dormitorio se fesieron çiertas çelas de adobes e un grand atajo por que las çelas quedasen de fuera del dormitorio e de madera [...] que costo fasta

Item reparose la bodega con fasta XX cubas que costo fasta

Item ordenose la cosina e se fiso de adobes e se fiso un grande forno que pudo costar fasta

Item en la enfermeria se fesieron a sus çelas de adobes e reparo que costo fasta

Item en la enfermeria vieja se fiso una nueva e grande casa con soberado de yuese e adobes que costo fasta

Item el corral de la dicha enfermeria se çerco todo nueva mente de quatro tapias en alto que primero era corral de ovejas e se fiso un graçioso vergel que costo fasta

Item se fesieron e repararon otras muy muchas cosas que prolixas serian de escribir el que mas largamente se quisiere informar vaya a los libros de las cuentas del monasterio.

Los reparos e obras que se fesieron en la iglesia del monasterio

La iglesia se falla que nunca fue solada e solose fasta la meytad de ladrillo e todos los presbiterios de arga masa e fisose el atajo de tras del altar mayor con su yeso e sus dos puertas [...] segund la orden e se atajo entre la obra e el coro de tapias e adobes fasta en somo de las capillas mayores e se fiso en el un grande arco de yeso enyesada toda la pared de alto ayuso e se cobrio el çinbol de sobre el coro de madera e teja con su fermoso tejado el qual de cada día se caya a pedaços e se trastejo toda la iglesia de luengo en luengo e todo el monasterio asy dormitorio como refectorio e ostal e todo lo otro e se çerco el vergel de la claostra de madera de pino de tramones e se allanaron las claostras de tierra e el dormitorio e refectorio e se blanquearon las claostras e refectorio et se renobo la torre de las campanas e se alço de piedra e ladrillo e se fiso nuevo tejado que pudo costar todo fasta XV mil

Item se fiso para el altar mayor un grand retablo graçioso e otros tres pequeños uno para santa ana otro a la madalena otro a sant çebastian que costaron fasta V mil

Item se costaron alfonbras e tres sargas e çiertos alfamares e frontales para los altares que costto fasta V mil

Item se conpraron IX retablos de la pasion que costaron fasta

Item se conpro un relox de ferro que costo fasta III mil

Item un lavatorio de laton que costo I mil

Item se fesieron çinco calices de plata que costaron fasta que en el monasterio no se fallo mas de solo uno e este viejo VIII mil

Item se conpro un breviario en ytalia que costo I mil

Item otro libro [...] en romançe que costo III mil

Item se conpraron fasta salas para los monjes e fasta diurnales que costaron fasta

Item se se conpraron otros breviarios fasta que costaron fasta



Item se compraron para la iglesia para el presbiterio una lanpara con su baçin e otras çinco lanparas de fierro de flandes que costaron todas fasta

Item dos baçines de arambre uno para la unçion el otro para lavar los corporales que costaron fasta cxxx

Item otros dos baçines para las barbas que costaron CL

Item para la sacristania se fesiero almaticas e camisas que costaron fasta

Item çeriales para la iglesia que costaron

Item dos candeleros de açofar grandes e fornidos de flandes para el altar mayor que costaron

Item una cruz sobre dorada que costo fasta

Item sabanas e faselejas para todos los altares e para mundicias e pamesuelos que costaron

Item compraronse para el ostal e rrefectorio e enfermeria e conpañia manteles que costaron

Item para en la claostra dies e ocho atriles que costaron fasta “ cccc

Item lechos para el dormitorio e enfermeria e ostal e conpañia que fueron fasta lechos que costaron fasta

Item para cada lecho un pellon que costaron

Item para cada uno dos mantas que eran mantas que costaron fasta

Item costo faser vestimentas e rreparar lo viejo de la sacristania fasta

Item de estas dichas menudençias se fesieron e compraron otras muy muchas que seria muy prolixas de escribir para el que mas largamente quesiere ser enformado vaya a los libros de los gastos del monasterio.

2º. Relación de las obras llevadas a cabo en las posesiones del monasterio de Valbuena durante la 2ª mitad del s.XV.

A.H.N., Clero, leg.nº 7659, *Inventario*, fols. 27v-28v.

Primeramente

En Valladolid a la colaçion de sant llorente se fesieron de nuevo unas casas que costaron mas de XII mil.

Item en ensinas se fiso un molino de nuevo en el rio de esgueva que costo I mil.

Item se fiso de nuevo el cannal del monesterio que costo fasta I mil.

Item se adobaron de comienço los molinos del monesterio e otra ves que se quemaron se tornaron a faser de nuevo e un soberado enllos que costaron fasta II mil

Item en piñiel de yuso se fiso un nuevo lagar que costo fasta dcc

Item se puso de nuevo una grand vinna çerca del monesterio que costo fasta

Item la dicha vinna e la huerta se çerco de tapia començando de la puerta de la madalena fasta el rrio de duero e de la huerta de los angeles que es de la otra parte entre el molino fasta el dicho rrio que costo fasta

Item cubrir las dichas tapias todas de nebro que costo fasta

Item se cercaron las vinnas de Valbuena de valladares altos que costo fasta

Iten se reparo la capilla de todos los santos con tapias e adoves e se ordeno capilla en que honestamente pueden oyr misa las gentes que costo fasta ccc

Iten çerca de la dicha capilla se fiso un grand corral para el ganado çercado de tapias e cobierto de nebro e de [...] sus chibateras de adobes que costo fasta

Iten reparose la granja nueva que se fallo despoblada e poblose con granjeros e repararonse las casas que costo fasta

Iten repararonse las casas de la granja de balbonilla e fisose de nuevo una grand casa que costo fasta I mil.

Iten la granja de soberado se reparo la casa que costo fasta

Iten en la dicha granja se fiso de nuevo una graçiosa casa con soberado e establos que costo fasta

Iten reparose la granja de termino las casas e fisose otra nueva que costo todo fasta

Iten repararonse las casas de la granja de castrillo e fiso se otra de nuevo tejada que costo fasta

Iten reparose e trastejose la iglesia de sant martin çerca de valbuena que costo fasta.

## NOTAS

1. Acerca de la situación del Císter hispano en la Baja Edad Media, véanse entre otros, HERRERA, L., *En torno a Martín de Vargas y la Congregación de Castilla*, CISTERCIUM, 140 (1975) pp. 283-287; MARTÍN, E., *Los Bernardos Españoles. Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Císter*, Palencia 1953, pp. 15-16; PÉREZ-EMBED WAMBA, J., *El Císter en Castilla y Leon. Monacato y dominios rurales (siglos XII-XV)*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y Leon, 1986 pp. 666-671.

2. Un buen resumen acerca de la personalidad de Martín de Vargas, recogiendo todas las noticias que de él poseemos a través de distintas fuentes y publicaciones, y los primeros pasos de la reforma, en YÁÑEZ NEIRA, D., *El monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla*, ANALES TOLEDANOS, t.IX (1974) pp. 204-213. También, HERRERA, L., *op.cit.*, pp. 289-291 y 307-313, y del mismo, *Martín de Vargas, fundador de la Congregación de Castilla de la Orden del Císter, manuscrito en la biblioteca del monasterio de San Isidro de Dueñas* (Palencia).

3. Una transcripción de la bula y otra de su puesta en ejecución por parte de Juan de Cervera, cardenal de Sevilla y abad de Salas, el 7-VI-1426, puede verse en MARTÍN, E., *op.cit.* Apéndice IV, pp. 103-106 y 107-110 respectivamente.

4. Abundante información sobre los pormenores de la elección del terreno donde se edificaría el monasterio, sus promotores, benefactores y construcción, en MONTALVO, Fr. B. de., *Primera parte de la Crónica del Orden del Cister, e Instituto de San Bernardo*, Madrid 1602, Lib.V, cap. XLII, pp. 339-347; y YÁÑEZ NEIRA, D., *op.cit.*, pp. 222-236, 241-249 y 255-261.

5. Sobre los problemas de la carta fundacional y su adscripción a la Orden Cisterciense, vid., ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A., *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)*, Valladolid 1978, pp. 140-143; ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A., y RECUERO ASTRAY, M., *La fundación de monasterios cistercienses en Castilla. Cuestiones cronológicas e ideológicas*, en *HISPANIA SACRA* n° 74 (1984) pp. 8-21; ANTON, F., *Monasterios medievales de la provincia de Valladolid*, Valladolid 1942, pp. 9-11; ARA GIL, C.J., *Monasterios cistercienses*, en *CUAVALL*, n° 18 (1986) pp.13-14; MANRIQUE, Fr. A., *Annales Cistercienses*, Lugduni, 1642-1659, t.II, p. 197.; ORTEGA GONZALEZ, M° J., *Santa María de Valbuena. Un monasterio cister-*

ciense a orillas del Duero (siglos XII-XV), Valladolid 1983, pp. 18-21; PÉREZ-EMBIW WAMBA, J., *op. cit.*, pp. 275-276; YEPES, fr. A. de., *Crónica General de la Orden de San Benito.*, 3t., Madrid 1960, t.III, pp. 381-389.

6. Sobre este pleito y su desarrollo véase un traslado fechado en Valladolid a 27 de Noviembre de 1433, mandado hacer por Martín de Vargas, en el que se incluyen tres documentos sobre la disputa entre Juan de Medina y Hernando de Benavente con fecha de 1 de Abril y 6 y 17 de Mayo de 1428, respectivamente. A.H.N. Sección Clero, Legajo nº7659.

7. "A quatro de março del anno de mill e quatrocientos e treynta annos fue tomada esta casa para reformar por mandado del muy esclarecido e poderoso principe don Juan rey de Castilla nuestro sennor por comision fecha al muy Reverendo padre don gutierre de toledo obispo de palencia la qual estava mucho perdida e disipada et el dicho dia fue dada la posesion della al reverendo maestro fray martin de bargas maestro en theologia bachiller en decretos primero abbat reformador de la observancia de sant bernardo en los reynos de Castilla e Leon la qual primera e nuevamente començo en el nuevo monesterio de Santa maria de monte sion fuera los muros de la muy noble cibdad de Toledo ...". Así comienza un inventario de todas las posesiones de la casa mandado hacer por Martín de Vargas, conservado en el legajo nº 7659 de la sección Clero del A.H.N. Se trata de un cuaderno de cuarenta y seis folios escrito en la segunda mitad del s.XV, del cual existe una copia, no tan completa como ésta, en el mismo A.H.N. Sección Clero, Libro nº 16612. A partir de ahora se citará *Inventario*.

Por otra parte, fr. Angel Manrique, en sus *Annales Cistercienses*, t. IV, p. 592, escribe: "*Sequenti anno M.CCCC.XXX die IV. mensis Martii, sive ut alii volunt die 16. mens. Aug...*" Desconocemos las fuentes que dan como fecha de la toma de posesión de Valbuena por Martín de Vargas el 16 de Agosto de ese mismo año.

8. Un resumen de los privilegios concedidos por Eugenio IV, en YÁÑEZ NEIRA, D., *op. cit.*, pp. 268-273. Veanse también, ESTRADA, Fr. L. de., *Exordio y Progresos de nuestra Regular observancia en los Reynos de Castilla y Leon, y Reformacion que con ella tiene en ellos la Religion, desde el principio de dicha observancia hasta el año de 1620*, A.H.N., Sección Clero, libro nº 16621, fols. 13v-16r. (Existe un manuscrito muy bueno, probablemente copia de éste, en la Abadía Cisterciense de Viaceli, Cóbreces, Cantabria); y SUÁREZ, Fr. B., *Exordio de la Observancia de la Religion de nuestro Padre San Bernardo, en los Reynos de Castilla y Leon*, 1656, A.H.N., Sección Clero, Legajo nº 7658, caps.5 y 6.

9. ESTRADA, Fr. L. de., *op.cit.*, fols.19v-20r y 24; y SUÁREZ, Fr. B., *op.cit.*, cap. 7.

10. *Inventario*, fol.1r.

11. *Ibid.*

12. La fecha más tardía que aparece señalada corresponde al 26 de enero de 1445.

13. ORTEGA GONZÁLEZ, Mº J., *op.cit.*, pp. 46-71.

14. Lamentablemente no se han conservado los libros de cuentas de Valbuena correspondientes a la época que tratamos, pero contamos con las noticias documentales aportadas por fray Luis de Estrada y fray Bernardo Suárez, que sí pudieron manejarlos y reflejaron en sus obras.

15. Sobre las obras emprendidas en los distintos cenobios cistercienses a raíz de su incorporación a la reforma de Vargas, véanse GONZÁLEZ LÓPEZ, P., *La actividad artística de los monasterios cistercienses gallegos entre 1498 y 1836*, en CUAESTGALL, t. XXXVIII, nº 103 (1989) pp. 213-233, en especial pp. 213-214; MARTIN, E., *op. cit.*, p. 70; VALLE PÉREZ., J.C., *La arquitectura cisterciense en Galicia*, 2t, La Coruña 1982, especialmente t. I, p. 46.

16. Valbuena cuenta, desde el punto de vista artístico, únicamente con los estudios de Francisco ANTÓN y C. J. ARA GIL, citados en la nota nº 6, de E. LAMBERT, *El arte gótico en España en los siglos XII y XIII*, Madrid 1990, pp. 102-104 y de Enrique VALDIVIESO, *Catálogo*

*Monumental de Valladolid*, t. VIII, Antiguo Partido Judicial de Peñafiel, Valladolid 1975, pp. 299-308.

17. La existencia de contrafuertes al exterior y de un documento del 26 de julio de 1382 (A.H.N., Clero, Carpeta nº 3441 bis, doc.9) en el que se destinan ciertas cantidades de dinero para la reconstrucción de un lienzo del claustro, probablemente éste, hacen pensar en la inexistencia de edificios adosados que equilibrasen los empujes de aquel.

18. ORTEGA GONZÁLEZ, M<sup>a</sup> J., *op.cit.*, pp. 46-48.

19. Vid. nota nº 17.

20. Vid. nota nº 8. La copia del Libro nº 16612 ha sido transcrita íntegramente por M<sup>a</sup> Jesús ORTEGA GONZÁLEZ, *op.cit.*, pp. 151-178.

21. Ver apéndice documental.

22. YÁÑEZ NEIRA, D., *Modalidades en la interpretación de la RB introducidas por fray Martín de Vargas en 1434*, en *Hacia una relectura de la Regla de San Benito. XVII Semana de Estudios Monásticos (XV Centenario del nacimiento de San Benito, 480-1980)*, STUDSIL VI, Abadía de Silos 1980, pp. 438-439; del mismo autor, *Los primeros usos de la Congregación de Castilla*, en *COMPOSTELLANUM XXVI* (1981) p. 130. Para otras disposiciones sobre los dormitorios en el s.XVI véanse las definiciones de 1552, cap.XXX; 1561, cap.XXXVIII; y 1584, cap.XXXVII.

23. Posteriormente, en el s. XVII, como consecuencia de la transformación de la Sala Capitular en Sacristía se elevaron sus bóvedas, y el suelo del dormitorio se tuvo que elevar poco más de un metro, cegándose entonces las ventanas primitivas y abriéndose otras nuevas, y reconstruyendo las zonas altas de los muros, eliminando los arcos diafragma y disponiendo otro tipo de cubierta. En los años veinte del s.XVIII es reedificado por encargo del monje fr. Alonso de la Puente.

24. Sobre este aspecto, véase GONZÁLEZ LÓPEZ, P., *op.cit.*, p. 214.; VALLE PÉREZ, J.C., *op.cit.*, t. I, p. 46. GARCÍA CUETOS, M<sup>a</sup> P., *Juan de Cerecedo, maestro de cantería al servicio de la Congregación de Castilla. La paradójica difusión de modelos arquitectónicos en el noroeste peninsular*, en VIII Congreso Nacional de Historia del Arte, Cáceres 3-6 Octubre 1990, y Mérida 1993, t. I, p. 227.

25. "*Iten non pagando por dos annos continuos siendo requeridos por el monesterio de cada anno que pierdan el censo o paguen mill doblas de la banda para la fabrica del monesterio, pero queda en escogimiento del concejo de las pagar o perder el censo con todas las mejoras*", en *Inventario*, fol.8v. Aunque el término fábrica es mucho más amplio que la simple estructura arquitectónica, creo que en el momento en que se escribió esta noticia, su autor tenía presente los enormes gastos que suponía el mantenimiento y transformación de los edificios, tal como se cita en la siguiente nota de manera explícita.

26. "*De la qual pena fase pura libre expontanea donacion e entrabimos al abbad e convento e a todos sus sucesores para reparo de la iglesia del dicho monesterio*", ORTEGA GONZÁLEZ, M<sup>a</sup> J., *op.cit.*, p. 172.

27. Entre otros, las rentas y haciendas de Bujedo y Sotos Albos. Cf. YEPES, fr.A. de., *op.cit.*, t. III, p. 388.

28. Han desaparecido los libros de obras y cuentas de esta época, contando únicamente con un libro de Cuentas de Obras y Pleitos de 1775-1835, un Libro de Inventarios de 1779-1832, unas capellanías de principios del XVIII, y poco más. Del mismo modo, la documentación conservada perteneciente al siglo XVI es, en su mayoría, de carácter puramente económico (apéos, censos, ejecutorias), lo que unido a la pérdida de los tumbos y becerras, no permite reconstruir de una manera completa la evolución histórica del monasterio durante la centuria que nos ocupa.

29. Otros motivos son algunas de las restauraciones llevadas a cabo en los años 50 y 60 que, además de alterar los espacios, no dejaron memorias descriptivas de lo realizado; también hay

que destacar la utilización de sillares del monasterio para la construcción de las casas de San Bernardo, pueblo ubicado junto al cenobio.

30. Algunos de estos aspectos han sido destacados por M<sup>a</sup> Pilar GARCÍA CUETOS, en *La arquitectura asturiana del siglo XVI: Renacimiento, reforma y renovación dentro de la tradición*, Jornadas Nacionales sobre el Renacimiento Español, Príncipe de Viana, Anejo 10 (1991) p. 208.

31. Entre 1808 y 1809, siendo abad Vicente Arquero, “*Se hizo el cielo raso de la escalera que baja a la iglesia por haberse arruinado; y de serrar la madera, hieso, maestro, peones, sin incluir la manutención del maestro costo quinientos nueve reales y seis maravedis*”, A.H.N. Sec. Clero, *Libro de cuentas de obras y pleitos, años 1775-1835*, nº 16613.

32. Aspecto señalado por MERINO DE CÁCERES, J.M., *El Monasterio de San Bernardo de Sacramenia*, *ACADEMIA*, nº 54 (1982) p.130.

33. MARTÍN, E., *op.cit.*, pp. 47-48. Sobre la obligación de tener una librería en la que los monjes pudiesen ir a leer y estudiar, véanse las definiciones de 1552, cap. XXXVII, nº 14; 1561, cap. XXXII, nº 215; y 1584, cap. XXXI, nº 134.

34. VALDIVIESO, E., *op.cit.*, p. 301.

35. En el s.XVII se cegó este vano y se abrió otro sobre la puerta primitiva para dar acceso a una escalera que comunicaba con la zona de noviciado, situada al sur, y subía al claustro alto. Debe ser la “escalera nueva” que “baja al noviciado” mencionada en el libro de obras.

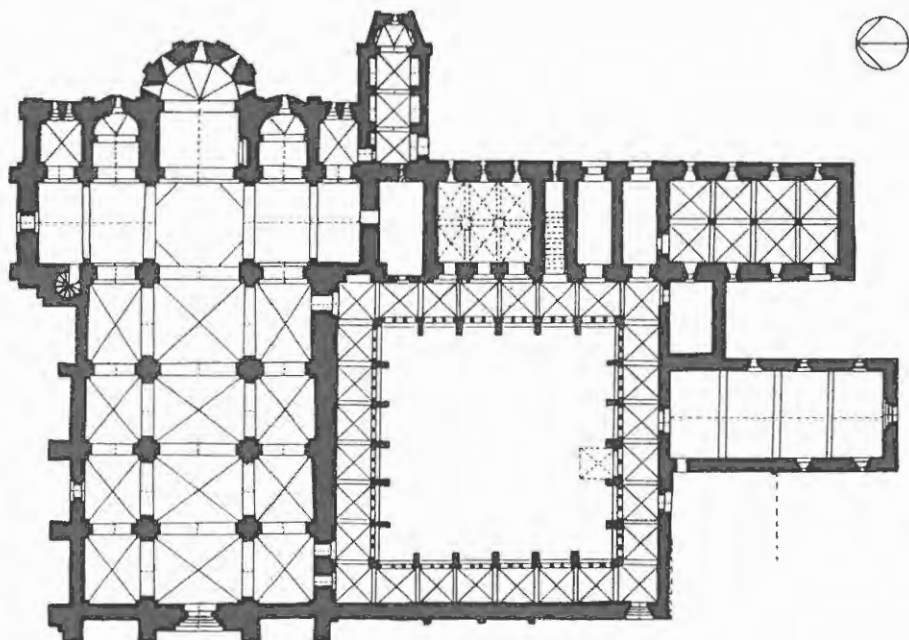
36. Este entrecruzamiento de molduras aparece también en otros edificios del primer cuarto de s.XVI como en un patio del Hospital de Santiago de Compostela, puerta occidental de la catedral de Segovia, Colegio de San Esteban de Murcia...

37. En uno de los medallones de la galería oeste aparece representado Carlos V (Fig. 13). Su presencia en los patios palaciegos y claustros de la época es muy común, y en el caso que nos ocupa podría ser lógica su presencia ya que el emperador viajó, por lo menos, en dos ocasiones al monasterio, la primera en la primavera de 1518 y la segunda en octubre de 1522, para descansar y cazar en los bosques cercanos. Vid. HUERTA ALCALDE, F., *El arte vallisoletano en los textos de viajeros*, Valladolid 1990, pp. 50 y 55-56; y DOMÍNGUEZ CASAS, R., *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos. Artistas, residencias, jardines y bosques*, Madrid 1993, pp. 285-286.

38. Otros monasterios cistercienses con claustros renacentistas decorados con medallones son los de *Sta. María de Huerta* (1531-1547), *Sobrado* (iniciado en 1560), *Oseira* (1552-1772). En el ámbito vallisoletano encontramos también los patios del palacio de las Dueñas de Medina del Campo y de la Chancillería de Valladolid.

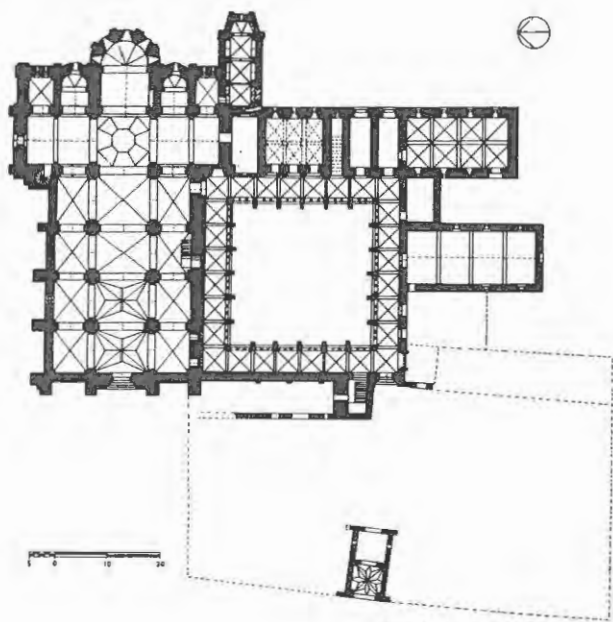
39. CAMÓN AZNAR, J., *La arquitectura plateresca*, 2 t., Madrid 1945, t. I, p. 303 y VALDIVIESO, E., *op.cit.*, pp. 301-302, opinan que su construcción terminaría en torno a 1525.

40. Vid. nota nº 7.



MONASTERIO DE VALBUENA  
SAN BERNARDO - VALLADOLID

Fig. A.- Planta General del Monasterio. Siglos XII-XV.



MONASTERIO DE VALBUENA  
SAN BERNARDO - VALLADOLID

Fig. B.- Planta General del Monasterio. Siglo XVI.



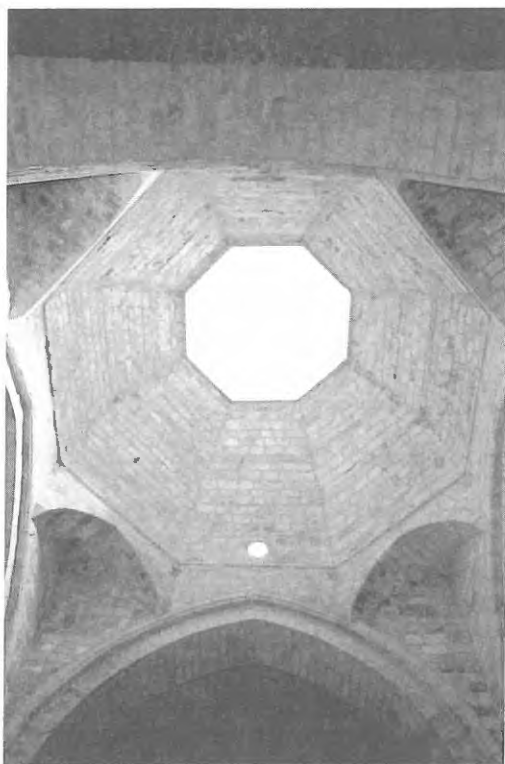
*Fig. 1. Interior del dormitorio.*



*Fig. 2. Iglesia. Coro a los pies.*



*Fig. 3. Iglesia. Escalera de acceso al claustro alto.*



*Fig. 4. Iglesia. Cimborrio.*



*Fig. 5. Altar del claustro.*





*Fig. 6. Sacristía. Interior hacia el este.*



*Fig. 7. Puerta de comunicación del claustro con el vestíbulo. Vista desde el claustro.*



*Fig. 8. Puerta de comunicación del claustro con el vestíbulo. Vista desde el vestíbulo.*



*Fig. 9. Escalera de acceso al claustro alto.*



*Fig. 11. Claustro. Angulo Noreste.*



*Fig. 10. Escalera de acceso al claustro.  
Inscripción.*



*Fig. 12. Claustro alto. Medallón.*



*Fig. 13. Claustro alto. Medallón. Carlos V.*



*Fig. 14. Claustro alto. Friso de grutescos.*



*Fig. 15. Claustro alto. Panda norte.*



*Fig. 16. Portería, desde el exterior.*



*Fig. 17. Portería, desde el compás.*

## EL MECENAZGO DE SUERO DE QUIÑONES EN EL MONASTERIO DE SANTA MARIA DE NOGALES

*DR. FERNANDO LLAMAZARES RODRIGUEZ,  
Universidad de Castilla-La Mancha.*

Don Suero de Quiñones, bisnieto de su homónimo el defensor del “Paso Honroso”, era hijo de don Diego Fernández de Quiñones y de doña María de Toledo. Avecindado en la parroquia de San Pablo de Valladolid, fue caballero de la Orden de Santiago y señor de las villas de Villanueva de Valdejamuz y Gordaliza del Pino.

Estuvo casado en primeras nupcias con doña Elvira de Zúñiga, hija de los duques de Béjar don Alvaro de Zúñiga y doña Catalina de Orantes; en segundas con la toledana doña Luisa de Herrera, hija de don Pedro de Herrera y doña Rafaela de Guzmán y en terceras con la vallisoletana doña Juana Manrique, quien le sobrevivirá y se desposará de nuevo con don Pedro de Osorio. De ninguno de los tres matrimonios tuvo descendencia<sup>1</sup>.

A juzgar por la documentación adjuntada, don Suero se nos muestra como un buen mecenas del monasterio cisterciense de Santa María de Nogales<sup>2</sup>.

Tras el fallecimiento de su primera esposa doña Elvira de Zúñiga, el 15 de diciembre de 1565, y por expreso deseo de ella manda en su testamento que se le de sepultura en este monasterio, en el sitio y lugar donde le pareciera bien a su marido<sup>3</sup>.

El dieciseis de abril del año siguiente, el monasterio se concierta con don Francisco de Castro, cura de Jiménez de Jamuz, como testamentario de doña Elvira y por el poder que tenía de don Suero para adquirir la capilla de Santa Catalina como lugar de entierro de doña Elvira y don Suero y las personas que él deseara se sepultasen allí<sup>4</sup>.

La escritura de fundación y dotación se redactaría el veintiseis de junio del mismo año<sup>5</sup>, concediendo a don Suero la capilla de Santa Catalina que estaba situada en el lado del evangelio a la mano derecha del altar mayor, como lugar de entierro de esta familia. aquí se especifica que se pondrán los escudos nobiliarios del matrimonio; se escribirían los nombres de los finados en una tabla; en el medio del recinto se pondría una escultura funeraria o dos, conforme fuera el deseo de don Suero; tras un período de diez años don Suero se comprometía a fabricar otra capilla nueva a espaldas de la de Santa Catalina teniendo la entrada por ésta, y el monasterio se obligaba bien por caso de derribo o bien porque la comunidad se trasladara a otro lugar a levantar otra nueva y de las mismas características que la construída. Para la dotación de la capilla, misas y oficios se le daría al monasterio treinta y cinco mil setecientos catorce maravedís. Por último don Suero, si era su deseo, podría trasladar los restos de sus padres a este recinto que yacían en la iglesia de San Cebrián de Villanueva de Valdejamuz.

Concluída la nueva capilla se la ambientaría con retablo y reja. Y así el veintitres de octubre de 1579 se concierta don Suero con el escultor castellano Francisco de la Maza

para que lleve a término el retablo, especificándose en el contrato todas las características del mismo<sup>6</sup>.

En 1589 estaba ya dorado y policromado por el pintor Cosme de Azcutia y listo para transportarlo desde la ciudad de Valladolid a la capilla del monasterio<sup>7</sup>. Por último la reja corrió a cargo del rejero vallisoletano Alvaro de la Peña<sup>8</sup>.

Si don Suero en vida se preocupó de la capilla funeraria, por su testamento conocemos otras donaciones<sup>9</sup>. Tras pedir que su cuerpo quedara sepultado en su capilla funeraria de Nogales, donde afirma que estaban enterradas sus dos esposas y sus padres, pide que se cambie la advocación de santa Catalina por la de los Santos Reyes y ordena que todas las imágenes que al tiempo de su muerte se hallaren en sus casas se coloquen en la capilla, disponiendo que sus bienes y herencia los disfrutara su última esposa doña Juana Manrique por sus días, pasando a su muerte al monasterio, con la salvedad de que si cambiaba de estado inmediatamente todo pasaría al mismo, como así ocurrió al desposarse ésta nuevamente con don Pedro de Osorio. El mayorazgo de Villanueva de Valdejamuz y Gordaliza del Pino quedaría en manos del conde de Luna, hijo del conde de Benavente.

Falleció don Suero el veintisiete de abril de 1590, y a continuación se hace el inventario de sus bienes, pedido un año más tarde por fray Esteban de Aguilar en nombre del monasterio de Nogales<sup>10</sup>. Entre otros enseres se contabilizan hasta más de un centenar de libros que bien nos pueden mostrar sus aficiones literarias abundando el género de crónicas, histórico, religioso y literario.

Según tasación del pintor Azcutia poseía una amplia colección pictórica, abundando el número de retratos. La enumeración y su valor fue la siguiente: un retrato de doña Mariana, cuatro ducados; un retrato de dama con moldura, dos ducados; un retrato de caballero armado, pequeño y sin marco, once maravedís; otro retrato de señora, pequeño y sin moldura, ocho reales; otro retrato de mujer con moldura, diez reales; el retrato del conde de Benavente con marco, dos ducados; otro retrato pequeño de mujer con su moldura, seis reales; un retrato de doña Luisa de Herrera con marco dorado y su cortina de carmesí, seis ducados; otro retrato de mujer, tocado al uso de Burgos, con marco seis reales; otro retrato de caballero armado, sin moldura, ocho reales; tres retratos, uno de un cardenal y dos romanos, diez reales cada uno; una cabeza de San Juan Bautista en el desierto, cuatro ducados; un hombre que está pintado en la ciudad de Lyon, doce reales, otro lienzo hecho en Toledo, doce reales, otro lienzo de dos tercias, representando a dos frailes caminando, diez reales; otro lienzo donde se representa a una figura caída en el suelo con un león a los pies, seis reales; una vista de Venecia, catorce reales; una batalla naval, catorce reales; un lienzo pequeño con representación de animales, dos reales, otro de cacerías, dieciocho reales; otro representando la ciudad de Génova, diez reales; otro lienzo de batalla, doce reales, un lienzo flamenco con verduras, quince reales.

Es de suponer, según disposición testamentaria, que tanto la colección pictórica como la literaria pasaría a pertenencia del monasterio.

Si toda la arquitectura del monasterio es hoy una ruina, las obras de arte que allí hubo, tras la Desamortización, unas pasaron al incipiente museo provincial de León, otras fueron víctimas del pillaje y otro buen número fueron adquiridas, fundamentalmente por las iglesias de pueblos colindantes. De todo el conjunto aportado por don Suero de Quiñones sólo hemos podido identificar el retablo de su capilla, muy maltratado y con pérdidas muy notables, y las esculturas funerarias de él y doña Elvira.

El retablo que se había dado como perdido, lo hemos localizado en la iglesia parroquial de Villaverde de Justel en la provincia de Zamora. Respecto al origen del mismo, como proveniente del monasterio de Nogales, ya había sido apuntado por don Manuel Gómez Moreno quien afirma que son: "fragmentos de un gran retablo procedente del monasterio de Nogales (León), que sería hermosa obra de estilo de Becerra"<sup>11</sup>.

Aparte de la cita de Gómez Moreno, la documentación aportada no deja lugar a dudas para afirmar que este retablo era el mismo que lucía en la capilla funeraria de don Suero de Quiñones. Este conjunto, hoy en parte mutilado, dice de él la escritura contractual que se adaptaría al alto de la capilla y de ancho tendría dieciseis pies. En cuanto a la arquitectura se emplearía en el primer cuerpo el orden corintio y en el segundo el compuesto.

En el banco, de tres pies y medio de alto, llevaría cartelas y las figuras de San Juan Evangelista y San Juan Bautista, dejando entre las dos cartelas un compartimento para colocar un letrero. En los netos exteriores se colocarían dos escudos de armas a la elección de don Suero.

En el cuerpo principal se pondrían cuatro columnas de diez pies de alto, sin contar el entablamento, y serían de orden corintio con el tercio tallado con figuras. Sobre ellas el entablamento también de orden corintio y en los intercolumnios se insertarían cuatro esculturas de apóstoles de bulto redondo de tres pies y medio de alto, entre los que se citan a San Pedro, San Pablo y San Felipe. En la gran hornacina central presidiría la escena de la Adoración de los Reyes Magos de diez pies de alta. El motivo principal sería casi de bulto redondo y el resto de la composición debería de jugar desde el medio al bajo relieve. En cuanto a la representación de la Virgen con el Niño, previamente, debería hacer un modelo en barro. Todas las figuras serían del tamaño del natural.

En el segundo cuerpo del retablo se pondrían dos columnas de orden compuesto de siete pies de altura sin contar el entablamento, y a los lados dos hornacinas para albergar las esculturas de bulto redondo de San Bernardo y Santiago de cinco pies de alto. Así mismo se especifica que se han de hacer dos espejos con cuatro nichos que servirían de ventanas con colocación de vidrieras para la iluminación del retablo.

Ajustándose a una traza dibujada, firmada por ambas partes y por el escribano, el escultor se obligaba a hacer todo el conjunto en madera de pino. A continuación se especifican las condiciones para la pintura del mismo, exigiendo, entre otras cosas, que las carnaciones fueran a pulimento. la obra ascendería a una suma total de trescientos ducados de oro<sup>12</sup>.

En el mes de octubre de 1589, el retablo ya estaba pintado por Cosme de Azcutia, procediéndose al traslado desde la ciudad de Valladolid hasta el monasterio de Nogales<sup>13</sup>.

En cuanto a la arquitectura del retablo, exceptuando el segundo cuerpo que se cortaría para colocarlo en la capilla actual, todo se corresponde con lo concertado. En el banco y bajo los intercolumnios quedan dos hornacinas que albergarían las imágenes de los Santos Juanes, en los netos extremos no se optó por poner las armas de don Suero, el mecenas prefirió estampar la cruz de la Orden de Santiago de la que fue comendador.

En el cuerpo principal, a excepción de las cuatro esculturas de apóstoles, todo lo demás permanece. Las cuatro grandes columnas de orden corintio con el tercio inferior retallado insertan las tres virtudes teologales y una santa mártir. El gran relieve de la Adoración de los Reyes, como titular del retablo, cubre toda la hornacina central. A pesar de estar muy maltratado conserva su policromía original.

La jamba de un arco, como eje de simetría, forma una composición bilateral, ocupando la Sagrada Familia un lado y el otro los Reyes con su comitiva. Si bien este grupo entra en íntima relación con su homónimo de Gaspar Becerra en la catedral de Astorga, aún su vinculación es mayor con el mismo tema desarrollado por Esteban Jordán en el trascoro de la catedral de León aunque en posición invertida. Como se ha advertido, mucho le debe Francisco de la Maza a Juan de Juni, pero su espíritu queda atemperado por el manierismo de Gaspar Becerra y Esteban Jordán. El modelo de Virgen, proveniente de Jordán, siempre es repetitivo, tal y como puede comprobarse en obras como el retablo de Villabáñez en Valladolid<sup>14</sup>. De la escultura exenta solo permanece la que efigia a San Bernardo, imagen también muy maltratada, de carácter románico y muy inferior en calidad al relieve citado.

Este retablo, cuya iconografía queda marcada por expreso deseo de don Suero de Quiñones y quien muy probablemente queda retratado en la figura arrodillada del primer monarca a juzgar por su gran parecido con el rostro de la estatua yacente del mismo, gira en torno a su devoción por los Reyes Magos. A ellos dedica la capilla, cambiando la devoción de Santa Catalina por esta nueva. A ellos se encomienda en su testamento. Como soporte del retablo el precursor de Cristo y el discípulo evangelista; en el cuerpo principal, escoltando la santa escena de la adoración, cuatro apóstoles, dos de ellos los príncipes de la iglesia, y en el segundo Santiago a cuya orden pertenecía y bajo cuyo patrocinio se acoge en su testamento, intitulándolo patrón de España, acompañándolo San Bernardo, titular de la comunidad a la que dejaba como heredera de sus bienes y cuya casa a él y su familia acogía para siempre.

Pero también las columnas en sus tercios bajos retallados nos dejan su mensaje. Las virtudes teologales, Fe, Esperanza y Caridad, como pilares fundamentales donde se asienta la vida del buen cristiano y buen caballero se hacen presentes en tres de las columnas, mientras la otra hace referencia a una santa portando la palma del martirio y que muy probablemente representará a santa Catalina, antigua titular del recinto funerario. Este programa iconográfico devocional era el que presidía su capilla, su sepulcro y el de su familia.

Formando parte de todo este programa y ocupando el centro de su capilla se levantaban los sepulcros con las esculturas yacentes de don Suero de Quiñones y doña Elvira de Zúñiga con sus escudos nobiliarios a los pies. Es una muerte serena, exquisitamente ataviada. Su rango social queda perpetuado y su vida inmortalizada. Es la influencia en la nobleza de las grandes obras funerarias hechas para la monarquía del siglo XVI.

Estos mármoles blancos permanecieron en el monasterio hasta los primeros años del siglo XX y después vendidas, actualmente se encuentran en Nueva York, en el Museo de la Hispanic Society of America. Han sido clasificados como obra italiana de la primera mitad del siglo XVI<sup>15</sup>, como obra de Pompeo Leoni<sup>16</sup> y finalmente como de Francisco de la Maza<sup>17</sup>.

Esta última opinión parece la más probable por la relación mantenida entre el mecenas y el escultor, si bien se aprecian rasgos por los que también pudiera haber colaborado Esteban Jordán, con cuyo escultor también participó en alguna ocasión<sup>18</sup>.

Estilísticamente el modelado del rostro del rey anciano del gran relieve del retablo entra en íntima relación con el de don Suero, y otro igual ocurre con el de doña Elvira en conexión con el busto de la Virgen del mismo. Por otro lado en el exhaustivo y muy completo inventario de papeles que poseía don Suero, registrados en su inventario el único escultor que aparece es el de Francisco de la Maza, por lo que muy probablemente él sería quien corrió con el trabajo de estas esculturas.



## APENDICE DOCUMENTAL

Doc. 1., A.H.P.Zamora. Desamortización Nogales, C. 270, ff. 258-279v.

Tratados y capítulos. 16 de abril de 1566.

En 16 de abril de 1566, el monasterio de Nogales con licencia del general se concerto con Francisco de Castro, clerigo cura de Ximenez, testamentario de la dicha señora doña Elvira de Zuñiga, hija de don Alvaro de Zuñiga duque de Bejar, en funcion y por virtud del poder que para ello tenia del señor don Suero de Quiñones, marido de la dicha doña Elvira y su testamentario en esta manera: que el dicho monasterio de la capilla que agora se dice de los Reyes y antes de Santa Catherina para que en ella se entierre la dicha señora doña Elvira y se haga una capilla grande para su entierro y del dicho señor don Suero y de quien el mandare, la qual la dotaron en dos mil ducados, con que de los reditos dellos se cumpla el testamento de la dicha doña Elvira y se paguen sus mandas y deudas y se haga la dicha capilla, quedando siempre en pie el principal de los dichos dos mil ducados, y que el dicho monasterio desde luego goce y lleve onze mil maravedis de reditos y este luego obligado a decir dos misas con sus responsos y un aniversario con su misa cantada a 15 de diciembre de cada año perpetuamente, y cumplido el dicho testamento y hecha la dicha capilla, que el dicho monasterio goce enteramente los reditos de todos los dichos dos mil ducados por el anima de la dicha doña Elvira...

En el monasterio de Nuestra Señora Santa Maria de Nogales y dentro del capitulo baxo del, a beinte y seis dias del mes de junio, año del Señor de mil e quinientos e sesenta y seis años...Manifiesto y notorio sea a todos los que la presente carta y publica escriptura de dotacion vieren, como nos el abad, monges e convento de Nuestra Señora de Santa Maria de Nogales de la horden del glorioso San Bernardo... dezimos: que por tanto la ilustre señora doña Elvira de Zuñiga, muger del ilustre señor don Suero de Quiñones, señor de las villas de Villanueva de Valdexamuz e su estado e Gordaliza del Pino, ya difunta que en gloria sea, al tiempo de su fallecimiento por su testamento dexo su enterramiento y sepultura a dispusición del señor don Suero de Quiñones, su testamentario y marido, el qual eligio la capilla de Sancta Cathalina para el enterramiento de la dicha señora doña Elvira de Zuñiga e del dicho señor don Suero de Quiñones e de quien el dicho señor don Suero quisiere e declarare solamente... damos la dicha capilla de Santa Cathalina a los dichos testamentarios de la dicha señora doña Elvira de Zuñiga e al dicho señor don Suero de Quiñones e quien el quisiere e señalare, e se la damos pa el dicho enterramiento, con la dotacion, capitulo e condiciones siguientes:

Primeramente, que damos la capilla de Sancta Cathalina que esta a la mano derecha del evangelio del altar mayor, en la qual agora y para siempre jamnas solamente se entierre, como se enterro la dicha señora doña Elvira de Zuñiga y ansi mismo se entierre el dicho señor don Suero de Quiñones, su marido, y quien el dicho señor don Suero quisiere y declarare y no otra persona alguna.

Yten con condizion, que en la dicha capilla se ponga las armas del dicho señor don Suero y de la dicha doña Elvira.

Yten con condicion, que en la dicha capilla se ponga una tabla en la qual se escriba los nombres de los que en ella estan enterrados y adelante se enterraren y la memoria de

la dotacion que tiene la dicha capilla y de las misas y otros sacrificios que se an de dezir en ella por los religiosos de la dicha casa, y ansi mismo seamos obligados a poner en la dicha tabla de dotacion y memorias que el dicho señor don Suero de Quiñones con sus herederos y subcesores o a quien el nombrare por patron de la dicha capilla... conforme al concierto que con la casa y conbento de Nuestra Señora de Nogales se hiziere.

Yten con condicion, que en medio de la dicha capilla siempre este un bulto o dos, como el dicho señor don Suero lo quisiere y ordenare.

Yten con condicion, que dentro de diez años el dicho señor don Suero haga detras de la dicha capilla otra nueva del ancho e alto que a su merced le pareciere, de manera que la dicha capilla que agora es que dexa entrada de la capilla nueva que se a de hazer y el dicho monasterio le de sitio lybre detras de la capilla que se haga, sin perjuicio de la capilla mayor.

Yten con condicion, que si en algun tiempo o por alguua causa la dicha casa y monasterio de Nogales se mudare a otra parte de donde agora esta o el dicho monasterio derribare o deshiciere la dicha capilla, que en tal caso el monasterio sea obligado a tornar a hacer y haga otra tal y tan buena capilla como en el dicho monasterio estubiere hacha la de Santa Catalina.

Yten con condicion, que pa la dotacion de la dicha capilla y misas y otros oficios que le han de hazer en ella se de al dicho monasterio treinta y cinco mil y setecientos y catorze maravedis de juro de lo comprado, a veinte y un mil el millar con facultad de se poder quitar, que monta en dos mil ducados de que la dicha señora doña Elvira de Zuñiga pudo disponer e dispuso en su testamento de los ciento y setenta y ocho mil y quinientos y setenta y unmaravedis y medio de juro... yten con condicion, que desde primero día de henero deste año de quinientos y sesenta y seis en adelante, el dicho abad, prior, monges y conbento del dicho monasterio gozen de honze mil maravedis de los dichos treynta y cinco mil y setecientos y catorze maravedis de juro, y por ellos sean obligados a dezir desde luego las misas y responsos y aniversarios de suso declarados, y que de los otros veinte y quatro mil y setecientos catorze maravedis de renta que quedan de ellos se paguen las deudas que estuyeren por pagar de las contenidas em el testamento de la señora doña Elvira. Y acabado de pagar, lo que quedare de los dichos veinte y quatro mil y setecientos y catorze maravedis, se de al señor Francisco de Castro, cura de Ximenez, testamentario de la dicha señora doña Elvira, y si le faltare a otra qualquier persona que nombrare el testamentario o testametarios que fueren bivos de los que dexo la dicha señora doña Elvira, y a falta dellos el patron que fuere de la dicha capilla pa que lo gaste juntamente con otros veinte y cinco mil maravedis, que el dicho señor don Suero de Quiñones quede obligado desde agora a dar pa el edificio y gasto de la dicha capilla de Santa Cathalina que se a de hazer de nuevo a las espaldas de la que agora esta hecha, de los quales dichos dineros, ansi el dicho abad y conbento como el dicho señor don Suero an de ser obligados a dallos hasta que la dicha capilla se acabe, y que el año o años que no se gastare en la dicha labor o en comprar materiales pa ella la contia de marabedis que ambas partes son obligadas a dar, como de suso se contiene, que en tal caso el dicho monasterio no sera obligado a dar los dichos veinte y quatro mil y setecientos y catorze marabedis si no a goze de todo el dicho juro enteramente el tiempo que estubiere por edificar la dicha capilla, quedando siempre obligados a dar pa el edificio della los heinte y quatro mil y setecientos y catorze maravedis de suso contenydos...

Yten con condicion, que todas las bezes que el dicho señor don Suero de Quiñones quisiere pasar los huesos de sus padres que estan enterrados en la yglesia de San

Cebrian de Villanueva de Baldexamuz, el dicho convento y monesterio sean obligados a rescibirlos y a enterrarlos y se entierren en la dicha capilla de Santa Cathalina...

Con las quales dichas condiciones e cada una dellas nos, los dichos abad e prior, monges e conbento damos la dicha capilla de Santa Catalina en la yglesia del dicho nuestro monasterio al dicho señor don Suero de Quiñones, como testametaryo de la dicha señora doña Elvira de Zuñiga su muger.

**Doc. 2., A.H.P.Z., C. 270, ff. 303-310v.**

Lo que se aseienta y concierta entre el Muy Ilustre Señor Don Suero de Quiñones, señor de las villas de Billanueva de Valdejamuz y su tierra y Gordaliza del Pino, de la una parte y de la otra Francisco de la Maza, escultor y pintor, vezino desta muy noble villa de Valladolid, zerca del retablo que el dicho Francisco de la Maza tomo a hazer del dicho señor don Suero de Quiñones, para su capilla que tiene el monasterio de Nuestra Señora de Nogales de la horden de San Bernardo, es lo siguiente:

Primeramente, el dicho retablo aya de ser veynte y seis pies de tercia de bara de medir de alto, poco mas o menos, conforme al alto de la capilla y de ancho diez y seis pies de tercia de bara bien cumplidos. Y el dicho alto y ancho a de ser en proporcion como se demuestra en la traca que esta dada del dicho retablo y la capilla lo requiere.

Yten que toda la alquitatura (sic) como se demuestra en la dicha traca, que la primera, horden corintia y la segunda horden composita.

Yten que el banco del dicho retablo a de tener de alto tres pies y medio y a de llebar sus cartelas y dos figuras; una de San Juan Bautista y otra de San Juan Ebangelista. Y entre las dos cartelas se a de hacer un compartimento a donde an de benir ciertas letras.

Yten que el pedestal de los lados de afuera que an de recevir las primeras columnas, donde en la traza no esta dibuxado cosa alguna, a de aver dos escudos de armas, las que el dicho señor don Suero quisiere y señalare.

Yten que la primera horden que biene encima del pedestal a de tener las columnas diez pies de alto sin alquitrahe, friso y cornixa, y las dichas columnas an de ser quatro y redondas y tallados los tercios y estatuadas y labrados los capiteles conforme a como la horden lo requiere; y el alquitrahe, friso y cornixa se a de labrar conforme la horden corintia lo requiere y la dicha traza lo demuestra, y entre las dichas quatro columnas an de ir quatro apostoles, de tres pies y medio de alto cada uno, y an de ser de bulto redondo sobre sus peanas. Y los dichos quatro apostoles la echura dellos an de ser San Pedro y San Pablo y San Felipe.

Yten que en la primera orden del dicho retablo a de ir la istoria de la Adoracion de los Reies, de diez pies de alto, y las figuras an de ser de vulto de mas de medio reliebe, de manera que muestren casi bulto redondo, y todas las demas figuras an de ir relebadas conforme la historia lo requiere. y los caballos y gamellos y adornos que en la dicha ystoria se an de labrar an de ser de baxoreliebe. Y la imagen de Nuestra Señora y Niño Jesus sean conforme a un modelo de barro que se a de hazer para que quede muy perfecto, y las figuras an de ser del tamaño del natural.

Yten que en la segunda orden del dicho retablo se an de hazer dos culunas de la orden composita con su alquitrahe y friso y con sus cartelas y cornixa y frontispicio; y su alquitatura que viene detras dellas haziendo pared y entre las dos columnas se an de azer dos caxas para dos figuras y las dichas columnas an de tener siete pies de alto sin el

friso y frontespicio, que se entiende capiteles arriba, y en las dichas dos caxas desta orden conposita se an de hazer y poner dos figuras: la una de San Bernardo y la otra de Santiago, y estas dos figuras an de ser de bulto redondo y de cinco pies de altura cada una.

Yten que sobre la cornija corintia, al lado de la orden conposita, se an de hazer dos espejos con cuatro nichos que los rescivan y con sus molduras y remates bien labrados. Y los dichos espejos y la moldura dellos y toda la demas alquitatura a de ir topando a la pared de la capilla para que haga su efecto, como requiere. Y los dichos espejos an de tener cerca de tres pies de alto y algo mas de pie y medio de ancho, porque los dichos espejos an de serbir de ventanas y en ellos puestas sus bidrieras para que entre la luz por ellas y adorne el retablo y con esto se quitan las ventanas que desproporcionan la capilla.

Yten que toda la alquitatura y escoltura se a de hazer conforme a la traza que esta firmada de anbas partes y del presente escribano. Y toda la dicha obra del dicho retablo ansi de escoltura como de alquitatura a de ser de madera de pino, muy seca y linpia, y que toda la dicha obra del dicho retablo ansi de escoltura como de alquitatura a de ser muy bien hecha y acabada, conforme a la dicha traza y la obra lo requiere. Yten que en lo que toca a la pintura, dorado y estofado del dicho retablo se an de guardar las condiciones y hordenes siguientes:

Primeramente, que todas las juntas de las maderas an de yr muy bien encamadas y las yendeduras que ubiere, muy bien fortalecidas con su cunas de madera y enlencadas con sus lienzos.

Yten que despues de muy bien reparada toda la madera que no pueda abrir por ninguna parte, se encolara muy bien con aguacola para que abra la madera, de manera que reciba bien los aparejos...

Yten que todo el dicho retablo a de ser muy bien aparejado, con cinco manos de yeso grueso y plastecidas las asperezas de la madera para que el oro, despues de todos sus aparejos, asiente y quede sin macula.

Yten que despues de muy bien aparejado de yeso grueso, a de ser muy bien aparejado sobre ello de yeso mate del qual a de llebar otras cinco manos con muy buena y limpia cola, y el yeso mate a de ser muy bueno para que salga bueno el oro.

Yten que sobre el yeso mate a de llebar cinco manos de bol mu bien molido y templado con su aguacola muy linpia.

Yten que despues de así aparejado hasta el bol a de ser todo el retablo, ansi de escultura como de alquitatura muy bien cuaxado de oro, sin quedar cosa ninguna solbo los rostros de las figuras. Y que el oro sea de doblones de los viejos, muy bien bateado y, en las espaldas de las figuras, lo que no se viere a de ser de una color.

Yten que los niños que an de recibir los espejos de las bifrieras que sirben de remate encima de la primera horden que an de ser desnudos, an de ser encarnados al pulimento despues de muy bien ynprimados y los cabellos y alguna vestidura, si ubiere, de dorado.

Yten que todas las carnes que en el dicho retablo ubiere ansi la istoria, como en las figuras de bulto y tallas de colonas y frisos y todos los pies y manos y todo lo demas que desnudo fuere, a de ser despues de muy bien ynprimado, encarnado al pulimento, cada cosa coforme a lo que representare.

Yten que la prencipal ystoria, que es el ofrecimiento de los Reyes, despues de dorada y muy bien encarnada conforme arriva va declarado, a de ser estofada sibre todo en las partes donde venga comodo para adornar las bestiduras de las figuras y los cavalllos y adornos que estan en la dicha... y se les a de dar su color, como requiere cada cosa.

Yten que en el vanco, devajo de la istoria, a de aver un epetafio de colores sobre el oro, donde an de benir y ponerse las letras de la consagracion; y las cartelas de los lados del epetafio an de ir coloridas sobre el oro en las partes donde se quisiere.

Yten que en los dos resaltos del vanco an de benir dos escudos de armas de relieve como en las condiciones del o de madera... al lado de las figuras an de ir dos figuras de pincel...

Yten que en los tercios de las columnas de la primera orden y talla de friso, de la dicha orden, a de ser todo colorido sobre el oro como convenga.

Yten que los remates que vienen encima desta primera orden, que sirben de ventanas, an de ser todos dorados y en el hueco dellos, por donde entra la luz que tapa las ventanas que agora estan en la capilla, a de aver sus vidrieras por donde entre la luz con su rd de alambre por defuera para guarda de las vidrieras.

Yten que todas las colores que an de ir sobre el oro an de ser muy finas y muy buenas, conforme se requiere sobre el oro y el arte de la pintura lo manda.

Yten que toda la dicha obra a de ser hecha ansi lo tocante a la alquitatura y escultura, obrado, pintado y estofado a contento del dicho señor don Suero de Quiñones.

Yten que el dicho retablo lo a de dar hecho y acavado y puesto y asentado en la dicha capilla del dicho señor don Suero de Quiñones, que tiene el dicho monasterio de Nogales, todo a costa del dicho Francisco de la Maza, ansi de madera, oro, colores, manos y todos los demas aparejos esceto que las vedrieras de los espejos y redes de alambre lo a de dar a su costa el señor don Suero de Quiñones.

Yten que el dicho Francisco de la Maza dara hecho y acavado el dicho retablo en todo el año de ochenta y en el de ochenta y uno y en los ocho meses siguientes de ochenta y dos, que es todo el dicho tiempo a que a de acavar de hacer y asentar la dicha obra, dos años y ocho meses, y que se pasado el dicho termino no lo tubiere hecho y acavado el dicho retablo, el dicho señor don Suero de Quiñones pueda tomar maestros, ansi de escultura como de pintura, y lo acaven y asienten; y todo lo que en ello faltare que hezediere del precio que se le a de dar por el dicho retablo, el dicho Francisco de la Maza se a obligado y desde luego se obliga a lo dar y pagar. Y que en lo mas que costare el dicho don Suero... pueda sacar lo que estubiere hecho del retablo de adonde quiera el dicho Francisco de la Maza lo tubiere...

Yten el dicho señor don Suero de Quiñones se a obligado y obliga a dar y pagar y que dara y pagara al dicho Francisco de la Maza, por razon del dicho retablo y de ponelle y asentalle a su costa en la dicha capilla... trecientos ducados de oro que valen trecientos mil maravedis... dijo que daba y dio por sus fiadores... a Pedro Gutierrez de Rozas y a Sebastian Gomez, vecinos de la dicha villa de Valladolid, que presentes estaban... en la dicha villa de Valladolid, el dicho dia beynte y tres dias del dicho mes de octubre del dicho año de mil y quinientos e setenta y nueve años.

Sobre el traslado del retablo.

En la villa de Valladolid a quatro dias del mes de octubre de mil e quinientos e ochenta y nueve años, ante mi el escribano y testigos parecieron presentes: Rodrigo de Canseco y Juan Gutierrez e Francisco Gutierrez, vezinos de Carracera... e dixeron que estaban concertados y se concertaban con don Suero de Quiñones, comendador de la orden de Santiago, vezino desta dicha villa, sobre un retablo... monasterio de Nogales en esta manera que confiesan rescibir del dicho don Suero de Quiñones por mano de Cosme de Azcutia, pintor, vecino desta dicha villa, nueve caxas cerradas... e liadas con sus sogas, dentro de las quales van todas las figuras y piezas del dicho retablo que se an de asentar en el retablo que se a de poner en el dicho monesterio de Nogales, y mas reciben quatro cornixas grandes por dorar que estas no ban en caxas y mas dos traspilares de colunas que son a modo de unas puertas que van sin caxas y dos obalos redondos clavados juntos y liados, todo lo qual reciben para llebar desde esta villa al dicho monasterio de Nogales y se obligaron de lo llebar en sus carros y dallo descargado al abad del dicho monasterio de Nogales o a quien el dicho don Suero nombrare dentro de ocho dias, que corren desde oy dia de la fecha desta y que llevaran la dicha obra de pintura sin que resciba dano ni se desfuelle, y que si por su culpa...se hechare a perder o deshollare se obligaron de pagar el dano que el dicho retablo recibiere. Y si ubiere algun caso fortuyto no a de ser a su cuenta... Y por razon de que lleben el dicho retablo se le a de pagar a real por cada arroba de lo que pesare el retablo, lo qual les an de pagar luego que ayan descargado la dicha obra y los an de yr a cobrar a Vilanueva de Valdexamuz del mayordomo que alli tiene del dicho don Suero de Quiñones. Y si en llegando no les pagare el dicho mayordomo la lleba del dicho retablo, les pagara el dicho don Suero seis ducados por cada dia de lo que se detuvieren en la dicha cobranza, y por ello le pueda executar con solo el testimonio de los dias que se detubieren y la dicha lleba del retablo. y para ello obligaron sus personas y bienes abidos y por aber. Y Geronimo de Santillana, criado del dicho don Suero de Quiñones, que presente estaba, dixo en nombre del dicho don Suero de Quiñones... pagara por su persona e bienes que para ello obligo. Dixo que azeptaba esta escriptura e se obligaba y obligo, que el dicho don Suero pagara a los dichos Rodrigo de Canseco e Juan Gutierrez y Francisco Gutierrez e qualquier dellos la dicha lleba del dicho retablo a real por arroba lo que pesare, como arriba esta dicho, e se lo pagara su mayordomo que tiene en Baldexamuz, luego que le ayan descargado llanamente donde no si se detubieren algun dia en la cobranza del, pagara seis ducados cada dia; y por todo ello le puedan executar luego al dicho don Suero los dichos Geronimo de Santillana qual mas quisieren, con solo testimonio de los dias que se detubieren en la dicha cobranza y esta escriptura.

Y para ello obligo su persona... y rentas del dicho don Suero de Quiñones... ante mi el presente escribano... Miguel Delgado y Toribio Barzan e Juan de Pol, estantes en esta dicha villa, y el dicho Geronimo de Santillana lo firmo de su nombre y porque los demas otorgantes dixeron que no sabian escribir... Ante mi Damian de Azcutia.

Testamento de Suero de Quiñones.

In Dei nomine amen: sepan quantos esta carta de testamento y ultima voluntad vieren como yo don Suero de Quiñones, cavallero de la Orden de Santiago señor de la villa de Villanueva de Baldejamuz y su tierra y Gordaliza del Pino, estando sano de mi cuerpo y juicio natural, acordandome que la muerte y la ora della es yncierta, ordeno este mi testamento... y gloria de Nuestro Señor Jesucristo y de Nuestra Señora, su bendita Madre, a quien tengo por señora y abogada en todos mis fechos y al bienaventurado señor Santiago, patron de España, y a los Santos Reyes Magos digo: que a onra suia i de todos los santos i santas de la corte celestial ordeno este mi testamento en la forma y manera siguiente:

Primeramente, ofrezco a Nuestro Señor Dios mi anima que la crio y redimio por su preciosissima sangre y el cuerpo a la tierra, de donde fue formado, y mando que quando la boluntad de Dios fuere de llevarme desta presente bida, mi cuerpo sea llevado al monasterio de Nuestra Señora de Nogales, de la orden de San Bernardo, y sepultado en mi capilla donde estan los cuerpos de doña Elvira de Zuñiga y doña Luisa de Herrera, mis mugeres, y los de mis padres que yo hice pasar a ella, de manera que todos los cuerpos estemos juntos y debajo de un bulto...

Iten mando se acave e cunpla y pague el etablo y reja de la mi capilla de Santa Catalina del monasterio de Nuestra Señora de Nogales, segun e como yo lo tengo concertado, y que de aqui adelante se llame de los Reyes conforme a la ystoria u obra del dicho retablo, y que por sus dias sea patrona della la dicha doña Juana Manrique, mi muger, y despues dellael reformador que es y por tiempo fuere de la dicha orden de San Bernardo y visitadores de la horden a los quales suplico, que respetando a que yo deho de nombrar mis parientes, tengan el cuidado que de ellos y de sus conzienzas confio para que se digan las misas y todo lo demas tocante a la perpetuidad y reparo y conservacion de la dicha mi capilla segun e como fuere nezesario y en este mi testamento mando...

Yten quiero y mando que todas las ymagine que al tiempo de mi fin de muerte se allaren en mi poder de casas, se lleven a la dicha mi capilla de los Reyes, donde mi cuerpo a de ser sepultado, para que se pongan en las paredes della...

Y cunplido e pagado este mi testamento y todo lo en el contenido... de todos mis bienes, deho e nonbro por mi huniversal heredera a la dicha doña Juana Manrique , mi muy querida muger, a quien ruego, mando e quiero que despues de sus dias ynstituya a la dicha herencia y bienes della que ansi ubiere heredado, como tal heredera, en quanto a la propiedad de ellos el abad, monjes e convento del dicho monasterio de Nuestra Señora de Nogales los quales quiero que los ayan despues de los dias de la dicha señora doña Juana Manrique, mi muger, sin que ella pueda sacar ni saque la quarta trevellanica con carga y gravamen que demas de las dos misas que dizen cada semana en la dicha mi capilla. Digan otras cinco misas cada semana, que vienen a ser y es una misa cada dia perpetuamente para siemnpres jamas y los sabados de Nuestra Señora y an de tener un frayle que sea sacristan y tenga a quenta con el servicio y linpieza de la dicha mi capilla y con que asi mesmo el dicho abad, mogen e convento del dicho monasterio an de ser y sean obligados al reparo y conservado perpetuo de la dicha mi capilla y edificio della, y dar perpetuamente para siempre jamas todos los ornamentos, plata, cera y servicio nezesario para la dicha capilla e dotazion della... y esta ynstitucion ansi ago de

herencia para la dicha doña Juana Manrique, mi muger, confiando no mudara estado, que a mudar... desde el día que le mudare y se casare revoco la dicha ynstitucion e sin que pueda sacar quarta trevellanica ni falladia. Mando que luego que pasen los dichos mis bienes y herencia al abad, monjes y convento del monasterio de Nuestra Señora de Nogales con las mesmas cargas, gravamenes y condiziones...

Yten digo y declaro, que mi voluntad y deseo a sido siempre y es que la villa de Villanueva de Valdejamuz y su tierra y Gordazila (sic) del Pino, que son del mayorazgo de Quiñones, que yo tengo, suzeda el conde de Luna, hijo del señor conde de Benavente...

En la villa de Valladolid a onze dias del mes de octubre de mil e quinientos e ochenta e ocho años.

**Doc. 5., A.H.P.Z., C. 270, ff. 473-529v.**

Inventario de los bienes de don Suero de Quiñones, hecho en el año de 1590, de que se saco este en año de 1591.

En la villa de Valladolid a veinte e dos dias del mes de henero de mil quinientos y noventa e un años, ante el licenciado Vernal de Herrera, teniente de corregidor por el rey nuestro señor en esta dicha villa e por ante my Pedro de Arze, escribano del rey nuestro señor e publico del numero desta villa, fray Esteban de Aguilar, de la horden de San Bernardo en nombre del monsterio de Nuestra Señora de Nogales, de la dicha orden, e presento una peticion firmada de su nombre del tenor siguiente...

Retratos que taso Azcutia:

Un retrato de doña Mariana, quatro ducados.

Un retrato de una dama que tiene moldura, dos ducados.

Un retrato de un caballero armado, pequeño, once reales.

Otro retrato pequeño, sin moldura, de otra señora, ocho reales.

Otro retrato de muger con su moldura, diez reales.

El retrato del conde de Venavente, con su moldura, dos ducados.

Otro retrato pequeño de muger, con su moldura, seis reales.

Un retrato de doña Luisa de Herrera, con su marco dorado y su cortina carmesi, seis ducados.

Otro retrato de muger, tocado a uso de Burgos con su moldura, seis reales.

Otro retrato de caballero armado, sin moldura, ocho reales. Tres retratos, hechos en lienzo, a donde esta un cardenal y otros dos romanos, diez reales cada uno.

Una cabeza de San Juan Bautista en el desierto, quatro ducados.

Lienzos de Flandes.

Un hombre que esta pintado en la ciudad de Leon de Francia, doce reales.

Otro lienzo que esta hecho en la de Toledo, otros doze reales.

Otro lienzo de lejos, de ancho de dos terzias, a donde van dos frayles de camino, diez reales.



Un lienzo adonde esta una figura cayda en el suelo con un leon a los pies, seis reales.

Un lienzo a donde esta la ciudad de Benecia, catorce reales.

Otro lienzo de la batalla naval, catorce reales.

Un lienzo pequeño, pintado de animales, dos reales.

Un lienzo de lejos de caserías... diez y ocho reales.

Otro lienzo a donde esta pintado Genova, diez reales.

Otro lienzo de vatalla, a donde estan muchas tiendas, doce reales.

Dos medios lienzos de lejos angostos.

Otro lienzo de berduras de los de Flandes, tasados en quince reales...

## NOTAS

1. Ver apéndice documental y J. D. COLINAS LOBATO, *Quiñones y el mayorazgo de Valdejamuz y su relación con el monasterio de Ntra. Sra. de Nogales*, en *LIRBA*, año IV, nº. 6, Junio, León, (1985) pp. 11-15.

2. El monasterio de Santa María de Nogales, situado en la vega del río Eria al sur de la provincia de León en su límite con la de Zamora, en la circunscripción de la diócesis de Astorga, tiene su punto inicial en la donación que Alfonso VII hizo a don Vela Gutiérrez en 1149. Al año siguiente, se entrega el lugar a doña Aldara Pérez, religiosa del monasterio de San Miguel de Bóveda en Orense. Tras la muerte de don Vela en 1160, las monjas abandonan el monasterio y vuelven a San Miguel de Bóveda. En 1164 se hace entrega de la dotación al abad Gualterio de Morerueta. Un año más tarde los monjes venidos de Morerueta con el abad fray Juan al frente van a iniciar una larga vida monástica hasta la Desamortización. Tras el fenómeno desamortizador, el monasterio cayó en la incuria y el abandono. Hoy todo es ruina sobre la que impera la vegetación. Si bien la mayor parte de su documentación se guarda en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, no existe ningún trabajo monográfico sobre el mismo. Sólo referencias en diversos estudios. Desde el punto de vista artístico y de un modo muy somero: M. GÓMEZ MORENO, *Catálogo Monumental de España, Provincia de León 1906-1908*, Madrid 1925-1926, pp. 362-364. E. FERNÁNDEZ, M<sup>a</sup>.C. COSMEN, M<sup>a</sup>.V. HERRÁEZ, *El arte cisterciense en León*, León 1988, pp. 87-92.

3. A.H.P.Z., C. 270, f. 233.

4. Ver apéndice documental, doc. 1.

5. Ver apéndice documental, doc. 1.

6. Ver apéndice documental, doc. 2.

7. Ver apéndice documental, doc. 3.

8. A.H.P.Z., C. 270, f. 502.

9. Ver apéndice documental, doc. 4.

10. Ver apéndice documental.

11. M.GÓMEZ MORENO, *Catálogo Monumental de España, Provincia de Zamora 1903-1905*, Madrid 1927, p. 354.

12. Ver apéndice documental, doc. 2.

13. Ver apéndice documental, doc. 3.

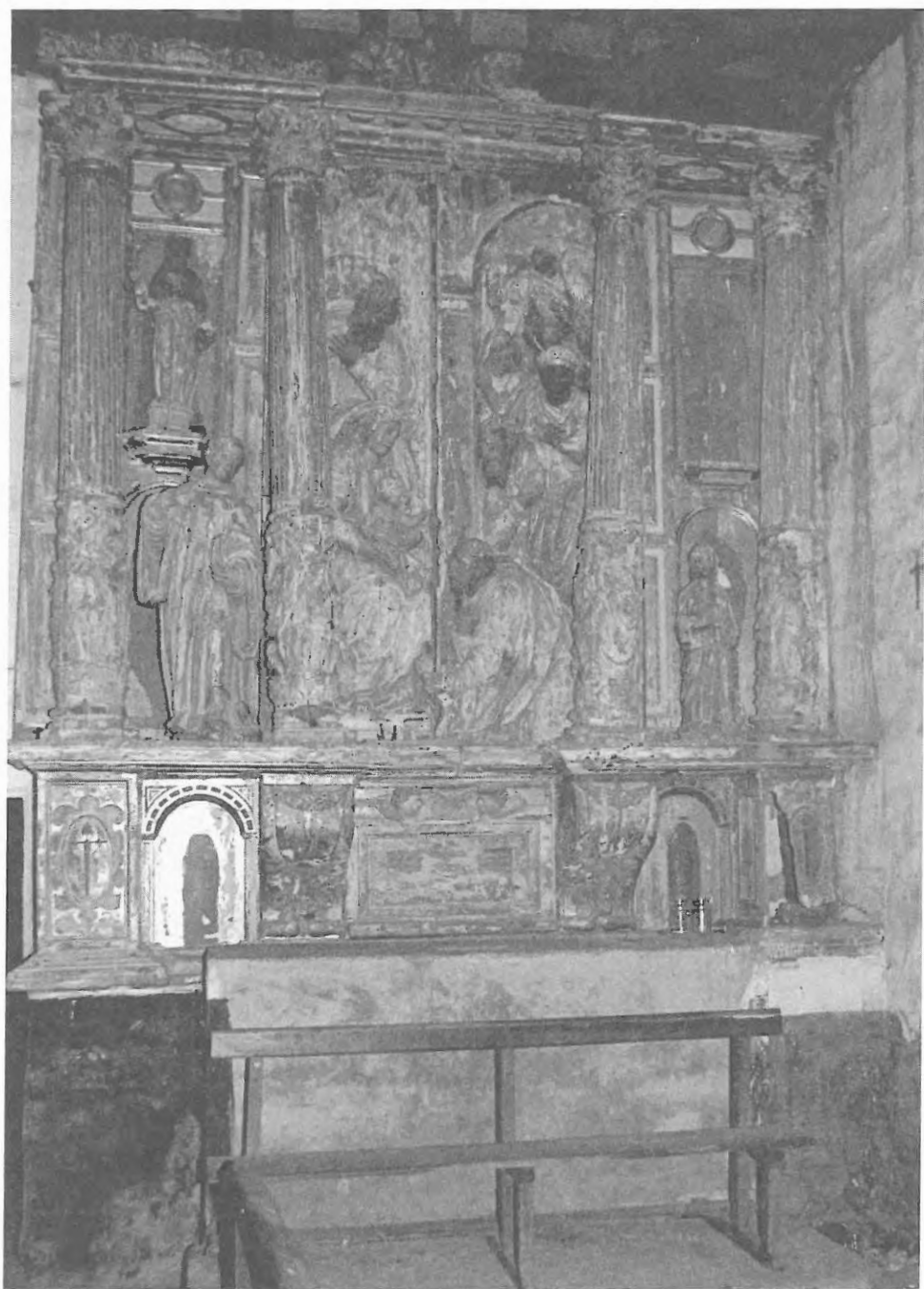
14. Proveniente del mismo monasterio de Santa María de Nogales y actualmente expuesta en el Museo de los Caminos de Astorga existe una imagen de la Virgen con el Niño que a todas luces se debe a la gubia de este escultor y que, anteriormente, había sido atribuida por nosotros a Gregorio Español. F. LLAMAZARES RODRÍGUEZ, *Gregorio Español, un escultor leonés desconocido, Tierras de León*, n.º. 42, León, (1981) p. 69.

15. M. GÓMEZ MORENO, *Catálogo Monumental de España, Provincia de León, op. cit.*, p. 364.

16. BEATRICE I. GILMAN, *Catalogue of sculpture (sixteenth to eighteenth centuries) in the collection of the Hispanic Society of America*, New York 1930, pp. 147-150. Ibidem, *Pompeo Leoni work in marble and alabaster in relation to spanish sculpture*, New York 1956, pp. 31-33.

17. J. M. AZCÁRATE, *Escultura del siglo XVI, (Ars Hispaniae)*, Madrid 1958, p. 282. F. CHECA, *Pintura y escultura del Renacimiento en España 1450-1600*, Madrid 1988, pp. 395-396.

18. E. GARCIA CHICO, *Documentos para el estudio del Arte en Castilla. Escultores*. Tomo segundo, Valladolid 1941, p. 85.



*Retablo de la Adoración de los Reyes Magos. Villaverde de Justel (Zamora).*



*Detalle de la Virgen con el Niño de la Adoración de los Reyes.*



*Detalle de un rey mago.*



*Escultura de San Bernardo del retablo de los Reyes Magos.*



*Panel central de la Adoración de los Reyes.*



*Sepulcro de D.Suero de Quiñones y Elvira de Zúñiga. The Hispanic Society of America.*



## LA INFLUENCIA DEL HUMANISMO EN EL CLAUSTRO DEL MONASTERIO DE SANTA MARIA DE HUERTA (SORIA)

DRA. M. DOLORES CAMPOS SANCHEZ-BORDONA,  
*Universidad de León.*

El monasterio cisterciense de Santa María de Huerta, fundado a finales del siglo XII, cuenta, junto a sus importantes dependencias medievales, con un interesante claustro renacentista<sup>1</sup>. El recinto fue levantado como galería superior sobre el primitivo claustro cisterciense en torno a los años 1531- 1547, durante los abadengos de Fray Ignacio Collantes (1533-39), Fray Francisco de Villanueva (1543-46) y Fray Bernardo de Barrantes (1546-47).

Desde el punto de vista arquitectónico, la obra pertenece la primera etapa de renacimiento español, caracterizada por una fase de indefinición estilística respecto del clasicismo italiano. Las galerías superiores se abren mediante arcos escarzanos sobre columnas con capiteles de carácter fantástico, más cercanos a los modelos de Diego de Sagredo en *Medidas del Romano* que a la ortodoxia de la ordenación clásica<sup>2</sup>. Las enjutas internas y externas se decoran con medallones efigiados, idénticos motivos ornar los antepechos que cierran la galería superior. El número total de tondos esculpidos son ciento veintiuno. El conjunto de la obra del claustro denota gran similitud con el patio del palacio de los Avellaneda de Peñaranda de Duero en Burgos. Ambos recintos permanecen hasta la fecha sin confirmación definitiva sobre su autoría y paternidad<sup>3</sup>.

Nuestro trabajo se centra en el estudio iconográfico de esta rica y numerosa serie medallones, enfocado desde dos aspectos principales: En primer lugar, se parte de la búsqueda de la identificación y del estudio iconográfico de los medallones dentro del contexto del monasterio de Huerta y de la Orden del Cister. Existe, a nuestro entender, una evidente voluntad de elección de un tipo concreto de personalidades destinadas a conformar un programa iconográfico previamente planteado. La selección de imágenes profanas como los Tratamaras, Carlos V y otros reyes castellanos, al lado de personalidades vinculadas a la fundación del monasterio, como don Rodrigo Ximenez de Rada y Alfonso VIII, alternan con las imágenes religiosas de los Reyes bíblicos, personajes del Antiguo y Nuevo Testamento o santos de la Orden.

La segunda parte aborda el análisis de la representación plástica de estos rostros, cuyo simbolismo obedece a la consideración humanista de la Historia como *Exempla*, en donde tales personalidades son elegidas ejemplo de *Virtú*, modelo doctrinal y moral para los contemporáneos. Es una alegoría de la *Virtú* entendida como valor esencialmente intelectual y por lo mismo intrínsecamente unida a la Sabiduría, tal y como se concibe en el Humanismo.

## ICONOGRAFIA DE LOS MEDALLONES DEL CLAUSTRO

La relación iconográfica se inicia en el ala de Levante del claustro superior, junto a la zona de la iglesia monástica y sigue la misma dirección del ceremonial procesional que los monjes realizan por el recinto claustral, es decir, el sentido inverso de las manecillas del reloj.

-En la galería Este del claustro, se disponen los medallones que representan figuras alusivas a la Iglesia, la Fe cristiana y la propia orden del Cister. Es posible que la elección de esta temática se relacione con la orientación solar de los recintos religiosos cristianos, en los que la parte de Levante se identifica con la salida de la Luz, la profesión de Fe, la Revelación y la Luz divina. Es frecuente, por lo mismo, que en dichas zonas se ubiquen los elementos iconográficos que hagan referencia al simbolismo bíblico y al sentido evangélico. Conforme a esta disposición, en el monasterio de Huerta las imágenes esculpidas en los medallones representan el Antiguo y Nuevo Testamento y monjes bernardos a los que pertenece el cenobio hortense.

La Antigua Ley, la Revelación bíblica y, en definitiva, la síntesis del Antiguo Testamento están simbolizados por los bustos que aparecen en los antepechos de esta galería. Los magníficos medallones efigiados se agrupan en parejas, correspondientes al rey David y el profeta Natán; Los reyes Salomón y Jorán; Faraón y Aarón, hermano de Moisés; Naamán y el profeta Eliseo; y Josué ( Láms. nº 1, 2). El sentido cristológico de estos personajes se completa con la imagen del angel sustentando la Santa Faz, dispuesto en el antepecho central.

El simbolismo de la Nueva Ley, el mensaje evangélico y el Nuevo Testamento se sitúan por encima de las imágenes anteriores, y se ubica en los medallones de las enjutas externas de los arcos de la galería. En ellos, las figuras de diez Apóstoles acompañan los emblemas de la Redención y Resurrección de Cristo, representados mediante la Cruz y la calavera sobre el Gólgota que aparecen en el medallón central. Los diez bustos esculpidos en el resto de las enjutas externas corresponden a las citadas personalidades evangélicas. Junto a cada figura se ha colocado un atributo que permite su identificación. La serie se inicia en el ángulo sureste con San Lucas, bajo su doble faceta de Evangelista y médico, al que se reconoce por el libro y la lanceta que le acompañan; a su lado San Matías, con un hacha; le sigue San Andrés, con la cruz en aspa alusiva a su martirio; San Juan, junto a la copa y el aspiz, nos recuerda el Apocalipsis; el medallón de San Pedro, considerado como piedra angular de la Iglesia, se completa con las llaves del Cielo; la figura cuyo atributo es una espada corresponde a San Pablo, fundamento de la Iglesia como San Pedro, aunque no Apóstol; Santiago se presenta con bordón y calabaza de peregrino; Santo Tomás lleva la lanza que le caracteriza; el Evangelista San Mateo porta libro y hacha; la relación concluye en San Bartolomé, con un cuchillo alusivo a su martirio<sup>4</sup>.

En las enjutas internas de estos mismos arcos, los Apóstoles han sido sustituidos por los bustos de once monjes cistercienses, cuyas efigies presentan serias dificultades de identificación al carecer de atributos personales. Todos ellos van nimbados en alusión a la santidad que se logra dentro de la orden de San Bernardo y al movimiento de difusión evangélica del que nació el Cister, en clara similitud a las figuras apostólicas esculpidas en las enjutas opuestas de la cara externa.

El conjunto escultórico de los medallones de la galería de Levante del claustro denota una excelente calidad de talla y valor expresivo. Las imágenes de los antepechos responden a una mano diestra que concede a las figuras movimiento en los pliegues y

precisión en los tocados. En los bustos de los personajes del Antiguo Testamento, existe una clara voluntad de evidenciar el carácter profético y su vinculación con el mundo bíblico y el reino de Israel. Tal es el sentido de los tocados frigios de Eliseo y Naamán, y de las cabezas coronadas al modo oriental de Jorán, David y Salomón, recurso histórico y arqueológico para identificar a estos personajes, utilizado ya desde la época medieval y mantenido en los retratos y representaciones del siglo XVI más difundidas<sup>5</sup>.

-**En el ala Norte** la temática iconográfica cambia. Esta zona del recinto se ha reservado para la representación de la Monarquía y su estrecha relación con la historia de la orden del Cister en España. La colaboración de ambas instituciones se inicia en el antepecho del ángulo noreste con la intencionada asociación de los escudos de Castilla y León y de San Bernardo (Lám. n° 3). El del santo lleva la fecha 1547, año que tiene una doble importancia para el recinto monástico, por ser la fecha de ejecución y quizás de finalización de la obra del claustro y a la vez el año que tuvo lugar la visita efectuada al monasterio de Huerta por el entonces príncipe Felipe. El antepecho central está presidido por el escudo Imperial de Carlos V, con águila bicéfala, las columnas de Hércules y el emblema *Plus Ultra*, elementos plenamente identificatorios de la imagen del monarca, bajo cuyo mandato se levantó la parte superior del recinto y se llevó a cabo un considerable avance de la reforma de la orden dentro de la Congregación de la Observancia. Acompañan a los símbolos imperiales, los medallones con las efigies de los reyes castellanos: Enrique III y Catalina de Lancáster; Juan II y María de Aragón; Enrique IV y Blanca de Navarra, predecesores de la genealogía del César Carlos y protectores como él del monasterio de Huerta (Lám. n° 4).

La unión entre Monarquía y la orden religiosa bernarda, o, lo que es igual, entre el Imperio y la Iglesia, es un hecho evidente en el siglo XVI hispano y se tradujo en el apoyo real a la reforma del Cister dentro de la Congregación de la Observancia<sup>6</sup>. La continuidad de la política religiosa iniciada el reinado de los Reyes Católicos, favorecía los movimientos reformistas de las órdenes religiosas y la defensa de la religión cristiana ante los eventuales enemigos de Roma y del orden temporal establecido. El Emperador, empeñado en la común empresa de salvaguarda de la Fe y defensa de los enemigos de la Cristiandad, adquirió un sentido mesiánico tras la enconada lucha contra el Islám y el protestantismo y llegó a ser comparado a Cristo por Cipriano de la Huerga<sup>7</sup>.

En el claustro de Santa María de Huerta, la identificación entre el poder temporal y el espiritual se subraya en las enjutas externas de los arcos superiores de la galería norte. En ellas se han esculpido once medallones con los bustos de reyes. De todo el conjunto, el único que no porta corona es Alfonso X, identificado gracias a la inscripción que figura sobre él: *Alfonsus Astrologus*. Los diez restantes carecen de leyenda y de atributos identificatorios. La tipología de tocados y coronas es la habitual en los modelos de retratos reales característicos del siglo XVI, donde, por otra parte, no se busca un identidad física con la persona concreta, sino un concepto retratístico muy diferente fundamentado en la idea, más que en la realidad individual. En este sentido, el mismo modelo de cabeza coronada y tocados reales puede ser válidos para personalidades diversas y para ámbitos distintos<sup>8</sup>. Conforme a este detalle, las imágenes del claustro de Santa María de Huerta podrían hacer referencia tanto a reyes castellanos, como propone Tomás Polvorosa<sup>9</sup>, como a reyes europeos relacionados con la orden cisterciense, o a los reyes bíblicos de la genealogía davídica.

Consecuentemente, consideramos que tales figuras tratan de aludir de manera global a la institución monárquica, legitimada como poder temporal que favorece el poder

espiritual de la Iglesia, más que representar individualidades concretas o monarcas castellanos. La idea es dejar constancia plástica del apoyo de los reyes hispanos y del Imperio a los monjes de Huerta, gracias al cual mantuvieron su forma de vida contemplativa y lograron la consolidación de la reforma espiritual dentro de la corriente de la Observancia.

Las alusiones a la exaltación de la orden prosiguen en los medallones de las enjutas de la cara interna, donde, junto a los bustos de San Bernardo y San Genaro, de nuevo aparecen monjes cistercienses nimbados, similares a los del la zona de Levante.

**-La galería de Poniente** es un claro recuerdo a la historia fundacional del monasterio de Huerta y a las vicisitudes relacionadas con este hecho.

En los medallones de los antepechos de la balaustrada se han esculpido las figuras más significativas relacionadas con el origen y fundación del cenobio soriano, con la impulsión de la reforma y con la creación de la orden bernarda. Por esta razón, se han seleccionado personajes como, San Martín de Finojosa, abad de Huerta en 1167 y obispo de Sigüenza, bajo cuyo mandato se consolidó la fundación soriana<sup>10</sup>. Junto a él, Alfonso VII, el rey impulsor de la orden en la Península a partir del monasterio francés de Cîteaux y sobre todo encargado de asegurar la instalación de los monjes cistercienses de esta casa soriana, primero en Cantábricos y más tarde en Huerta, como centro dependiente del centro francés de Morimond, filial de Cîteaux<sup>11</sup>. No podían faltar en esta serie fundacional los nombres de Don Rodrigo Ximenez de Rada y el rey Alfonso VIII, quienes tras la victoria de las Navas de Tolosa contribuyeron a la confirmación fundacional y al engrandecimiento del cenobio soriano mediante importantes donaciones<sup>12</sup> (Lám n° 5 y 6). Idéntico sentido tiene la obligada representación de San Bernardo, a quien se le dedica también uno de los medallones acompañado de su escudo y báculo característico. El recuerdo de la vinculación y dependencia inicial de los monasterios peninsulares cistercienses respecto de los monasterios franceses, filiales de Cîteaux, se personifica en el busto de San Luis, rey de Francia (Lám. n° 7). El medallón situado junto al busto del rey francés representa una calavera con corona real. El motivo puede interpretarse como alegoría de la *vanitas*, símbolo de la búsqueda de lo espiritual y abandono de las glorias mundanas que domina el pensamiento y la religiosidad de la orden cisterciense fundada bajo el auspicio de las figuras anteriores. El tema de la calavera coronada aparece también en varios medallones de las enjutas interiores de las galerías de Poniente y Mediodía de este mismo recinto claustral. La presencia de esta figura era para los monjes del monasterio una constante invitación a la meditación sobre las postrimerías, la muerte y la consagración a la vida contemplativa que marcaba la Regla de la Orden.

Continúa la serie de los antepechos con el profeta Daniel y la Sibila, personificación de la Verdad y Revelación divina, en contraposición a la imagen del antepecho central que representa a un guerrero con espada árabe, símbolo de la herejía asociada al Islam, enemigo histórico del monasterio soriano desde sus etapas fundacionales. Según Fr. Tomás Polvorosa, la historia narra la costumbre establecida por los "*caballeros hidalgos, ricos homes*" de toda esta comarca de Castilla y Aragón quienes, *antes de ir a la frontera de los moros, u otra guerra, usaban de venir a velar y confesarse y a ordenar sus testamentos y a encomendarse a esta casa*<sup>13</sup>. Por otra parte, personalidades como Alfonso VIII y nobles como Muñoz Martín de Finojosa, ligados al monasterio Huerta, lucharon contra los musulmanes en las Navas de Tolosa, tras cuyo triunfo los monjes de Huerta recibieron la definitiva confirmación y consolidación que les permitió levantar el conjunto de dependencias monacales. Es posible, por lo tanto, que este gue-

rroero aluda al Islám o a la imagen, en sentido conceptual, de Santiago Matamoros, ya que el esquema iconográfico que presenta es similar a la concepción tardo-medieval del Santo, idea que en el siglo XVI se identificará con la imagen del *caballero* y, sobre todo desde el Renacimiento, con el *Milites Christi*, difundido a partir del texto erasmiano del *Enchiridion*, tradicionalmente personificado en la figura del Emperador Carlos V<sup>14</sup>.

En esta parte occidental del recinto, las enjutas interiores y exteriores ofrecen un total de veinte bustos que representan a caballeros, nobles, guerreros, reyes, prelados y santos. Imágenes cuya identificación particular resulta difícil ante la usencia de atributos, inscripciones y detalles alusivos a su personalidad. Unicamente a través de los tocados, nimbos, cascos militares, coronas o tófaras podemos agruparlos dentro de las tipologías profesionales señaladas. Por otro lado, las características escultóricas de estos medallones reflejan una mano diferente a la que ha esculpido los antepechos; artísticamente, las figuras de las enjutas son de inferior calidad y menor valor expresivo lo que también contribuye a los problemas identificatorios.

Posiblemente, dada la ubicación de tales medallones por encima de las representaciones de las figuras históricas relacionadas con la fundación de Santa María de Huerta, los bustos de las enjutas aludan a los numerosos “caballeros” y nobles que, como importantes benefactores de la orden y del engrandecimiento del cenobio hortense durante la Edad Media, obtuvieron el privilegio de ser enterrados en las crujías inferiores de este mismo claustro<sup>15</sup>. Esta costumbre, desarrollada básicamente desde el siglo XIII en adelante, determinó que el recinto claustral gótico recibiera el nombre de “*claustro de los caballeros*”. El hecho nos lleva a sospechar el probable intento por mantener vivo el recuerdo de las personalidades enterradas en el espacio claustral, verdaderos ejemplos de conducta en favor del monasterio, y el deseo de representarlos de manera figurada a través de los bustos de las enjutas, sin que tales efigies pretendan ser un retrato fiel de cada uno sino la expresión de una idea global sobre el papel desempeñado por dichos personajes en la historia de la casa cisterciense. En este caso habría que contar con la presencia de Nuño Sancho de Finojosa, Manrique de Molina, la condesa de Narbona y sus hijos Pedro Manrique de Molina y Almerique de Narbona, don Pedro Manrique, Gil Garcés, Diego Muñoz, García Muñoz, García de Bera, Roldán Pérez Medrano, Nuño Martínez, alférez de San Fernando, los caballeros franceses Febus y De Ustande, Gil Ruiz de Montuenga y la familia Ximenez de Montuenga, el Deán de Toledo don Ruselus y los arcedianos albaceas de don Rodrigo, don Bugo y don Gil<sup>16</sup> todos ellos enterrados en las crujías inferiores del espacio claustral<sup>17</sup>.

Las figuras del **ala Sur del claustro** son las que ofrecen mayores dificultades de interpretación. En esta ocasión, a la ausencia de atributos y de inscripciones identificatorias se suma la mediocridad de la talla y el poco valor escultórico de la mayoría de las imágenes, lo que incrementa su escasa capacidad expresiva y la dificultad para desarrollar el papel comunicativo que se les ha adjudicado en el lenguaje iconográfico del conjunto de la obra.

En las enjutas externas e internas prosigue la relación de personajes similares a los de la galería de Poniente. Reyes, entre los que una vez más figuran David y Salomón, caballeros, guerreros y santos como San Martín y Santiago van desgranado la serie.

En los medallones de los antepechos del Mediodía, los bustos de los personajes representan figuras ataviadas con tocados y ropajes característicos del siglo XVI. Se trata de cuatro grupos de parejas, una de ellas totalmente desfigurada por la erosión e irreconocible. Las figuras femeninas cubren la cabeza con tocás, las masculinas portan

tocados con bonetes y gorras ladeadas<sup>17</sup>. Ambos tipos fueron prendas habituales en los retratos de personalidades integrantes de la nobleza y de las cortes de Borgoña, Flandes, Ausburgo y Castilla durante el primer tercio del siglo XVI<sup>18</sup>. Este hecho, añadido a la ubicación en el antepecho central del escudo con el águila bicéfala, clara alusión al Imperio de Carlos V, nos lleva a sospechar la posible intencionalidad de retratar los precedentes genealógicos del César Carlos, como serían Juana la Loca y Felipe el Hermoso, sus abuelos los Reyes Católicos y quizás la propia imagen del Emperador y de su esposa Isabel (Lám. n° 8 y 9).

En esta misma parte del claustro se ha reservado un lugar para la representación antropomorfizada del sol y la luna dentro de medallones laureados (Lám. n° 9). La evidente simbología contrapuesta de los astros podría aludir en esta ocasión a la doble naturaleza de Cristo, a la unión del mundo sublunar y el celestial tras la Redención y a la manifestación de la inteligencia cósmica que se equipara con la Sabiduría divina, principio y fin de todas las cosas.

No encontramos justificación para considerar que los medallones extremos del antepecho sur representen divinidades y guerreros americanos o mejicanos, tal y como opina Tomás Polvorosa<sup>19</sup>. A nuestro modo de ver son bustos toscos, de rasgos físicos acusados pero cubiertos con tocados y ropajes propios del mundo europeo occidental de esa época, similares a los que pueden hacer referencia a personajes de la monarquía hispana de ese período histórico.

## SIMBOLISMO HUMANISTA EN EL CLAUSTRO MONACAL

La aparición de las imágenes anteriores dentro de un claustro cisterciense supone la existencia unos cambios conceptuales y la transformación de la mentalidad religiosa de la orden respecto del ideario formulado por San Bernardo en 1125 en su obra *Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem*. En este texto, el santo aboga por la simplicidad y mesura arquitectónica y la desnudez decorativa, norma aceptada por el Capítulo General de 1134 y mantenida en los conjuntos monásticos cistercienses durante su etapa de formación y desarrollo medieval<sup>20</sup>.

*“Y además, entre los hermanos que leen en el claustro, ¿Qué hacen allí esas ridículas monstruosidades, esa belleza horriblemente desfigurada, esa perfecta fealdad?, ¿Qué hacen allí monos impuros?, ¿Qué los salvajes leones?, ¿Qué los monstruosos centauros?...¿Qué semihombres?.....En una palabra, aparece por doquier tanta y tan maravillosa diversidad de distintos seres, que ocurre que se lee más en las obras esculpidas que en las escritas; que uno prefiere contemplar todo el día tales obras, en lugar de reflexionar sobre la Ley de Dios. ¡ Por Dios!, si ya no se avergüenzan de tales tonterías, ¿Por qué no se arrepienten de los gastos?”.*

La máxima de San Bernardo respecto al sentido anicónico de los recintos sagrados fue progresivamente olvidada en favor de manifestaciones artísticas de abundante riqueza decorativa que empezaron a ser evidentes a finales de la Edad Media y los comienzos del mundo moderno. El sentido ornamental y el valor iconográfico de las imágenes que cubren espacios sacros, como en esta ocasión sucede con el claustro de Santa Marfá la Real de Huerta, implican una voluntad de expresar en piedra el nuevo

lenguaje artístico afín al renacimiento, consecuente con la línea de pensamiento y religiosidad derivada de la corriente humanista. Durante el primer y segundo tercio del siglo XVI, el humanismo hispano calará hondo en algunos cenobios cistercienses y dará interesantes frutos a través de ilustres personalidades vinculadas a la orden del Cister y de forma especial a la casa de Santa María la Real de Huerta.

A partir de estos planteamientos, podemos considerar que el programa iconográfico del clustro de Huerta no es únicamente fruto del pensamiento humanista de una personalidad concreta ligada al cenobio soriano, sino el resultado de los cambios de mentalidad operados en el seno de los monasterios españoles de la orden cisterciense que adoptaron y se incorporaron a la Reforma y a la Congregación de la Observancia durante el siglo XV y XVI<sup>21</sup>. El movimiento religioso contó con el apoyo de los Reyes Católicos y sobre todo con el del Emperador Carlos V, bajo cuyo mandato la Observancia cisterciense parece haber encontrado su momento áureo para consolidarse<sup>22</sup>. Frente a los apetitos beneficios del Capítulo General, durante el siglo XVI la complacencia de la Corte facilitó a los bernardos españoles importantes logros relacionados con sus afanes reformistas. Entre éstos, dos fueron decisivos en las transformaciones que venimos comentando. En primer lugar, consiguieron la supresión de la perpetuidad abacial por la trienal, lo que repercutió en el incremento de bienes económicos en los cenobios y la disponibilidad de costear obras arquitectónicas en sus dependencias monásticas, como sucedió en esta ocasión en claustro de Huerta<sup>23</sup>. En segundo lugar, los cambios de carácter espiritual determinaron una vuelta al estudio y a la oración. De hecho la Congregación de Castilla, a la que pertenecía Huerta desde 1469, poseía dos colegios universitarios, uno en Salamanca y otro en Alcalá, para incrementar esta actividad y promocionar culturalmente a sus candidatos. El amplio desarrollo intelectual adquirido por los bernardos castellanos, más escolástico y universitario que monástico, dió como resultado la aparición de importantes nombres cistercienses dentro del mundo cultural de la época, muchos de ellos afines al humanismo. La difusión de esta corriente cultural entre los cisterciense quedó plenamente demostrada desde mediados de la centuria en el monasterio de Huerta, con la vinculación y presencia de importantes personalidades de las letras hispanas en esta casa. Entre ellas sobresalieron el abad Fr. Luis de Estrada, colaborador de Arias Montano en la *Biblia Regia*; Fr. Angel Manrique, historiador de la Orden y obispo de Badajoz; Fr. Lorenzo de Zamora, lector y maestro de Teología en Alcalá y Sigüenza, o Fr. Luis de Rivera<sup>24</sup>.

En consecuencia, tras la puesta en marcha de la reforma y durante el siglo XVI se produjo un incremento de medios económicos del monasterio soriano, paralelo al distanciamiento respecto del espíritu y normas que regían el Cister francés. Progresivamente, penetran las influencias del humanismo y de la cultura del renacimiento. Todo ello abogó en favor de la construcción de un nuevo recinto claustral y sobre todo de la permisividad de desarrollar en él un programa iconográfico que tuviera como trasfondo la aceptación de la Observancia, y el apoyo demostrado por la Corona a la reforma de la orden monástica. Ambas cuestiones son la base de la elección de las figuras que se esculpen en los medallones del claustro, enfocadas bajo el lenguaje humanista donde la Historia, o la exaltación de los hechos históricos relacionados con el monasterio hortense, son la base del modelo de comportamiento humano trazado bajo dicha óptica innovadora.

Sin duda, será el pensamiento humanista el que influya en la sobrevaloración de la historiografía hasta convertirla en uno de los capítulos más importantes de la producción literaria de esta corriente y del lenguaje artístico que la representa. La Historia

antigua, la Historia sagrada o la Historia local más reciente, pasan a ocupar uno de los primeros lugares de interés cultural, junto con las cartas, diálogos y comentarios en los que se expone la *filosofía moral* que preside esta corriente de pensamiento.

A través de la Historia, el humanismo pretende dar una lección moral y proporcionar modelos de imitación. Las ideas y temas morales estaban cercanos a la Retórica aristotélica pero con diferente interpretación de la etapa medieval. El modelo propuesto y el contenido moral de la nueva filosofía estaba estrechamente relacionado con la *Virtú*.

Es frecuente que los humanistas, en la búsqueda de personalidades “ejemplares” en las que plasmar la *Virtú* y presentar el modelo de conducta, ofrezcan un amplio repertorio integrado por personajes bíblicos, mitológicos, conocidos nombres del mundo antiguo o medieval, e incluso figuras históricas contemporáneas. De esta manera, la Historia bajo la mentalidad del humanismo se proyecta como *Speculum Historiae*, es decir, como “*Exempla*” y no simplemente como crónica o narración de sucesos al estilo medieval. Este hecho explica la aparición de numerosas series de *Uomini famosi* que surgieron durante este período histórico, tanto dentro del terreno literario como plástico. Petrarca con *Los Triunfos*, o *De viris illustribus*, y Boccaccio en *De casibus illustrium virorum*, marcan una tendencia que fue continuada por autores del siglo XVI en obras como las de Paolo Giovio, *De viris illustribus*, Andrea Fulvio, *Illustrium imagines*, o el *Prontuario de medallas* de Guillelmo Rovirio, impreso en Lyon en 1552, por citar algunos de los más significativos. Estas obras impresas y sus correspondientes grabados tuvieron réplicas en conjuntos artísticos tanto italianos como españoles, entre los que recordamos la Casa Zaporta de Zaragoza, el colegio de San Luis de Tortosa, la escalera de San Isidoro de León, el colegio Irlandeses de Salamanca y un largo etcétera, entre los que habría que incluir algunos ejemplos cistercienses como el claustro de Valbuena o el de Oseira.

Con este mismo sentido, como exaltación de hechos históricos, aparecen en el claustro de Santa María la Real de Huerta. Estamos ante una serie más de *Viris illustribus* en donde los personajes, por su carácter ejemplarizador, son utilizados como modelo de *Virtú* y como expresión de una *filosofía moral* que se logra plenamente dentro de la Iglesia y sobre todo dentro la orden del Cister.

Si en el plano ideológico se intuye el trasfondo humanista, en el aspecto formal se recurre a un esquema plástico que también se identifica con el lenguaje del humanismo. En efecto, el desarrollo del programa iconográfico se hace realidad a través de medallas con retratos de personalidades ilustres o simbólicas. El sistema de representación elegido enlaza con el mundo antiguo romano, tan del gusto de los humanistas, y sobre todo tiene una estrecha vinculación con la difusión de la medallística y de las series de retratos grabados que alcanzaron considerable desarrollo en la Europa del renacimiento durante los primeros años del siglo XVI<sup>25</sup>. Como en estos casos, los medallones efigiados en el claustro soriano no se ajustan en absoluto a la realidad, representan bustos que no guardan parecido con el modelo físico real, son simples figuraciones ideales o idealizadas, a lo sumo trazadas a partir de fuentes o hechos históricos, pero casi siempre lejanas al concepto de retrato en el sentido descriptivo y fidedigno de los rasgos físicos o psicológicos de la persona retratada.

Bajo estas premisas, su función en este recinto monástico no es únicamente la de ofrecernos una galería de rostros “conocidos”, sino la de colocar unas “medallas” cuya autoridad moral e histórica constituyan el fundamento para la expresión de unos conceptos ideológicos y religiosos. Se trata por lo tanto de retratos alegóricos, incluso a



veces de retratos mórbidos, como en el caso de muerte bajo forma de calavera coronada, cuya lectura iba dirigida a una minoría culta que sabía interpretar estas consideraciones dentro de la espiritualidad de la orden.

## **RELACION DE LOS MEDALLONES EFIGIADOS DEL PISO SUPERIOR DEL CLAUSTRO**

Se sigue el orden ceremonial del recinto, se inicia en la zona Este, junto a la iglesia, hacia el Norte, en dirección inversa a las manecillas del reloj.

### **GALERIA DE LEVANTE DEL CLAUSTRO SUPERIOR**

#### **Antepechos**

- David - Natán
- Salomón - Hiorán
- Angel con Santa Faz
- Faraón-Aarón
- Naamán-Eliseo
- Josué.

#### **Enjutas de la cara externa**

- San Lucas
- San Matías
- San Andrés
- San Juan Evangelista
- San Pedro
- Calavera y cruz
- San Pablo
- Santiago
- Santo Tomás
- San Mateo
- San Bartolomé

#### **Enjutas de cara interna**

- 11 medallones con figuras de monjes del Cister

### **ALA NORTE DEL CLAUSTRO SUPERIOR**

#### **Antepechos**

- Escudo real de Castilla y León
- Escudo de San Bernardo, con la fecha 1547
- Enrique IV - Blanca de Navarra
- Escudo Imperial de Carlos V.
- Enrique III - Catalina de Lancaster
- Joan II - María de Aragón

### **Enjutas de la parte exterior**

- Reyes. Castellanos o bíblicos (?)
- Alfonso X. *Rex Alfonsvs astrologvs*

### **Enjutas de la parte interior**

- San Bernardo
- San Genaro
- 8 Figuras de monjes de la orden cisterciense

## **ALA OESTE DEL CLAUSTRO SUPERIOR**

### **Antepechos**

- Alfonso VIII - D.Rodrigo Ximenez de Rada
- San Bernardo - escudo del santo
- Guerrero con espada árabe
- San Martin de Finojosa - Alfonso VII
- Profeta Daniel- Sibila
- San Luis Rey de Francia- calavera coronada

### **Enjutas cara externa**

11 medallones con bustos de obispos, santos, peregrinos, guerreros

### **Enjutas cara interna**

- Calavera con corona
- Reyes, guerreros, prelados y nobles

## **ALA SUR DEL CLAUSTRO SUPERIOR**

### **Antepechos**

- Reyes Católicos (?)
- Juana la Loca-Felipe el Hermoso (?)
- Carlos V- Isabel (?)
- Escudo Imperial-escudo San Bernardo
- El sol y la luna
- Relieve deteriorado, irreconocible

### **Enjutas cara externa**

- Calavera, reyes, doctores, peregrinos, guerreros,
- San Martin

### **Enjutas cara interna**

- Figuras de santos
- Figuras de los reyes David y Salomón
- Guerreros

## NOTAS

1. El monasterio de Santa María la Real de Huerta cuenta con diversos estudios monográficos relacionados con los aspectos históricos y artísticos. Entre estos últimos señalamos los de E. AGUILERA Y GAMBÓA, (MARQUES DE CERRALBO), *El arzobispo D. Rodrigo Ximenez de Rada y el Monasterio de Santa María de Huerta*, 1908; M. PÉREZ VILLAMIL "Impresiones y recuerdos del Monasterio de Huerta", *Altar y Trono*, 1870; Idem, *Una visita al Monasterio de Huerta*, s/l, s/f. ; J. CATALINA GARCÍA, *Santa María de Huerta: Historia y descripción*, Madrid 1891; T. POLVOROSA, *Santa María la Real de Huerta*, Huerta, 1963; C. DE LA CASA y E. TERÉS, *Monasterio Cisterciense de Santa María de Huerta*, Soria, 1982.
2. Diego de SAGREDO, *Medidas del Romano*, Toledo 1526, Edit. Fernando Marías y Agustín Bustamente, Madrid, Ministerio de Cultura, 1986. Aunque en nuestro trabajo se estudian los aspectos formales y artísticos del claustro soriano, sí queremos hacer notar esta relación con el texto y los dibujos de Sagredo como prueba, una vez más, de la falta de adecuación al clasicismo renacentista de este recinto y su pertenencia a una fase de ambigüedad estilística dentro de la arquitectura del primer renacimiento español.
3. La obra de Peñaranda de Duero ha sido atribuida al círculo de los Colonia por Vicente LAMPÉREZ Y ROMEA, *Arquitectura Civil española de los siglos XV y XVI*, Madrid 1922, p.516; Fernando CHUECA GOITIA, en "Arquitectura del siglo XVI", *Ars Hispaniae*, IX, Madrid 1953, considera que el claustro de Huerta es copia del de Peñaranda de Duero. Manuel GÓMEZ MORENO, no está de acuerdo con Lampérez y Romea y prefiere considerar el palacio burgalés como obra vinculada a los artífices del palacio de los Mendoza de Guadalajara, "Sobre el Renacimiento en Castilla. Notas para un discurso preliminar: hacia Lorenzo Vázquez", *Archivo Español de Arte*, (1925) p. 31; Por su parte, Fr. Tomás POLVOROSA, *El Monasterio de Santa María la Real de Huerta*, considera que pertenece al círculo de Alonso de Covarrubias
4. Sobre la iconografía y atributos de los Apóstoles y personajes evangélicos existe una amplia bibliografía. Entre ella destacamos Louis REAU, *Iconographie de L'Art Chretien*, t.III, *Iconographie des Saints*, París 1958 ; Juan FERRANDO ROIG, *Iconografía de los Santos*, Barcelona 1978. En el caso de Huerta, debido a los atributos que presentan algunas figuras existe cierta confusión y podrían identificarse con otros nombres como sucede con la espada, atributo a veces de Santiago el Menor, Santiago el Mayor, Judas Tadeo y San Pablo; el hacha puede identificar por igual a San Mateo y San Matías; el cuchillo a San Bartolomé y a Judas.
5. La tipología y modelos análogos a los que aparecen en Huerta, en Michel BEAULIEU, *El vestido antiguo y medieval*, Barcelona, 1971; Amparo GARCÍA CUADRADO, *Las Cantigas: El códice de Florencia*, Murcia, 1993. En repertorios de grabados del siglo XVI como el *Prontuario de medallas* de 1552, impreso por Guiguelmo Rovirio en Lyon, también ofrecen numerosos ejemplos similares a los del claustro de Huerta.
6. Para el tema de la reforma cisterciense y el apoyo de la monarquía hispana véase Ricardo GARCÍA VILLADA, *La historia de la Iglesia en España*, V. III, 1º, B.A.C. Madrid, 1980. pp 211-346. También Fr. Mº Lorenzo HERRERA, "La reforma de la encomienda monástica", *Cistercium*, nº 82 (1962), pp. 192-207.
7. En relación con esta idea y la imagen imperial de Carlos V remitimos a F. CHECA, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Madrid 1987.
8. Ver Pierre FRANCASTEL, *El retrato*, Cátedra, Madrid 1978. Francis HASKELL, "Engraving and the spread of portraiture in the 16th and 17th centuries" *Lecturas de Historia del Arte*, Instituto Efhialte, Vitoria, nº IV (1994), pp. 103-115.
9. Fr. Tomás POLVOROSA, *Santa María la Real de Huerta*, p. 81-82.
10. Sobre la personalidad e importancia histórica de San Martín de Fojosa véase, Eliseo GONZÁLEZ CABRERIZO, *Biografía del insigne soriano San Martín de Fojosa, abad de*

*Huerta y obispo de Sigüenza*, Soria 1929; Hilario YABEN, "Las reliquias de San Martín de Finojosa", *Boletín del Obispado de Sigüenza*, nº 79 (1937), pp. 113-123; Fr. Ignacio ASTORGA, "San Martín de Finojosa, la gran figura histórica del real monasterio de Santa María de Huerta", *Cistercium*, nº 83 (1962), pp. 229-236; Fr. Agustín ROMERO REDONDO, "Hacia una biografía científica de San Martín de Finojosa" *Celtiberia*, nº 23, (1962), pp. 93-115.

11. Fr. Teófilo MARTÍNEZ ROJAS, "Monografía del monasterio de Santa María de Huerta", *Cistercium*, nº 40 (1955) p. 162-175; Fr. M<sup>o</sup> Tomás POLVOROSA LÓPEZ, *Santa María la Real de Huerta*, 1963; V. ÁLVAREZ PALENZUELA, *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)*, Valladolid, 1978.

12. La mayoría de los historiadores coinciden en considerar a ambas personalidades los auténticos fundadores de Huerta. Bajo su mandato se levantaron algunas de las partes más significativas del edificio monástico gótico como el Refectorio. Cfr: E. GUILERA Y GAMBOA, (Marqués de Cerralbo), *El arzobispo D. Rodrigo Ximenez de Rada y el Monasterio de Huerta*, Madrid 1908; T. ROJO ORCAJO, "La biblioteca del arzobispo D. Rodrigo Ximenez de Rada y los manuscritos del monasterio de Santa María de Huerta", *Revista Eclesiástica*, nº 3 (1929). M. BALLESTEROS GAIBROIS, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*. Barcelona, 1943; José GÓMEZ PEREZ, "El historidor Jiménez de Rada y las tierras de Soria", *Celtiberia*, nº 10 (1955), pp. 159-176; Julio GONZÁLEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960.

13. Fr. Tomás POLVOROSA, *Santa María la Real de Huerta...*, p. 66.

14. La formulación de esta imagen imperial se estudia en el trabajo ya citado de Fernando CHECA CREMADES, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Madrid, 1987.

15. Fr. Tomás POLVOROSA, *Santa María la Real de Huerta...*, pp. 66-74.

16. Esta es la relación de figuras que, a juicio de Fr. Tomás Polvorosa, están enterradas en el claustro inferior de Santa María de Huerta. La mayoría de los sepulcros y enterramientos citados corresponden al siglo XIII y XIV. En nuestro estudio y por razones de agilización del texto hemos omitimos la fecha consignada por Tomás Polvorosa para cada uno de los personajes señalados, así como los epitafios y datos biográficos. Sobre este aspecto, véase: Fr. Tomás POLVOROSA, *Santa María la Real de Huerta...*, pp. 60-81.

17. Carmen BERNIS, "El tocado masculino en Castilla durante el último cuarto del siglo XV. Los bonetes", *Archivo Español de Arte*, nº 81, (1948), pp. 20-42.; Michèle BEAULIEU, *El vestido moderno y contemporáneo*, Barcelona 1987, pp 13-33.

18. Los numerosos retratos que se conservan de los miembros de la familia del Emperador Maximiliano de Austria, de Felipe el Hermoso o del propio Carlos V, representan a tales figuras con tocados muy similares a los que se han esculpido en los medallones de esta zona del claustro de Huerta. Entre tales ejemplos señalamos un importante grupo donde se pueden observar esas características y analogías con los bustos de este recinto hortense: *retrato de Carlos V* realizado en 1515 por Michiel Sittow, hoy en la catedral de Brujas; Xilografía de 1519, con el *retrato de Carlos V*, atribuida a Hans Weiditz, de la Biblioteca Nacional de Madrid; *retrato de Carlos V*, pintado en 1522 por el Maestro de Petrarca, Hans Weiditz (?) del Museo de Viena; relieve pétreo del *Emperador Carlos V a caballo*, de Hans Daucher, conservado en Innsbruck. Respecto de la familia imperial anotamos también algunos ejemplos significativos: el *retrato de Felipe el Hermoso*, atribuido a Juan de Flandes, del Museo de Viena; el *retrato del Emperador Maximiliano I y su familia*, realizado por Bernard Strigel, actualmente en Viena; el *retrato de Maximiliano I* por Dürero.

19. Fr. Tomás POLVOROSA, *Santa María la Real de Huerta*, pp.81-82; La misma referencia se mantiene en Carlos DE LA CASA y Elías TERÉS, *Monasterio Cisterciense de Santa María de Huerta*, Soria, 1982, p. 96

20. San Bernardo, *Apología ad Guillelmum, Sancti Theodorici abbatem*.

21.El monasterio de Santa María de Huerta rompió la dependencia con Citeaux en 1469 y se incorporó a la Congregación de Castilla. No obstante la ruptura total de esta Congregación con el Cister francés no será efectiva plenamente hasta el siglo XVII. Sobre este movimiento vid: GARCÍA VILLADA, *Historia de la Iglesia en España*, t.II, pp. 315 y ss-. Para el caso concreto de Huerta remitimos a: Fr. M. Lorenzo HERRERA, "La reforma de la encomienda monástica" *Cistercium*, n° 82 (1962), pp. 192-207 ;Fr. M. Julián DOMÍNGUEZ, "Santa María de Huerta en los Capítulos Generales del Cister", *Cistercium*, n° 82 (1962), pp. 255-263.

22. GARCÍA VILLADA, *Historia de la Iglesia...*, p. 315.

23. Uno de los problemas de la reforma cisterciense era precisamente la existencia de abades perpetuos y comendatarios, con los consiguiente problemas económicos que se derivaban de esta situación en los monasterios no reformados, algunos incluso con graves problemas materiales de subsistencia. En este sentido, la Congregación de la Observancia pretendía establecer la norma de que los abades invirtieran la tercera o cuarta parte de los frutos y rentas, percibidas en razón de su cargo, en la reparación de las casas monásticas. ( GARCÍA VILLADA, *Historia de la Iglesia...*, p. 316)

24. Fr. M. Luis ESTEBAN, "Los escritores hortenses", *Cistercium*, n° 83, (1962), pp. 264-302. En este trabajo se citan las obras y escritos más significativos de estos humanistas. Algunos de estos nombres tuvieron importante participación en la vida y reformas artísticas de la casa monástica de Huerta. Bajo el abadengo de Fr. Luis de Estrada, en 1581, se realiza la magnífica sillería del coro, donde queda reflejada la influencia de Cesare Ripa en las alegorías humanistas, como ha demostrado Juan F. ESTEBAN LORENTE, "Antes de Cesare Ripa. Alegorías en los monasterios cistercienses de Valdeiglesias y Huerta", *Artigrama*, n° 1, Zaragoza, 1984, pp.177-198.

25. Tales conceptos han sido estudiados por las obras citadas en notas anteriores de Pierre FRANCASTEL, *El retrato*, y Francis HASKELL, "Engraving and the spread of portraiture in the 16th and 17th centuries", *Lecturas de Arte, Instituto Efhialte*, Vitoria, 1994.



*Lám. 1. Claustro del monasterio de Santa María la Real de Huerta.*



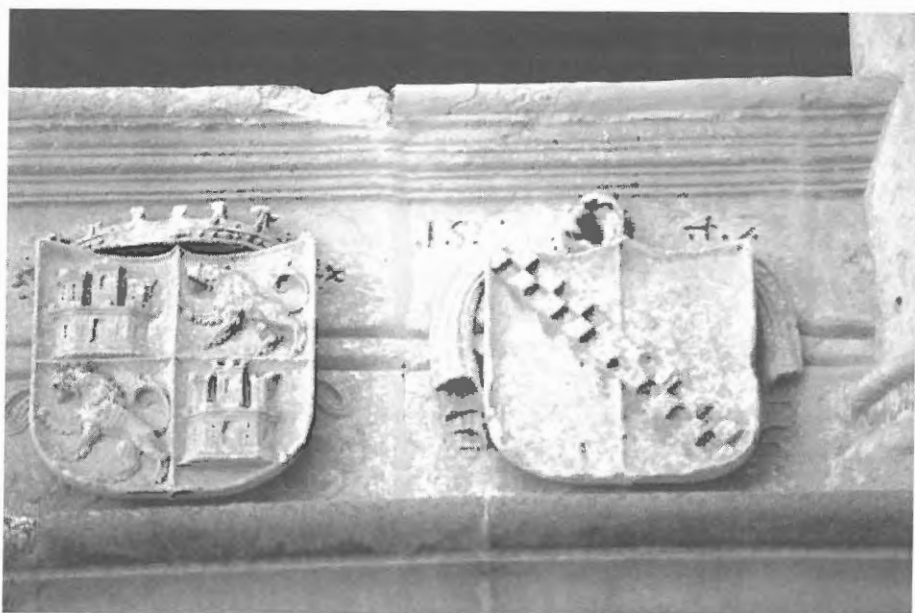
*Lám. 2. Medallones del antepecho de la galería de levante del claustro de Santa María de Huerta con las figuras del rey David y el profeta Natán.*



*Lám. 3. Medallones del antepecho de la galería de levante del claustro de Santa María de Huerta con las figuras de los profetas.*



*Lám. 4. Medallón del antepecho de la galería de levante del claustro de Santa María de Huerta con la figura de Josué.*



*Lám. 5. Escudos con las armas de Castilla y León y de la Orden de San Bernardo, con la fecha 1547, esculpidos en el antepecho de la galería norte del claustro de Santa María de Huerta.*



*Lám. 6. Escudo Imperial de Carlos V en el antepecho de la galería norte del claustro de Santa María de Huerta.*





*Lám. 7. Medallones con los bustos de Enrique IV y Blanca de Navarra en el antepecho de la galería norte del claustro de Santa María de Huerta.*



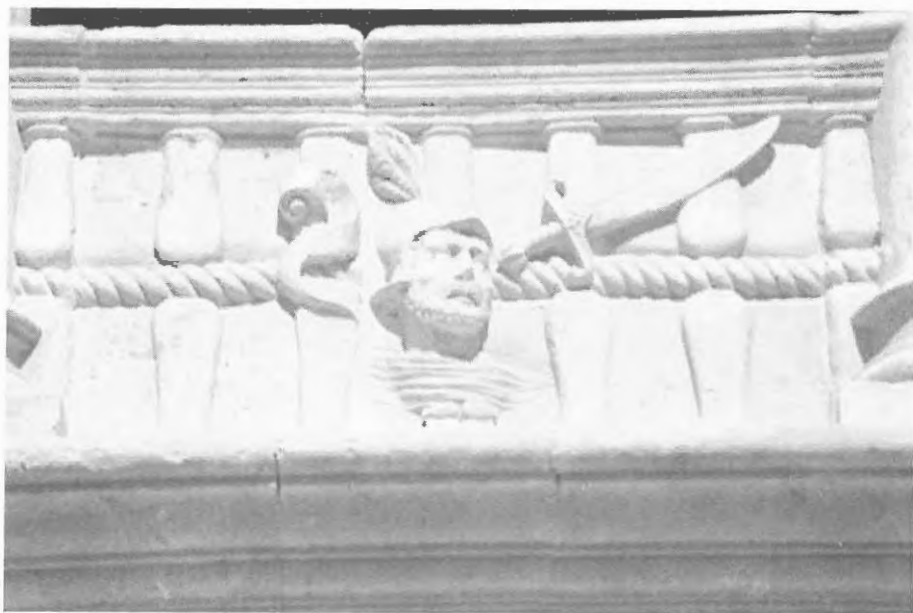
*Lám. 8. Medallón con la figura de Alfonso X el Sabio, en la enjuta del arco de la galería norte del claustro de Santa María de Huerta.*



*Lám. 9. Medallón con una representación de monje bernardo de las enjutas de los arcos de la galería norte del claustro de Santa María de Huerta.*



*Lám. 10. Medallones con los bustos de D. Rodrigo Ximenez de Rada y Alfonso VIII en el antepecho de la galería de poniente del claustro de Santa María de Huerta.*



*Lám. 11. Representación de guerrero con espada árabe, en el antepecho de la galería de poniente del claustro de Santa María de Huerta.*



*Lám. 12. Medallones del antepecho de la galería sur del claustro de Santa María de Huerta, con posibles representaciones de figuras relacionadas con la genealogía de Carlos V.*



*Lám. 13. Medallones con los bustos de Carlos V e Isabel, en el antepecho de la galería sur del claustro de Santa María de Huerta.*



*Lám. 14. Claustro de Santa María la Real de Huerta. Detalle de la galería superior de la zona del mediodía.*

## APUNTES SOBRE EL CISTER FEMENINO EN LEON: PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI

*DÑA. CONCEPCION CASADO  
León.*

Las riberas de los ríos leoneses se fueron embelleciendo con monasterios de monjas cistercienses, a lo largo de los siglos XII y XIII. Cinco monasterios femeninos de la Orden del Císter surgieron entre 1168 y 1240. Y en tres de ellos continúa viviéndose hoy, aquella vida que se inició hace ya tantos siglos.

En las riberas del Esla se edifica, en 1168, Santa María de Gradefes. Ocho años después, en las riberas altas del Orbigo, Santa María de Carrizo. Y a mediados del XII o, quizá más bien, a principios del XIII, se comienza a vivir el Císter en un monasterio fundado ya a finales del X, San Miguel de las Dueñas, en las riberas del Boeza. Más tarde, en 1229, se funda Villabuena, en las riberas del Cúa. Y hacia 1240 surge Santa María de Otero de las Dueñas, en las riberas del Luna.

Cinco lugares de arte y de espiritualidad: uno de ellos, Otero de las Dueñas, en ruinas. Otro, Villabuena, sumergido bajo las aguas de un río. Y los otros tres en plena vitalidad: Gradefes, Carrizo y San Miguel de las Dueñas.

¿Quiénes fueron las fundadoras?: una reina, una infanta y tres damas de la nobleza leonesa.

La reina Teresa, esposa de Alfonso IX, funda Villabuena. La infanta Sancha, hermana del Alfonso VII, restaura San Miguel de las Dueñas<sup>1</sup>. Y tres damas nobles dotan los otros tres monasterios, y viven en ellos: Teresa Petri, en Gradefes. Estefanía Ramírez, en Carrizo. Y María Núñez, en Otero de las Dueñas.

Vamos a aproximarnos ahora a la vida en Gradefes, Carrizo y San Miguel de las Dueñas, durante la primera mitad del siglo XVI, a través de la documentación que guardan sus archivos monásticos.

### SANTA MARÍA DE GRADEFES

Cuatro abadesas nos nombra la documentación monástica en el período comprendido entre 1500-1550: Marina Cabeza de Vaca, Beatriz de Quirós, Isabel Jufre de Castro y Ana Ramírez de Quiñones. Apellidos que proclaman su entronque con conocidas familias de la nobleza leonesa.

Marina Cabeza de Vaca aparece ya como abadesa en documentos de finales del XV y comienzos del XVI. Junto a ella, está la subpriora Constanza Cabeza de Vaca (en doc. del año 1501), y años después se encuentra formando parte de la Comunidad doña

Juana Cabeza de Vaca (en docs. de los años 1536 y 1546)<sup>3</sup>. Vemos una presencia importante de esta familia, que ha dejado su huella en una lauda sepulcral de la iglesia, con el escudo de los Cabeza de Vaca labrado en piedra.

De la documentación referente al abadiato de Marina Cabeza de Vaca, destacaremos una sentencia, dada en Valladolid a 15 de diciembre de 1501, a favor del Monasterio de Gradefes, en la que se manda al concejo y vecinos de Villamuño paguen, de censo perpetuo cada año, por el término o coto redondo de *Quintanilla*, y por otras heredades que se señalan, cincuenta y cinco cargas de pan, mitad de trigo y la otra mitad de cebada y centeno, más cincuenta y cinco ansarones, permaneciendo el derecho de patronazgo que el Monasterio tiene en dicho lugar. Presenta también una cierta importancia la sentencia del año 1512 sobre diezmos de la iglesia parroquial y beneficio curado de San Miguel de Montañán<sup>4</sup>.

En la década de los años veinte aparece en la documentación el nombre de Beatriz de Quirós como abadesa. Se trata de un fuero vitalicio por el goce de diferentes heredades que la Comunidad posee en el pueblo de Gradefes<sup>5</sup>.

Y en 1524 surge una nueva abadesa: Isabel Jufre de Castro. La primea vez, en la escritura de fuero perpetuo que, a favor de la Comunidad, otorga un vecino del lugar de Nava de los Caballeros, con la obligación de pagar una carga de pan y media libra de cera. En esta escritura se reseñan los nombres de la priora, Teresa de Castañeda, de la subpriora, Leonor de Tapia, y de otras monjas profesas. Del tiempo de esta abadesa se conservan varias escrituras de fuero perpetuo, así como de presentaciones de beneficios curados. En 1528 tuvo lugar el “Pleito de la presa” con el concejo y vecinos de Villanófar: se reconoce el derecho que tiene el Monasterio para abrir una presa nueva y hacer el puerto.

Ya en 1541 vemos de abadesa a doña Ana Ramírez de Quiñones, y su nombre se mantendrá en esta documentación hasta 1580, en que aparece María de Quiñones Pimentel, última abadesa perpetua de este Monasterio, que en 1594 encargó, a un monje de Sandoval, hacer el *Tumbo*.

Durante el abadiato de Ana Ramírez de Quiñones se mantuvieron los litigios con el Monasterio de Otero de las Dueñas (cuya primera comunidad había salido de Gradefes), sobre el derecho de confirmar la elección de abadesa, y ella, en persona, se presenta en Otero para hacer valer sus derechos cuando se eligió a doña Beatriz Cabeza de Vaca<sup>6</sup>.

Algún sobresalto trajo a esta Comunidad un hermano de la abadesa Ana Ramírez de Quiñones, don Bernardino, vecino de la ciudad de León y de Santihañez de Porma, que trató de hacer trueque del lugar de San Miguel de Montañán, con todos sus derechos, dando a cambio los derechos que él tenía en el lugar de Lombera, Brugos y Rabanal. Un cambio muy poco ventajoso para el Monasterio, como se desprende de una escritura del siglo XVII (año 1607), con pleito ante la Real Chancillería de Valladolid “para deshacer dicho trueque y cambio”.

En el archivo monástico no hay apenas documentación sobre otros aspectos relacionados con la vida de la Comunidad, sí se perfila que ésta era bastante numerosa en esa época.

## SANTA MARÍA DE CARRIZO

Dos abadesas rigieron la Comunidad en la primera mitad del siglo XVI: Juana Ramírez de Guzmán e Isabel Osorio, ambas pertenecientes a familias de la alta nobleza del reino.

Juana Ramírez de Guzmán fue abadesa desde 1484 hasta su muerte en 1531. Está enterrada en la Sala Capitular, bajo una losa de piedra con escudo de calderas y armiños, y la siguiente inscripción: “Aquí está sepultada / la muy magnífica Sra. Dña. Juana Ramírez de Guzmán, fue abadesa / de esta casa / 47 años y 8 meses. Murió el 30 de agosto de 1531”.

Esta abadesa tuvo como propio el señorío de Naredo y Robledo, en el valle del Fenar. (Del año 1518 hay escritura de poder a Gonzalo Guzmán, señor de Candanedo, Regidor de León, para administrar las rentas y vasallos del lugar de Naredo, que era de este Monasterio). Recordemos que las abadesas de Carrizo tenían el señorío y vasallaje, con jurisdicción civil y criminal, en las villas de Carrizo, San Pedro de las Dueñas (en el Páramo leonés), Grulleros y Corbillos de los Oteros. Y compartían con el obispo de Astorga el señorío de la villa de Molinaseca, a la que otorgaron un fuero en 1196.

Isabel Osorio (1531-1555) fue abadesa veinticuatro años. Era hermana del marqués de Astorga<sup>7</sup>, y según un legajo del archivo “estando desposada vino desde Valladolid a ser monja a este monasterio”.

Del año 1531 tenemos un Inventario de las cosas de este Monasterio, cuando fue elegida abadesa doña Isabel Osorio. Y existe también una relación, que se hizo cuatro años más tarde, de las obras que había realizado: muchas y variadas. En primer lugar, mejoró los dormitorios y la enfermería, el corredor del Claustro y la chimenea del convento. Además, mandó hacer un palomar y el molino, cerró el cementerio, por hallarse abierto, y puso “la red e torno” en la Hospedería. En cuanto a la parte artística, terminó la Sala Capitular, que halló -dice- comenzada. Encargó la cajonería del archivo para guardar las escrituras (aún se conserva) y mandó serrar los nogales para la sillería del coro.

Reduce en buena medida los gastos, quitando “salarios desmesurados” que se daban a letrados de León y de Astorga<sup>8</sup>. Se desprende de estos datos que el monasterio tenía una vida judicial importante. También reduce salarios al hortelano, zapatero, mayordomo, cartero, etc.<sup>9</sup>.

Muchas y serias preocupaciones le proporcionó a esta abadesa el desaprensivo mayordomo Diego Fernández Palomino, que se apropió indebidamente de bienes del Monasterio, como acreditan documentos del archivo<sup>10</sup>. (Para desagravio regala después este mayordomo a la Comunidad una imagen del *Ecce Homo*, que aún conservan en el Monasterio).

La Comunidad era numerosa en esta época. Tenemos un documento del año 1555 (pocos meses después de la muerte de Isabel Osorio y al ser elegida Isabel de Sandoval) con los nombres de todas las religiosas: 59 monjas profesas y 24 freilas<sup>11</sup>.

## SAN MIGUEL DE LAS DUEÑAS

Doloroso acontecimiento vivirá la Comunidad de San Miguel de las Dueñas a comienzos del siglo XVI, con motivo de su traslado al cercano Monasterio de

Villabuena. Ya que las rentas del Monasterio de San Miguel, junto con aquéllas de las abadías gallegas de Aceveiro y Penamayor, se dedicarían al mantenimiento del Colegio que la Orden del Císter tenía en Salamanca. El Monasterio de San Miguel quedó reducido a priorato y bajo la administración de un monje de Carracedo. El amplio patrimonio de San Miguel sería quizá uno de los factores que se tuvieron en cuenta al tomar esta decisión, y puede que algo contribuiría también el momento que la Comunidad vivía con el nombramiento, impuesto, de la abadesa Isabel de Figueroa, venida del Monasterio vallisoletano de San Quirce. Verdad es que esta abadesa hizo todo lo posible para que la Comunidad no saliese de San Miguel, sin conseguirlo<sup>12</sup>. Pero no fue mucho el tiempo que permanecieron vacíos los claustros de San Miguel, unos veinticinco años. Una fuerte crecida del río Cúa dañó gravemente el edificio de Villabuena, ya en estado ruinoso hacía algún tiempo, y desaparecen sus muros bajo las aguas del río<sup>13</sup>. Ambas comunidades cistercienses, unidas en Villabuena, regresaron a San Miguel de las Dueñas<sup>14</sup>.

Al poco tiempo de regresar a San Miguel, Ursula de Prado, última abadesa de Villabuena, y que continuó siéndolo aquí, tendría que enfrentarse al corregidor de Bemibre, representante del conde de Alba de Aliste, para defender los derechos jurisdiccionales del Monasterio. Ya los pleitos y desavenencias entre el Monasterio de San Miguel y el señorío de Bemibre habían sido graves en el último cuarto del siglo XV, cuando el Monasterio era regido por la abadesa María de Mezquita<sup>15</sup>. En 1532, nos cuenta el cronista del monasterio, un día “dicha justicia de Bemibre entró en este pueblo de San Miguel con vara levantada, como suele decirse, ejerciendo actos de jurisdicción. Visto este atentado, la Abadesa, doña Ursula, con algunas monjas, y con los vecinos, vasallos del monasterio, salió a impedirlo. Era el año de 1532, en que todavía no era la clausura de las monjas rigurosa. Hubo contestaciones serias, hasta el extremo de que la justicia de Bemibre, no satisfecha con haber tratado mal de palabra a las Religiosas, se abalanzó a la Abadesa y la rasgaron el velo, en medio de la picota o plaza de este pueblo de San Miguel: cuyo suceso, además de hallarse consignado en escritos, se conserva en la memoria de este lugar por tradición”<sup>16</sup>. La abadesa acudió al Tribunal, y el Corregidor de León declaró ser del Monasterio la jurisdicción civil de este lugar, y condenó al de Bemibre con quince mil maravedís y dos meses de arresto.

Dificultades tuvo la Comunidad de San Miguel en estos años, y prueba de ello es la carta de excomunión que solicitó a Roma para todos aquellos que atentasen contra sus propiedades<sup>17</sup>.

Algún quebradero de cabeza les dió también el derecho que tenían de presentación de clérigos en las iglesias de muchos pueblos, que dieron lugar a acontecimientos curiosos<sup>18</sup>.

De las rentas que la Comunidad recibía, generalmente en trigo, centeno, vino, gallinas y cera, nos dan cuenta minuciosa los documentos del archivo monástico.

La aproximación a la vida de estos monasterios leoneses, a través de la documentación que guardan sus archivos, nos muestra, a veces, el dificultoso caminar por los terrenos humanos, donde se entrecruzan intereses económicos y sociales. Sin embargo, la fe y la confianza de estas mujeres, en una entrega desinteresada, se hace camino, lento y seguro, que llega hasta nosotros con ese mensaje de oración y trabajo, en un ambiente de silencio y soledad.



## NOTAS

1. Un monasterio fundado a finales del S. X por el noble Gonzalo Vermúdez y su esposa Ildonza, bajo la denominación de San Miguel de Almazcara.
2. Se reseña como abadesa en docs. de los años 1499, 1501, 1508 y 1512.
3. Una Catalina Cabeza de Vaca es citada en doc. del año 1482, según Aurelio Calvo, *El Monasterio de Gradefes. Apuntes para su historia y la de algunos otros cenobios y pueblos del concejo*. León, Impr. Provincial 1936-1944, pág. 293 (Edic. facsimil, León, 1984).
4. El Monasterio de Gradefes -según Aurelio Calvo- presenta el beneficio curado de Gradefes, Herreros, Llamas, Villaverde de la Chiquita, Valdepolo, Quintana de Rueda, Villamuño, Garfín, Mansilla Mayor, Grajalejo, Villalmán, Oville y Cerecedo, Espinosa, Vidanes, Santa María del Río, Valdealcón, Casasola, Valdemorilla, Valverde Enrique, Cebanico, Castellanos y en otros muchos lugares. Cf. A. Calvo, *op. cit.*, págs. 182-189.
5. El vecino de Gradefes, Francisco de Llamas, se compromete a pagar por Nra. Sra. de septiembre, una carga de trigo, centeno, cebada y un carro de paja por el goce de unas heredades.
6. Ya en 1482, la abadesa de Gradefes, Catalina Cabeza de Vaca, y su Comunidad eligieron por abadesa de Otero a doña María de Robles, monja de Gradefes, y revocaron el de Mencía de Quiñones, a quien habían elegido en Otero, cf. A. Calvo, *op. cit.*, pág. 251. En 1520, la abadesa de Otero, Francisca de Acuña, obtiene del Papa León X un *Breve* especial que la eximía de la jurisdicción del Monasterio de Gradefes. A la muerte de Francisca de Acuña eligieron como abadesa de Otero a doña Beatriz Cabeza de Vaca. En 1560, la Rota Romana "previo delicado y riguroso examen de los fundamentos de una y otra parte, y sobre todo habida cuenta de la razón de filiación y voluntad de la fundadora" declara que el derecho de confirmar la elección de Abadesa del Monasterio de Otero correspondía a la abadesa de Gradefes. A finales del XVIII (año 1796) la Sede Apostólica declara al Monasterio de Otero libre de la dependencia de Gradefes, viniendo a depender solamente del Obispo legionense, cf. A. Calvo, *op. cit.*, págs. 253-254.
7. Hubo de ser hija del III marqués de Astorga, don Alonso Pérez Osorio, conde de Trastámara y señor de Villalobos, y de su primera mujer doña Isabel Sarmiento. Son datos que agradezco a mi buen amigo don Francisco Cadenas.
8. "Quité al doctor Mena, vecino de León, ocho cargas de trigo que le daban por letrado. Mas quité al bachiller Meneses otras ocho cargas de trigo que le daban por letrado en Astorga. Mas quité al letrado del Adelantamiento dos cargas de las ocho que le daban, y danle seis cargas, que bastan. Mas quité al bachiller Tovar tres cargas de trigo que le daba mi Sra., que aya gloria, que no había para qué".
9. Paga algunas deudas, como ésta: a un vecino de Llamas que les suministraba el pescado, todo lo que se le debía del año anterior, 1.367 maravedíes. Pero su austeridad no le impide comprar un Libro de Horas guarnecido de plata: "mas gasté quinze reales de unas oras guarnecidas de plata para mí".
10. Entre los papeles referidos al bachiller Diego Fernández Palomino, se encuentra éste que dice: "Edificó su casa con huerta en el lugar llamado Barrio de la Iglesia, para esto deshizo cinco casas solariegas que eran del dicho monasterio y se habitaban al tiempo que las deshizo: en una vivía Fabian de Lera, y en la otra Juan Ares y en la otra Fernando de la Huerta y en la otra Pedro de Sierra y en la otra Juan Calbo, cada casa con su huerto, y cada una de estas casas rendía al monasterio, cada año, dos gallinas y siete carros de hornija para el horno del Monast°. Y todas las veces que había huéspedes y oficiales en el Monast° les habían de dar posada o ropas en que dormiesen, y todas las veces que los llamasen en el Monast° para tapiar o retejar, o hacer otras labores, habían de ir a trabajar por razón de la habitación que en ellas hacían y porque eran libres de todo tributo, así de Concejo como de otra cualquier vía, y tiene de ello privilegio el Monast°, y por él las deshacer y tomar para sí perdió todo esto el Monast°. Además, esta casa y huerta, en el

mes de diciembre de 1549 vendió la dicha casa y huerta a la dicha Doña Ysabel Osorio, abadesa, y a las monjas y C<sup>a</sup> del dicho Monast<sup>o</sup> por precio de mil ducados, los cuales recibió”. Se aprovechó de muchos bienes y heredades del Monasterio, que se enumeran en varios folios.

11. Se reseñan también 5 ó 6 seglares. Y el día que murió Isabel de Sandoval, el siete de febrero de 1564, se lee en un documento: “no dexó más de setenta y tres monjas y novicias y freilas, sin ninguna seglar, que en su tiempo no las quiso tener”.

12. Cf. P. Damián Yañez, “El monasterio cisterciense de San Miguel de las Dueñas”, en *Archivos Leoneses*, 83-84, 1988, pág. 24.

13.”El monasterio de Villabuena perseveró con toda observancia cerca de 300 años, hasta que en el de 1523 el General Reformador mandó dar cuenta al Sumo Pontifice del estado lastimoso del monasterio, á causa de que el río Cúa había dejado su antiguo curso y declinado hacia el monasterio, en el que entraba cuando las aguas subían, allegándose á esto lo mui enfermizo que se había hecho por aquella razón”, cf. manuscrito del s. XIX de Fray Ambrosio Delgado, *Historia del real Monasterio de monjas cistercienses ...*, pág. 115.

14. Lamentablemente algunas monjas se resistieron a dejar su monasterio de Villabuena. Y todavía en 1552 se titulaba abadesa de Villabuena, doña Teresa Vaca, con cuatro súbditas, reducidas a dos en 1559. La última monja que permaneció en Villabuena, se incorporó a San Miguel en el año 1567. Cf. Fray Ambrosio Delgado, *op. cit.*, págs. 118-120.

15. Cf. Gregoria Cavero Domínguez, “El monasterio cisterciense de S. Miguel de las Dueñas: la crisis del siglo XV”, en *Actas Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Císter en Galicia e Portugal*, Ourense, 1992, vol. II, págs. 737-739.

16. Tomo la cita de mi trabajo, publicado en colaboración con A. Cea: *El monasterio de San Miguel de las Dueñas*. León, Ed. Lancia, 1987, págs. 19-20.

17. Doc. fechado en 1544.

18. Escribe Fray Ambrosio Delgado, *op. cit.*, que en Calamocos había un san Román antiguo, vestido de monje bernardo, y otro moderno, con roquete. Esto indica, pensaba él, que para abolir los derechos que la Comunidad de San Miguel tenía en Calamocos, a su patrón san Román “de fraile, le hicieron cura”.

# **EL CÍSTER EN AMÉRICA**



## EL CISTER Y SU PROYECCION EN AMERICA

DR. JESUS PANIAGUA PÉREZ.

*Universidad de León.*

Es mucho lo que falta por conocer de la presencia o ausencia y de la influencia de San Bernardo y la orden del Císter en el Nuevo Continente. Pretendemos ahora dar tan sólo un avance que abra nuevas vías de investigación en el futuro. Lo que no cabe duda es que el desarrollo humanista americano algo debe al Císter, a través de la influencia que ejercieron sus prelados o de las obras de los monjes que llegaron hasta América. Pretendemos, pues, abrir un camino en el que luego se han de buscar los frutos maduros.

### 1. LA AUSENCIA DE MONACATO EN AMERICA<sup>1</sup>

Los intentos de establecer un monacato masculino en la América española fracasaron pronto<sup>2</sup>. Tras las primeras tentativas llevadas a cabo por los cartujos y los jerónimos<sup>3</sup> vinieron las expresas prohibiciones reales. Sólo los benedictinos llegaron a tener cierto éxito. Fundaron un monasterio en Lima, en 1601, que pervivió hasta 1822, pero sin posibilidad de acoger novicios ni ampliar la casa, por lo que dependió siempre de los 10 o 12 frailes que suministraba el monasterio de Monserrat, del cual dependía. La influencia de éste -dice algún autor- que llevo al virrey Amat a declarar esa Virgen patrona de las milicias de Lima<sup>4</sup>. No sabemos en que medida influyó el monasterio peruano, pero sí es evidente que él era catalán, que su familia residió en Vacarisses, cerca de la montaña de Monserrat, y que tenía dos hermanas benedictinas en el monasterio de las Puelles de Barcelona<sup>5</sup>. Un año después, y con las mismas características que el de Lima, se erigía otro en México.

Hubo otros intentos de instalarse en América por parte de benedictinos, cartujos y jerónimos, pero no fructificaron. Los cistercienses, por lo que sabemos, hicieron sus tentativas muy a finales del siglo XVIII. Quienes pretendieron fundar sin éxito en 1794 y 1810 fueron los monjes franceses de Valsainte. Después, fray Bernardo de Sotomayor, de Santa Susana de Zaragoza, en vísperas de la independencia, intentó establecerse en Chile con una casa de ejercicios que pretendió convertir en una trapa, pero el fracaso hizo que regresase a su antiguo monasterio<sup>6</sup>.

Por tanto, puede parecer algo fuera de lugar esta ponencia al plantear la presencia del Císter en América, cuando hubo una ausencia crónica de tal institución. Pero la labor española en el Nuevo Mundo también iba a afectar de una forma u otra a esta Orden, a través de rentas, regalos<sup>7</sup>, obispos, pensamiento, iconografía, etc.

Las obras de San Bernardo abundaron en las bibliotecas americanas, así como las de algunos otros monjes escritores de la Orden; como ejemplo ilustrativo podemos citar la biblioteca del leonés Valenciano de Quiñones, en Cuzco, al que persiguió la Inquisición, y en cuyos fondos, a finales del siglo XVI, encontramos citada del santo fundador, la *Opera Omnia*<sup>8</sup>. También es habitual encontrar citado algún *Floretus*. En México, por ejemplo, sabemos que un tal Antonio López tenía un *Cipriano* entre los libros que debían ser recogidos en 1573<sup>9</sup>, haciendo alusión al humanista Cipriano de la Huerga, que tampoco fue ajeno a la actividad indiana, pues elaboró un informe sobre la esclavitud, junto con otros prestigiosos teólogos, que estamos a punto de publicar<sup>10</sup>.

La iconografía cisterciense, contra lo que se pueda decir, no fue muy abundante en América. Existen algunos ejemplos, pero son casi nada si los comparamos con lo que se produjo de las ordenes mendicantes. Quizá el tema más repetido es el de San Bernardo recibiendo la leche del pecho de la Virgen, sin que sea un motivo generalizado en el arte, siendo de especial calidad el óleo que con ese tema se conserva en la colección del Filanbanco de Guayaquil (Ecuador). Podamos citar como de gran interés iconográfico aquel yeso que hubo en San Bernardo de México, en que el Santo aparecía representado cuando entraba en la iglesia de Spira, clamando *¡Oh Clemens! ¡Oh Pía! ¡Oh dulcis Virgo Maria!*<sup>11</sup>.

El Císter también se hizo presente en la América colonial a través de la orden militar de Alcántara, cuyos caballeros profesaban como los cistercienses. Aunque éstos fueron inferiores en número a los de Santiago y Calatrava, durante todo el periodo colonial se aproximaron a los 100<sup>12</sup>, sin contar los que iban desde España, como el famoso virrey don Francisco de Toledo, que llegó a fundar en Oropesa un colegio con la denominación de San Bernardo.

La presencia física de los cistercienses, exceptuando a los prelados, no fue del todo nula. Veremos más adelante los monjes que acompañaron a fray Pedro de Oviedo, pero también nos ha surgido el nombre del zamorano fray Pacífico de las Cabezas, que pasó a Guatemala, donde su hermano era obispo; concretamente consta en los libros de pasajeros el 6 de septiembre de 1611<sup>13</sup>. El prelado que llamó a su hermano a las Indias era el dominico Juan de las Cabezas Altamirano, primero obispo de Cuba (1603-1610), luego, entre 1610-1615, de Guatemala y, por fin, nombrado para la diócesis peruana de Arequipa a la que no llegó a ir, pues moría en Centroamérica en diciembre de 1615.

En cuanto a influencias, la propia transcendencia de la Orden dentro de la cristiandad hacía inevitable que existiesen connotaciones sobre la misma y que los nuevos territorios no pudiesen sustraerse al cien por cien de algo que palpitaba en toda la Europa Occidental. Su ausencia, de todos modos, fue unida a la del monacato masculino en general. La situación no mejoró mucho tras la independencia, entonces ya, quizá, por falta de tradición, pero también porque la mentalidad criolla contribuyó a ello. De este modo, aunque hoy día existen algunas fundaciones, sigue habiendo un gran vacío, si lo comparamos con el desarrollo de las tradicionales órdenes que trabajaron en América y con otras nuevas, cuyo principal fin es el docente o el puramente misional.

El por qué los monjes no fueron a las Indias puede tener varias explicaciones, todas ellas válidas en alguna medida y, probablemente, ninguna concluyente. Quizá una de las principales es que el monacato había entrado en crisis. El número de monasterios no aumentaba o lo hacía muy débilmente, si lo comparamos con el desarrollo habido en la Edad Media o el que en esa misma Edad Moderna estaban teniendo otras órdenes. Causas había muchas, pues la mentalidad del hombre occidental había sufrido impor-

tantes transformaciones. Una de las más llamativa era que el fenómeno urbano había adquirido límites insospechados y ello obligaba a replanteamientos que potenciaron a los mendicantes, ya que los monjes estaban mucho más apegados al ámbito rural, a pesar de que tuvieran alguna presencia en las universidades y en la Corte. Esto también puede servirnos en América, puesto que la colonización tendió a ser ante todo urbana y, por tanto, la vida monacal tenía poco sentido, mas cuando se trató de evitar por todos los medios una convivencia estrecha de españoles e indios para salvaguardar a estos últimos. Las conexiones entre ambas razas se hacían muchas veces a través de los doctrineros, pero su actividad, aunque fuesen frailes, estaba más de acuerdo con las características del clero secular, al que promocionaban Corona y obispos por todos los medios, a veces en abierta lucha con los regulares.

Otra de las causas de la prohibición más o menos expresa pudo ser el que los monjes en España habían acumulado grandes propiedades rurales, lo que probablemente hacía temer su instauración en América. Tales posesiones revestían formas ya caducas que se quisieron erradicar sobre todo con Felipe II y que además no aportaban ninguna ventaja para los monasterios, en los que en muchos casos se creaban conflictos con las poblaciones circundantes. El problema era tal que se trató de evitar por todos los medios que se vendiesen tierras a las comunidades religiosas, hasta el punto que Felipe III llegó a pedir al Papa que los regulares no pudieran adquirir bienes raíces<sup>14</sup>.

Otra razón que creemos también válida para la no instauración de monacato en la América española es la propia actividad misionera, bastante ajena a los intereses del monacato español. Es cierto que los mendicantes tampoco tenían tradición misionera<sup>15</sup>, pero su flexibilidad y reconversión eran mucho más fáciles, como de hecho quedó demostrado. La labor emprendida por algunas órdenes no hubiesen sido capaces de realizarla los monjes, por su propio dinamismo y por las propias características que diferencian al monacato de los demás regulares. A ello hay que añadir la relativa autonomía de cada monasterio, que evitaba el desarrollo de un poder central fuertemente institucionalizado con el que la Corona pudiese pactar.

La actividad y el desarrollo acelerado de franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas hizo que en la Corte se temiese mucho a los regulares -exentos de tributación-, siempre enfrascados en América en luchas internas, lo que a la larga también afectó a la consideración sobre los monjes. Felipe II, que fue el rey más puntilloso en estos asuntos, intentó poner freno a las órdenes y potenciar la Iglesia secular, mucho más débil frente al poder que los omnipotentes frailes. Por tanto, si los monjes no entraron pronto en la dinámica, con Felipe II y sus sucesores las cosas se iban a hacer más problemáticas, ya que incluso se trataron de suprimir conventos en las Indias, como queda claro en Perú en tiempos del marqués de Montesclaros, en el informe de 1612<sup>16</sup>.

Se ha dicho a menudo que los prelados monjes no se interesaron por hacer fundaciones de su orden. Probablemente era un hecho asumido por imposición o por convicción que no debían elevarse monasterios en América. Pero también hay que recordar que entre los obispos y el clero regular tendió a haber problemas, incluso cuando pertenecían a la misma orden. Curiosamente, cuando un religioso adquiría el rango de prelado, comenzaba a interesarse más por los asuntos de los seculares que de los regulares y de ello tenemos múltiples ejemplos, como el del prelado que vamos estudiar, fray Pedro de Oviedo. Este llevó con él algunos monjes, aunque nunca consta que para intentar hacer ninguna fundación cisterciense en ninguna de las tres diócesis que regentó.

Pero a parte de las cortapisas habría que considerar la propia opinión de las órdenes monásticas, que todavía no nos es muy conocida. Quizá algo de luz en esto nos puedan dar los monasterios femeninos, puesto que casi todos se fundaron con personal americano y parece desprenderse en muchos casos que había una negativa por parte de los centros españoles de enviar religiosas, como parece que ocurrió con el monasterio de San Bernardo de México, que luego veremos.

Se ha especulado también que contra las prohibiciones expresas para instalarse alguna orden en América, éstas reaccionaron con la política de hechos consumados o presionando hasta conseguir sus propósitos. Los monjes, salvo los benedictinos, no recurrieron a esto, puesto que tampoco tenían grandes intereses ni su número era tan boyante como para permitirse una sangría en los monasterios, que además comenzaban de forma sistemática a dedicarse a las tareas del campo, porque sus rentas no daban para sustentarse.

La ausencia de monasterios masculinos no limitó las necesidades monacales americanas, y, si bien hubo algunos ejemplos de criollos que pasaron a la Península para profesar en nuestros monasterios, también es cierto que en Indias abundaron las recoletas o casas de recogimiento. Uno de los ejemplos más ilustrativos en este sentido nos lo ofrece la ciudad de Quito, donde todas las órdenes masculinas tenían la suya<sup>17</sup>.

## 2. LA DISCUTIDA INFLUENCIA DE JOAQUIN DE FIORE EN AMERICA

Nos encontramos ante uno de los fenómenos sobre los que más tinta se ha vertido en el americanismo de los últimos tiempos. Las posturas encontradas sobre la trascendencia que las teorías del cisterciense Joaquín de Fiore jugaron en la cristianización de América aún siguen vigentes. Los franciscanos fueron los más implicados a través de las pervivencias de las tesis de los “espirituales” en la reforma llevada a cabo por fray Juan de Guadalupe en la custodia de San Gabriel de Extremadura.

### 2.1. Vida y obra de Joaquín de Fiore

Joaquín de Fiore había nacido hacia 1135 en Celico (Calabria). Era hijo de un notario de la corte de Sicilia y él mismo sirvió a Guillermo I, que le había enviado con otros súbditos de su Corte a Constantinopla, donde reinaba Manuel I Commeno; de allí viajó a Tierra Santa, y en el Monte Tabor se dice que recibió el llamado “conocimiento pleno”. Cuando volvió a Italia se dedicó a la predicación y se estableció como visitante en el monasterio cisterciense de Sambucina. Después pasaría al monasterio benedictino de Corazzo, donde se ordenó, y en el que llegó a ser abad en 1177, cambiando el carisma de San Benito por el de San Bernardo y pasando a ser la abadía filial de la de Fossanova. En 1183 se trasladaba a Casamari, lugar en el que conocería a su gran discípulo Luca Campano y donde se dice que escribió sus tres grandes obras: *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum*. Visitó por dos veces al Pontífice, la una a Lucio III, en 1184, y la otra a Clemente III, en 1188. Ambos le aconsejaron que terminase sus escritos. Se retiró por fin de Corazzo, en 1189, a las montañas de Pietralata, donde, con los que se le fueron uniendo, fundaría la orden y abadía de San Juan de Fiore, que destruirían años más tarde los monjes griegos de un monasterio cercano. Su ruptura con el Císter no se pro-



dujo al abandonar Corazzo, sino después del año 1192. No murió la fundación tras el ataque de los ortodoxos gracias a algunas dádivas, como las de Tancredo de Lecce y del emperador Enrique VI. El 25 de abril de 1196 Celestino III aprobaba la nueva orden y poco después, en 1202, Joaquín de Fiore entregaba su alma a Dios, con fama de haber sido una persona de gran humildad, devoción e, incluso, con don de la profecía. No es de extrañar que a partir de 1346 se pensase en su canonización, que nunca fructificó, aunque figure en la *Bibliotheca sanctorum*. Su nueva fundación monacal no tuvo un gran desarrollo y, en 1505, sus monasterios se acabarían vinculando a los cartujos, dominicos y, principalmente, al propio Císter.

La fama de que gozó en vida, se vio dañada tras su muerte, cuando su doctrina trinitaria fue condenada por el IV Concilio de Letrán, debido a la crítica que había hecho sobre el mismo asunto a Pedro Lombardo, acusándole de cuaternidad en una de sus obras desaparecidas, *De unitate seu essentia Trinitatis*. Probablemente en aquella condena lateranense, y sin que haya datos concretos, jugó un importante papel la Orden Cisterciense. Pero más daño haría a la fama de que gozó en vida la actividad de algunos franciscanos, especialmente Gerardo de Borgo San Donnino, que al glosar sus obras incurrió, incluso, en herejías. De todos modos, sus escritos principales nunca fueron condenados por la Iglesia, a pesar de que si lo fueran por una comisión de 1255 y por el Concilio Provincial de Arlés, de 1263.

El *Liber Concordia novi ac veteris Testamenti* trata de reflejar el paralelo entre el Viejo y el Nuevo Testamento, cuya clave de comprensión es el *Apocalipsis*, ya que cada uno de esos periodos históricos se representa por la apertura de los siete sellos y, por tanto, piensa que en su época ya está cercano el fin de la Historia de la Humanidad, cuyos signos serían: la vuelta de los ortodoxos a la unidad, la conversión de los judíos y la persecución de la Iglesia. Como punto final a todo esto, la manifestación de la Trinidad. En este libro ya introduce la idea de las tres épocas y el dominio en cada una de ellas de una persona de la Trinidad, que era la clave de su teoría.

La *Expositio in Apocalipsim*, fue impresa en Venecia en 1527, y es en realidad un prólogo a la obra anterior. En ella vuelve a plantear las tres edades, que relaciona más directamente con los dos Testamentos. Habla de una tercera etapa en la vida del hombre, que aún no había llegado. Sería el tiempo del Espíritu Santo o tiempo de la comprensión espiritual, con un dominio de la Iglesia de los religiosos, que aboliría a la Iglesia terrenal. Las otras dos etapas anteriores eran la del Antiguo Testamento (tiempo de Dios Padre o época de la iglesia secular) y la del Nuevo Testamento (tiempo del Hijo o de la Iglesia de los sacerdotes, que duraba hasta 1260). Precisamente ese último tiempo sería abierto por un segundo Cristo, que no habría que desvincular de la figura de San Francisco, de ahí la aceptación que sus teorías tuvieron entre los seráficos, aunque el nuevo Mesías se adjudicó a diferentes personajes. La visión del acontecer era apocalíptica; en el quinto sello estaba Babilonia, identificada con la Iglesia, que sería destruida en el sexto sello. Después los fieles verían a Dios y se iniciaría el Reino del Espíritu Santo con lo que daría comienzo el Milenio. En esa nueva época del reinado monástico desaparecerían las Escrituras y los Sacramentos y sólo existiría una adoración puramente interior, la del *Evangelio Eterno* "porque la letra mata y el espíritu vivifica"<sup>18</sup>. Se entraba así en una iglesia antijerárquica, pobre y dominada por los religiosos para dirigir el fin del Mundo.

El *Psalterium decem chordarum*, editado en Venecia en 1527, sigue en la misma línea de las obras anteriores, pero con claras connotaciones musicales, en las que el ins-

trumento es el Padre, los salmos cantados el Hijo, y la melodía producida por el instrumento y los cantos el Espíritu Santo<sup>19</sup>.

No fueron estas las únicas obras de Joaquín de Fiore, ya que cuando le sorprendió la muerte estaba preparando el *Tractatus super Quatuor Evangelia* o presentación de los evangelios como apoteosis de diferentes épocas históricas. Además es de destacar el *Adversus Iudaeos*, o preparación del pueblo judío para su definitiva conversión. Otras muchas obras son atribuidas a él o muy influenciadas por su teoría, como el *Liber Figurarum*, *Super Hieremiam*, *Super Esaiam* y *De Septem Sigillis*. Su fama fue tanta, y su virtud tan alabada, que Dante lo colocó en el Cielo, junto a San Buenaventura, San Francisco y otros personajes de pro<sup>20</sup>.

Sus planteamientos trinitarios, esenciales en su teoría, hay que relacionarlos con una Historia providencialista de la Humanidad, ya que es la Historia la que permite comprender tal dogma, pues es ese mismo misterio el que condiciona su desarrollo. No es de extrañar, por tanto, que algunos autores consideren los escritos de Joaquín como una “gran Filosofía de la Historia”<sup>21</sup>. Esos planteamientos buscaron también su apoyo, de una manera más o menos firme, en las obras de algunos autores cristianos como en el *De Trinitate* de San Agustín y el *De Consideratione* de San Bernardo.

## 2.2. Joaquín de Fiore y la evangelización de América

Las posturas de los estudiosos del fenómeno evangelizador americano, respecto de las influencias ejercidas por el cisterciense, están muy divididas. Han sido los autores extranjeros los que principalmente han dado valor a la presencia joaquinista en la evangelización americana. Algunas de las tesis más favorecedoras son las de John L. Phelan, Marcel Bataillon, Georges Baudot y H. de Lubac<sup>22</sup>. No hay que descartar, sin embargo, la presencia de hispanohablantes en la defensa de tales tesis, como J. A. Maravall, F. Martín Hernández y J. Arcelus Ulibarrena<sup>23</sup>.

Frente a esos defensores de las citadas influencias, que serían aportadas al Nuevo Continente principalmente por los franciscanos, otros autores apoyan que aquellos menores respondían plenamente a la propia espiritualidad que vivía la Orden de San Francisco o a la situación del momento. Entre algunos de ellos hay que destacar a L. Gómez Canedo, a M. Andrés Martín, a J. I. Saranyana, a A. de Zaballa y a E. Sylvest<sup>1</sup>. Por lo general, son autores ligados más directamente al mundo eclesiástico y a los que preocupa, a veces sin demasiado fundamento, la ortodoxia católica.

Existen, evidentemente, posturas intermedias, que sin negar la influencia joaquinista en el Nuevo Mundo, no le conceden la transcendencia que le dan algunos de los autores citados en primer lugar. En esa situación podemos considerar a Alain Milhou y a E. C. Frost<sup>2</sup>.

No eran los franciscanos los únicos imbuidos del espíritu del monje calabrés. Se ha especulado también con las influencias de Joaquín de Fiore en Cristóbal Colón<sup>3</sup>. Parece que el Almirante, lo mismo que el cisterciense, creyó disponer del espíritu de profecía, que coincidía con el de inteligencia. Es decir, no se trataba de profetizar nada “per se”, sino de comprender el sentido oculto de la Escritura. En la tercera época de Fiore sería cuando se desarrollara la plena inteligencia espiritual, en que se revelaría el *Evangelio Eterno*, es decir, el no escrito o la interpretación intelectual del Evangelio escrito<sup>4</sup>. Pero también ahora tenemos una inteligencia espiritual que puede permitir desentrañar la verdad oculta en la Palabra de Dios. Pues bien, Colón había visto en la *Biblia* las profe-

cias que anunciaban la toma de Jerusalén, el descubrimiento y la conversión de las Indias, ya que había recibido el “espíritu de la inteligencia”, de ahí que algunos autores hayan aceptado influencias joaquinitas en su *Libro de las Profecías*<sup>5</sup>. Milhou, a pesar de todo lo anterior, duda de tal influencia directa de Fiore en el Descubridor, aunque plantea que probablemente le haya podido llegar a través de Arnau de Vilanova, al que había leído, además de a otros autores medievales lejanos al fiorismo, como Nicolás de Lira<sup>29</sup>. Otros autores, sin embargo, lo ven desde una perspectiva judaica, ya que para ellos Colón hace una interpretación literal de la Escritura, puesto que sus ideas mesiánicas se plantean desde la óptica de Isaías y no desde la de San Juan<sup>30</sup>.

Pero si algo tuvo transcendencia en el mundo americano del abad Joaquín, fue la influencia que sus teorías ejercieron en determinados sectores del franciscanismo. El se había caracterizado durante su vida por su defensa y práctica de la pobreza y del rigorismo monástico. Creemos que cuando Fiore alteró en Corazzo el carisma de San Benito por el de San Bernardo, lo hacía en función de la mayor observancia del Císter. Esta exaltación de la observancia y la pobreza coincidía con la vida del propio Francisco de Asís, en el que algunos creyeron ver el Mesías de la tercera edad anunciado por Joaquín.

San Francisco pudo conocer los planteamientos de la obra de Fiore y ver en ella una posibilidad para el desarrollo de sus ideas, aunque sin abandonar nunca la ortodoxia e, incluso, institucionalizando su fundación. Si puede plantearse la duda de que el *Poverello* se viera influenciado por el fiorismo, no ocurre lo mismo con algunos sectores de sus frailes, que, efectivamente, desde muy pronto mostraron tendencias joaquinitas -vuelta a la pobreza, mesianismo, etc.-, a veces, como ya dijimos, distorsionadas. El regreso al espíritu de pobreza original ya se había manifestado en vida del seráfico, que a la hora de su muerte expresaba nostálgicamente en pasado: “*Y los que venían a tomar esta vida daban a los pobres todo lo que podían tener, y se contentaban con una túnica remendada por dentro y por fuera; con el cordón y los calzones*”<sup>31</sup>. Lo cierto es que el fiorismo había campado entre los hijos del de Asís desde casi los inicios hasta el generalato de San Buenaventura. Este intentó borrar toda mancha joaquinita y, sin embargo, algunos estudiosos han visto en él ciertas influencias del monje calabrés<sup>32</sup>, de manera muy especial en el *Exámeron*<sup>33</sup>, aunque algún autor apoya que la influencia es sólo formal y no como aceptación de las tesis<sup>34</sup>. Sin embargo, en la *Legenda Maior* del doctor seráfico se aprecia bastante claramente la presencia fiorita, y a través de ella la influencia pasaría al *De conformitates* de Bartolomé de Pisa, con lo que se extendería la tradición apocalíptica franciscana por toda la Orden, ya que San Buenaventura identificaba a San Francisco con el ángel del sexto sello<sup>35</sup>.

De los enfrentamientos que vivió la Orden franciscana por sus deseos de retomar el espíritu primitivo, el que más nos interesa es el de los espirituales del siglo XIV y sus intentos de restaurar la pobreza, además de reavivar el milenarismo de Fiore, cuya figura más interesante iba a ser Juan de Juan Olivi, que poco antes de 1300 escribía la *Lectura super Apocalypsim*<sup>36</sup>, con el planteamiento de San Francisco como Nuevo Mesías. Evidentemente, aquel movimiento espiritual estaba llamado al fracaso y Juan XXII condenó a quienes se acogiesen a él, ordenando su disolución. Con ello, sin embargo, no acababa el problema, pues el espiritualismo franciscano había dejado sus raíces, y en el siglo XV San Bernardino de Sena, entre otros, organizó el movimiento observante que acabaría reconociendo León X en 1517. De hecho, los franciscanos siempre se vieron muy relacionados con los movimientos espirituales que se dieron desde la plenitud de la Edad Media<sup>37</sup>.

El vínculo de influencias del fiorismo y de los espirituales con la Corona de Castilla, se iba a hacer, sobre todo, a través de los franciscanos del reino de Aragón y de manera muy especial de Francesc Eiximenis, que llegó a plantear, incluso, el problema de las tres edades del mundo<sup>38</sup>. A Phelan no le cabe ninguna duda de que el traspase de ideas de los espirituales a los observantes se dio<sup>39</sup>. Además de Eiximenis no faltaron otros autores cercanos a las teorías joaquinistas, como Vilanova, Rocatallada y Alamany.

Pero el brote de fiorismo más importante entre los franciscanos de los reinos de Castilla se va a producir casi al mismo tiempo que el descubrimiento de América. No en vano por entonces Cisneros se empeñaba también en la reforma. Pero el hecho crucial va a ser el movimiento iniciado por fray Juan de Guadalupe, que caló sobre todo en los franciscanos de la provincia de Santiago<sup>40</sup>. El deseo de fray Juan y sus ideales de regresar a la primitiva tradición franciscana darían lugar a la erección de la custodia de San Gabriel (1517), que se convertiría en provincia en 1519, tras una dura lucha entre espirituales y observantes. Coincide además ese año con la publicación de la obra de Joaquín de Fiore del *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, publicado en Venecia por Simón de Luere. También ese año se inició la conquista de México por Cortés y los reformados de la provincia de San Gabriel iban a ser los llamados a la conversión de aquellas gentes. El renacimiento joaquinista entre aquellos franciscanos iba a confluir, pues, con su vocación americanista. De alguna forma la conquista de México podía anunciar la llegada del Milenio, y de la conversión de los indios dependía el cumplimiento de las promesas del *Apocalipsis*. Era necesario, por tanto, vincular a los habitantes de las Indias con el linaje de Adán y con los pueblos del Antiguo Testamento, de ahí que algunos autores expliquen el interés de los franciscanos por la historia prehispánica<sup>41</sup>. Además, Mendieta, uno de los autores seráficos en quien más se ha apreciado la posible tendencia joaquinista, vio en Cortés a un Nuevo Moisés al que hizo coincidir con los designios de Dios<sup>42</sup>.

Tras el intento fallido de ir a México de fray Francisco de Quiñones por su ascensión a altos cargos de la Orden, él mismo eligió para sustituirle a otro leonés, fray Martín de Valencia, provincial de San Gabriel. Aún así fray Francisco dio a sus frailes las famosas *Instrucción y Obediencia*, que podrían contener algunas disposiciones de marcado carácter fiorista.

Martín de Valencia, que simbolizaría el vínculo entre la evangelización activa y el sueño del Milenio<sup>43</sup>, partió con los famosos doce apóstoles de México. Su sueño milenarista nos lo relata su biógrafo fray Francisco Jiménez, que puso en su boca las palabras “¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en las vísperas y el fin de nuestros días, y en la última edad del Mundo?”<sup>44</sup>. El, como otros de los franciscanos que pasaron a México, creía estar en los albores del tiempo del Espíritu Santo, como introducción al Milenio, de acuerdo con la ideas joaquinistas.

Era el tiempo de la conversión de los gentiles, de la exaltación de la pobreza, del dominio de los religiosos. Es más, parece que entre los libros que poseía o que había leído estaba el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, que al decir de Lubac era como los *Hechos de los Apóstoles* del monaquismo mendicante, que Joaquín de Fiore había profetizado como vehículo del *Evangelio Eterno* de la tercera edad del mundo<sup>45</sup>.

Los signos que manifestaban allí el cumplimiento de la teoría de Joaquín de Fiore, en un primer momento, además, eran bastante claros. La pobreza indígena, puerta para la salvación frente a la avaricia española. Esta era una de las causas por las que los fran-

ciscanos apoyaron la separación de ambas razas para con los naturales construir la cristiandad del reinado del Espíritu Santo. Se opondrían a los diezmos, favorecerían la enseñanza en la propia lengua, etc. Así, estos misioneros parece que asociaron las ideas de Nuevo Mundo, Fin del Mundo y Renovación de la Iglesia<sup>46</sup>. El mejor ejemplo es que Mendieta cita al propio Eiximenis y su obra el *Libro de los Angeles*, por la mala labor española en la evangelización de los indios<sup>47</sup>, tal y como lo recoge Milhou<sup>48</sup>.

El milenarismo franciscano consistiría en una iglesia de indios dirigida por la propia Orden, que anunciaría una nueva etapa con una nueva Jerusalén que no hay que desvincular de México, tal y como lo hace Motolinia en su *Historia de los Indios de la Nueva España*. Pero las cosas fueron aún más lejos, pues el mismo Francisco de Quiñones pudo haber obtenido la jurisdicción espiritual y temporal de aquellas tierras, con lo cual se hubiese estado más cerca de una de las premisas de la tercera edad fiorita, la del gobierno de los religiosos<sup>49</sup>. Además, con la salvación de los gentiles en la tercera época, que sostenían Fiore y San Pablo, se salvaría Israel<sup>50</sup>. Era, por tanto, misión de la Iglesia llevar el Evangelio a toda la Tierra, tras lo cual, cuando hubieran pasado los mil años, Satanás con los suyos saldría a extraviar a las naciones, pero descendería fuego del cielo y los devoraría<sup>51</sup>. El problema, sin embargo, surge en que los franciscanos no atacaron el poder de los españoles en América, al menos de algunos de ellos, y en que el avance misional no fue tan idílico como pensaron en un principio.

Por nuestra parte creemos que la influencia de las teorías fioritas en la evangelización de Nueva España parece probada por quienes así lo han defendido. Muchas veces con exageración y olvidando tendencias propias del momento, que debían tenerse en cuenta en la medida que las influencias evangelizadoras no partían de un solo presupuesto y de una única necesidad escatológica, apocalíptica o milenarista, sino que las situaciones eran mucho más complejas, pero ello tampoco debe hacer que cerremos los ojos de forma total a las influencias del cisterciense. Evidentemente, no es un fiorismo puro el que nos vamos encontrar, pues ha sido ya muy tamizado por los siglos y reinterpretado por muchos autores, cuando les llega a los franciscanos de San Gabriel. Además, las teorías del abad Joaquín mantienen todavía cierta importancia en la primera mitad del siglo XVI para ser atacadas o defendidas y, de hecho, es entonces cuando se publican algunas de sus obras, como ya vimos. Que el problema tenía cierta actualidad en España, lo prueba, por ejemplo, el hecho de que Pedro Sánchez Ciruelo, en su obra, editada en 1538, se plantea el problema de la llegada de la ley del Espíritu Santo, que sucedería a la del Padre y el Hijo<sup>52</sup>. Ciertamente es que su respuesta es negativa, pero no se privó de alabar a Joaquín de Fiore y su obra *De concordia*. También Gonzalo de Arredondo demostró su estima por el calabrés<sup>53</sup>.

Pero para una mayor precisión diremos, que además de algunas obras de corte joaquinista que los propios franciscanos dicen haber leído y que ya hemos citado, existían algunas otras en las bibliotecas seráficas de México. Así, en la de Texcoco el *Arbor Vitae* de Ubertino de Casale, las ya citadas *Conformidades* de Bartolomé de Pisa, y, lo que es más importante, “dos tomos de Joachim”<sup>54</sup>. En Huexotla -lugar donde escribió Mendieta- aparece otra vez la obra de Ubertino de Casale y las *Conformidades*<sup>55</sup>. Por último, en Tlamanalco existía un “Joachim abad sobre Jeremías”<sup>56</sup>. Gómez Canedo dice que son pocas obras de tendencia milenarista. Pero hay que pensar que corresponden a un inventario de la segunda mitad del siglo XVII, en que los franciscanos mexicanos ya han pasado por muchas vicisitudes, lo mismo que ocurrió, probablemente, con sus bibliotecas y los fondos de las mismas.

Además de esta cuestión, Saranyana nos trae a colación en su obra el famoso cuadro ya estudiado por Santiago Sebastián de “La profecía” de San Francisco de Cuzco<sup>57</sup>. Es una obra del siglo XVII en que, en torno a la figura principal de San Francisco, aparecen la Sibila Eritrea, San Juan, San Buenaventura y Joaquín de Fiore. La interpretación fiorita, a pesar de lo que diga el autor de la obra, me parece evidente y sin necesidad de hacer grandes conjeturas. La Sibila Eritrea, no es una iconografía ajena a Joaquín, pues precisamente uno de los escritos pseudojoaquinistas que tuvieron cierta difusión en su época fue el *Vaticinium Sibillae Erithraeae* (1250)<sup>58</sup>; San Buenaventura como vidente de San Francisco con el Ángel del sexto sello y San Juan como el autor del *Apocalipsis*, libro tan ligado a las teorías Fiore y sus seguidores. Por otro lado, todos los personajes que rodean al seráfico tienen que ver con la visión mesiánica franciscana. Pero la aparición de San Francisco, San Buenaventura y Joaquín de Fiore no era tampoco nueva, puesto que, como ya dijimos, Dante los había colocado a los tres juntos en el Paraíso.

De todo esto sería exagerado, por el momento, concluir en una fuerte presencia del fiorismo en el Alto Perú, pero al menos si hay que conceder que la teoría no había muerto y que todavía tenía cierta relevancia sobre algunos franciscanos de aquellos territorios en la decimoséptima centuria, cuando en México, probablemente ya había entrado en crisis. Allí también el dominico Francisco de la Cruz había desarrollado teorías milenaristas de carácter fiorita, si bien con una clara mentalidad criolla, aunque él no lo fuera<sup>59</sup>.

Parece, por tanto, absurdo, restar toda importancia a la incidencia de Fiore en el fenómeno evangelizador americano, lo mismo que parece poco serio decir que el problema preocupaba mínimamente a los teólogos del siglo XV y XVI, “a quienes robaba todo el tiempo las polémicas conciliaristas y el luteranismo”<sup>60</sup>. Desde el americanismo, esta aseveración nos parece una barbaridad, que no merece ni siquiera que le dediquemos alguno de los cientos de ejemplos que podrían contradecir esto en el propio plano americanista.

### 3. FRAY PEDRO DE OVIEDO

De los procesos más teóricos de la influencia joaquinista en América, pasamos a algo más concreto. Vamos a dedicarnos a un humanista de especial relieve en el mundo americano de la primera mitad del siglo XVII. Se trata de un prelado, Quizá el más relevante de los que la Orden de San Bernardo cedió al Nuevo Mundo. Hombre docto y conciliador ocupó tres sedes de la mayor importancia: Santo Domingo, Quito y Charcas. Salvo en la última, donde su prelación fue muy corta y le sorprendió la muerte, en todas dejó una profunda huella que merece una mayor atención de la que se le ha dispensado hasta ahora por parte de los historiadores de la Iglesia. Este olvido de fray Pedro de Oviedo proviene, en buena medida, de que no perteneció a una de las instituciones mendicantes que trabajaron en América y a que su propia Orden ha permanecido pasiva a la actividad e influencia que de una forma u otra pudo tener en el Nuevo Mundo.

#### 3.1. Fray Pedro en España

Este prelado nació en Madrid en el año de 1578. Fueron sus padres José de Oviedo y María Falcon<sup>61</sup>, pero se desconoce casi todo sobre sus primeros años de vida, hasta que

ingresó en la Orden del Císter, profesando en el Monasterio de Santa María de Huerta el 11 de diciembre de 1592, de manos del abad fray Luis de Rivera. Hizo sus estudios de Filosofía en el monasterio de Meira (Lugo), desde donde pasaría al de San Bernardo de Alcalá para continuar sus estudios en aquella Universidad. Después sabemos de su labor al frente de la abadía de San Clodio, en la que también fue lector de Artes en 1611. Del monasterio gallego debió pasar a la Complutense, donde en 1613 se preparaba para obtener el grado de maestro, por lo que la Orden le asignó una cantidad que debía salir de las arcas de la Congregación<sup>62</sup>. Fue abad de aquella casa y en 1614 era elegido definidor por votación y mantuvo su cargo en sucesivas elecciones hasta ser nombrado arzobispo de Santo Domingo, en que le sustituyó fray Pedro de Ledesma<sup>63</sup>. Sin embargo, ya con anterioridad, en 1620, había pedido ser sustituido en tal cargo, parece ser que debido a que había perdido su poder dentro de la Congregación, aunque su renuncia no fue aceptada<sup>64</sup>.

De su actividad universitaria, de momento, no se conoce mucho por la falta de estudios, aunque sí sabemos de su intervención en 1605 a favor de fray Pedro de Lorca, en la oposición a la cátedra de Scoto frente a Juan Pardo, en que el primero puso objeción de inhabilidad a algunos de los votos<sup>65</sup>. En 1615 obtuvo la cátedra de Vísperas de Alcalá, casi al mismo tiempo que Manrique obtenía la de Scoto en Salamanca<sup>66</sup>. Su cátedra menor, la había obtenido a la muerte del que debía ser su gran amigo y maestro, el citado fray Pedro de Lorca.

Fue elegido por Felipe III como arzobispo de Santo Domingo, el 11 de enero de 1621. Parece que la causa por la que se le designó para tal cargo fue la de convocar un Concilio<sup>67</sup>, pendiente desde hacía muchos años, lo que de alguna forma nos da idea de la fama de que podía gozar en la Corte. Fue consagrado en el noviciado de la Compañía, en Madrid, por el cardenal Spínola<sup>68</sup>. En la sede dominicana permaneció durante ocho años, tras lo cual el rey le prometió, a través del presidente del Consejo de Indias, don Fernando Carrillo, que volvería a España compuesto por aquellos y otros servicios que había prestado<sup>69</sup>. Sin embargo, como veremos, fray Pedro nunca regresó a la Península.

Su obra escrita parece que es toda de origen español; así su *In Dialecticam Aristototelis; et Physicorum Aristotelis libros Comentariorum; In prima partem Sancti Thomae; In primam secundae eiusdem*. Probablemente la actividad que se vio obligado a desarrollar en sus sedes de Indias no le permitieron seguir con su labor intelectual.

### 3.2. Fray Pedro en la archidiócesis dominicana

Cuando pasó a las Indias le acompañaron tres religiosos de su Orden y dos clérigos<sup>70</sup>, además de Felipe Calderón, oficial de rentas, que procedía de la montaña de Santander. Llevaba consigo doce criados, cuatro de ellos casados<sup>71</sup>. De todo aquel séquito que formaba parte de la corte del prelado se iba a distinguir el cisterciense fray Juan Maroto, preocupado enormemente por el desarrollo del polémico colegio-seminario de la isla de Santo Domingo.

La iglesia metropolitana de La Española, junto con las de México y Lima, se proyectó en 1545 y fue aprobada por Pablo III el 12 de febrero de 1546. Con ello comenzaba la andadura del arzobispado más pobre de América, menos apetecido que la mayor parte de los obispados.

La pobreza de la sede dominicana se podía apreciar en que sus rentas apenas alcanzaban los 1500 ducados<sup>72</sup>. El propio arzobispo Oviedo se había tenido que empeñar en 3000 para pagar todos los gastos que iban anejos a la ocupación de una mitra americana. Además, el oficio de metropolitano iba unido al de Primado de las Indias, tal y como le denomina el Concilio que celebró en la sesión primera. La iglesia dominicana la formaban, además del prelado, cinco dignidades, diez canónigos y dos racioneros.

En lo civil la isla tampoco era un destino apetecible y durante su estancia al frente de la Archidiócesis pasaron tres presidentes de Audiencia por aquella jurisdicción<sup>73</sup>. Cuando él llegó ocupaba el cargo Diego Gómez de Sandoval (1608-1623), pariente del duque de Lerma, que murió en activo. Le sucedió Diego de Acuña (1624-1626), que fue promovido a la gobernación de Guatemala. Por último, los postreros años de su prelatura coinciden con la presidencia de Gabriel Chávez Osorio (1626-1630), caracterizado por sus malas relaciones con la Iglesia, lo que obligó a la Corte a enviar como visitador a Alonso Hurtado. Fue con ese último presidente de Audiencia con el que el arzobispo tuvo peores relaciones. La situación de abuso por parte de la autoridad civil llegó a tal extremo, que se incautó el seminario, alegando que estaba en malas condiciones, con el fin de dárselo a la Compañía de Jesús<sup>74</sup>. Las buenas artes del prelado consiguieron triunfar, aunque hubo de reconocer ante el Rey que el edificio estaba en ruinas y que había una endémica falta de rentas para su mantenimiento<sup>75</sup>.

Durante su estancia en la Isla de Santo Domingo, fray Pedro hizo algunas fundaciones, quizá una de las más significativas fue la de la parroquia de Ozama, que regentó el que fue su gran protegido, Cristóbal Mateo Revelo<sup>76</sup>, al que luego veremos acompañarle en Quito.

Su actividad pastoral tampoco estuvo exenta de dificultades, sobre todo por la reticencia de asistir a misa durante el día de muchos de sus feligreses. La gente acudía a los oficios religiosos antes del alba, alegando que no tenía ropas decentes. Fray Pedro, para evitar abusos, prohibió tales misas, pero ello no solucionó los problemas de asistencia, de los que se seguía quejando al rey en 1627<sup>77</sup>.

La pobreza de La Española y en concreto de su sede hicieron que fray Pedro, como otros prelados, hubiese de dedicar algo de su tiempo a algunos negocios comerciales para con ello poder pagar sus gastos personales y los de su casa. Para tales menesteres recurrió a enviar hacia Sevilla jengibre y cuero, dos de los principales productos que podían ser exportados de aquellas latitudes<sup>78</sup>.

Su marcha de Santo Domingo tampoco estuvo exenta de problemas, pues dejó para gobernar aquella Iglesia al arcediano Francisco Serrano Varáez, que no fue aceptado por el cabildo y trajo consigo algunos altercados entre este organismo eclesiástico y la Audiencia<sup>79</sup>.

### 3.3. El Concilio provincial de Santo Domingo<sup>80</sup>

La principal labor que iba a afrontar fray Pedro de Oviedo en la sede primada de América era la convocatoria de un Concilio, ya que su nombramiento, como él mismo reconoció, se debió en buena medida a la necesidad de la celebración de tal evento<sup>81</sup>.

Trento había tratado de resucitar la importancia de los tradicionales concilios provinciales, de los que se benefició gran parte de la iglesia americana desde muy pronto, sobre todo las archidiócesis de Lima y México. Santo Domingo, sin embargo, no llevó a cabo tan pronto los proyectos tridentinos y hay que esperar a que Fray Pedro de



Oviedo sea nombrado arzobispo, ya en pleno siglo XVII, aunque había habido un sínodo en 1610. A pesar del distanciamiento temporal de aquel Concilio, las alusiones a Trento son continuas a lo largo de todos los textos.

Las causas de aquel retraso con el que se convocó la magna reunión dominicana se han achacado a la piratería que infestaba el Caribe, unida a la insularidad de Santo Domingo<sup>82</sup>. Los propios padres conciliares así lo manifestaron al rey en la carta de 4 de febrero de 1623<sup>83</sup>. Pero no parece que éste sea motivo suficiente para justificar tanta dilación. Creemos que también hay que pensar en el territorio del arzobispado, tan dispar y con unos intereses tan diferentes, que hacía difícil coordinar los esfuerzos. De hecho, como dijimos, la Corte recurrió a nuestro cisterciense para que pudiera hacerse lo que algunos prelados anteriores habían intentado infructuosamente.

El Concilio se inauguró el 21 de septiembre de 1622 por el arzobispo Oviedo, para el que actuó como secretario el latinista Diego de Alvarado Bracamonte. A él acudieron los obispos sufragáneos de Coro (Venezuela), Gonzalo de Angulo; Puerto Rico, Bernardo de Balbuena -el obispo poeta-; además del abad de Jamaica, Francisco de Medina Moreno, que solamente asistió a la primera sesión inaugural, dejando en su lugar a Francisco Serrano; el obispo de Cuba, Alonso Enríquez de Toledo y Armendáriz, envió como su representante a Agustín Serrano Pimentel. Debido a los asuntos del patronato, en representación del Rey asistió el gobernador Diego Gómez de Sandoval<sup>84</sup>.

Constó de 8 sesiones. En la primera, que tuvo lugar el 21 de septiembre de 1622, fray Pedro de Oviedo hizo la profesión de fe tal y como lo mandaba Trento, y tras de él la hicieron el resto de los prelados asistentes.

Las actividades legislativas se iniciaron con la segunda sesión, el 6 de noviembre del mismo año. Se comenzó por los asuntos relativos a los sacramentos. Uno por uno fueron todos ellos examinados y se fueron dando las conclusiones pertinentes, haciendo alusiones continuas a las tridentinas. No es nuestro motivo analizar cada una de las partes, pero sí apreciar la importancia que se dio a los llamados "etíopes" o negros, de los que se hace frecuente mención por su rudeza, y para los que se determina que deben ser catequizados nada más llegar a puerto. También se prohibía bautizar a aquéllos que ignorasen la doctrina cristiana, salvo a los citados negros, para los que se estipuló que sólo debían conocer los misterios y los medios de la salvación y tener dolor de los pecados. Otro ejemplo llamativo se nos vuelve a ofrecer en el sacramento del Orden Sacerdotal, en que se aclara que no pueden ser admitidos los de tal raza al sacerdocio, a no ser que disten del tronco etiope tres generaciones, lo mismo que los indios, aunque respecto a estos últimos se aclara que, por ser "inclinados a la ebriedad, lujuria e idolatría" y además porque "son despreciados por todos... en su comparación, los esclavos y los etiopes aparecen como seres superiores". Para que quien llevase sangre india pudiese acceder al Orden Sacerdotal, debía ser, al menos, nieto de mestizos.

Incluso en el sacramento de la Penitencia también se fue más licencioso con los negros, hasta el punto de que se decidía que podían ser absueltos por los confesores ordinarios en los casos que para los demás eran reservados a los prelados.

Lógicamente, las disposiciones sacramentales que dio el Concilio Dominicano fueron muchas más; unas sujetas a Trento y otras de carácter más práctico, adecuándose a la zona, como, por ejemplo, sucedía con la Eucaristía, en que se dijo que los párrocos debían sustituirla cada ocho días "para evitar los peligros provenientes de la humedad que se padece en estas tierras"<sup>85</sup>.

La tercera sesión se celebró el 13 de noviembre de 1622. En ella se trataron los mandamientos de la Iglesia y otras cosas relativas a tal institución. Curiosamente aquí parece adivinarse la influencia clara de nuestro arzobispo al tratar de la Misa, pues cuando se toca la prohibición de juegos en las mañanas de los días festivos se cita a San Bernardo en la frase "*teste divo Bernardo, qui in persona Christi ait: ego vos acquisivi manibus crucifixis, et vosmetipsos consummitis manibus ludo dicatis*"<sup>86</sup>. En esta sesión se pidió también que los negros asistiesen al menos seis veces al año a misa y que pagasen los diezmos. Se trató además de los ornatos religiosos y del culto a las imágenes, muy dentro de la línea marcada por el tridentino.

El 21 de Noviembre de 1622 se reunió la cuarta sesión, que trató de los ministros y oficiales de la Iglesia. Desde sus costumbres hasta las obligaciones y limosnas que debían percibir.

La sesión quinta se celebró el 19 de diciembre de 1622. En ella se trataron diferentes aspectos, como las capellanías; los testamentos; los difuntos y sus sepulturas; los pleitos y problemas de salvación; las excomuniones, suspensiones y entredichos; las causas reservadas; los cabildos, parroquias, cofradías y limosnas. Se nombraron también para los obispados los jueces para las causas provenientes de Roma, en que cada prelado eligió a los suyos. Pedro de Oviedo a Juan Mancera Talavera, deán y comisario de la Santa Cruzada; a Pedro de Bardeci y Mella, arcedianos y comisarios del Santo Oficio; a Pedro Serrano Pimentel, canónigo y vicario general; a Lope de Torquemada, chantre; y a Luis de Medrano, tesorero<sup>87</sup>.

La sesión sexta tuvo lugar el 28 de diciembre de 1622. Se tocaron cosas pertinentes a los indios en cuestiones religiosas y la protección de los mismos.

La séptima sesión trató del cumplimiento del Concilio y se celebró el 1 de enero de 1623. El día 26 de aquel mismo mes, en la sesión octava, se clausuró el evento con las palabras de fray Pedro de Oviedo:

*"Reverendísimos Padres y respetabilísimos procuradores: se hicieron todas las cosas que, según el uso de la Santa Iglesia Romana suelen hacerse en concilios semejantes. Y declaro que con ello está dada la mano a este Concilio"*<sup>88</sup>.

Aunque algún autor mantenga que el motivo principal de aquel Concilio fue la cristianización de la población negra y no tanto de la india<sup>89</sup>, no estamos muy de acuerdo con tal opinión. De hecho a la población indígena se le dedicó gran parte la sesión sexta. Lo que sí resulta evidente, es la sensibilidad que demostró este acontecimiento eclesiástico respecto de los africanos; tema, que sin duda abordó mucho más profundamente que los concilios mexicanos y limenses, pues no en vano, frente al decaimiento de la población natural, el vacío demográfico se iba supliendo con población negra en casi todos los territorios que comprendían los obispados dependientes de la metropolitana de Santo Domingo.

Las disposiciones de aquel Concilio nunca iban a ser confirmadas. Según algún autor, porque las actas no fueron enviadas al Papa, si bien el rey tenía poder para aprobar el Concilio, lo cual hizo, aunque la Audiencia lo ocultó<sup>90</sup>. Estas suposiciones ya han sido descartadas, pues en realidad hubo un envío a Roma y repetidas reclamaciones del Consejo de Indias a los diplomáticos hispanos en la Ciudad Eterna para que se aprobase. Parece que nada se consiguió del papado<sup>91</sup>, pues por aquellos años había surgido la Congregación de *Propaganda Fide* (6 de enero de 1622), dirigida entonces por Francesco Ingoli, cuyo personalismo parece que pudo chocar con el Patronato Regio

español. Las consecuencias de tal tirantez afectaron muy directamente al Concilio Provincial de fray Pedro de Oviedo<sup>92</sup>.

Lógicamente, no todo lo que se trató aparece en las Actas, como ya señala el P. Armellada, poniendo como ejemplo el traslado de la sede episcopal venezolana de Coro a Caracas<sup>93</sup>. Dicho traslado, sin embargo, no sería aprobado hasta el 20 de junio de 1637, cuando fray Pedro ejercía su labor pastoral en Quito. Para el nuevo obispado venezolano, curiosamente, se eligió a otro monje, éste benedictino, Mauro de Tovar, que ejerció sus labores de 1639 a 1642.

La aplicación del Concilio fue muy irregular, pues si, por un lado, el obispo de Cuba y el abad de Jamaica parece que nada hicieron; por otro, los obispos de Venezuela y Puerto Rico se apresuraron, aún sin las aprobaciones pertinentes, a poner en práctica las disposiciones conciliares<sup>94</sup>. El espíritu de este evento, por otro lado, va a estar muy presente en el famoso Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645<sup>95</sup>.

### 3.4. En la diócesis de Quito

En 1629 el prelado fray Pedro de Oviedo abandonaba su pobre archidiócesis dominicana y salía hacia Quito. El camino lo hizo por Nueva Granada, por lo que la primera ciudad que visitó de su obispado fue la de Pasto, en la que permanecería casi un mes. No pudo tomar posesión de la diócesis hasta el 15 de enero de 1630, momento en que llegaron sus bulas de confirmación. Allí iba a permanecer 17 años como sucesor del débil Francisco de Sotomayor y conservando el título de arzobispo.

Su llegada a Quito coincide con un momento de crisis de la producción textil de los territorios de la Audiencia, que además iba acompañada con un importante aumento demográfico. Se ha calculado que en 1630 había 425.000 habitantes, de los que 85.000 eran tributarios<sup>96</sup>. Por tanto, la situación era, si no excelente, al menos mejor que la de Santo Domingo.

Se encontró con una diócesis prácticamente abandonada a su destino tras los conflictos creados por el visitador Mañosca, la prepotencia del clero regular, y la apatía del obispo Sotomayor. Pedro de Oviedo, que no era un neófito en los asuntos americanos y siempre se había caracterizado por su prudencia, trató de evitar toda conflictividad en su gobierno, pero sin abandonar las tareas propias de su rango, de ahí que en aquellas tierras se le considerase como “insigne predicador, amable y respetado por su mansedumbre, paz y limosnas que hizo”<sup>97</sup>.

A Quito le acompañaba su protegido Cristóbal Mateo Revelo, al que ya hemos visto en Santo Domingo y que llegó a canónigo de la quitense, donde se le conocía como Cristóbal Mateo Zambrano. En su afán de protección a este clérigo, el cisterciense comenzó haciéndole párroco de San Roque y luego cura y vicario de las ciudades de Loja y Guayaquil, amén de otros cargos; hasta el punto de que, cuando Oviedo fue trasladado al arzobispado de Charcas, quedó él como gobernador general de la diócesis<sup>98</sup>.

Su mayor problema, como sucedió con otros prelados, iba a ser la relación con las órdenes religiosas, siempre dispuestas a enfrentarse a las disposiciones episcopales y manteniendo la tradicional guerra regulares-obispado. De todas ellas, sin duda, la más fuerte era la de los hijos de San Francisco. El propio Oviedo llegó a decir que en Quito había dos obispos: el provincial franciscano y él<sup>99</sup>.

El mayor problema con los religiosos se lo causaron los polémicos agustinos, que mantuvieron una continua confrontación interna entre ellos a lo largo de casi todo el siglo XVII<sup>100</sup>. Para solventar aquellos problemas, producto del enfrentamiento españoles-criollos, el Consejo de Indias permitió al prelado cisterciense y a su provisor que pudiesen intervenir en las causas de aquel convento, lo que no gustó a los hijos de San Agustín, que se enfrentaron al obispo y éste, siempre tratando de evitar las disensiones, pidió el 30 de abril de 1634 que se enviase un reformador agustino desde España<sup>101</sup>. También los hijos del Santo de Hipona se vieron envueltos en problemas durante su prelación con los omnipotentes jesuitas, protegidos por la Audiencia y que iban acumulando cada día más riquezas<sup>102</sup>.

La Compañía de Jesús fue la más protegida por el prelado, y su episcopado coincide con su gran expansión en los territorios de la Audiencia. Pretendieron abrir casas en Ibarra, Latacunga y Cuenca, además de en Popayán<sup>103</sup>, a lo que acabaría accediendo Felipe IV, en 1633. Después intentaron crear la viceprovincia de Quito, que no fructificaría durante el episcopado de Oviedo, pues, a pesar de que llegó a erigirse en 1634, fue abolida por las autoridades romanas de la Orden.

Coincide este prelado con la época dorada de la expansión de la Compañía hacia el Oriente. Por un lado, en la región del Marañón, donde el cisterciense hizo párroco al superior de la misión de Borja, en 1638. Casi al mismo tiempo que los jesuitas los franciscanos se internaban también en la Amazonia, pero sus esfuerzos no se vieron compensados, pues aquellas misiones serían entregadas también a los hijos de San Ignacio.

Las monjas, de igual modo, le causaron problemas en los largos años de su estancia en Quito. La relajación de los monasterios era un grave asunto para el obispo. Sin embargo, también contribuyeron a su alegría, pues en su tiempo vivieron las dos mujeres más trascendentes del periodo colonial quiteño: la concepcionista Mariana de Jesús Torres Berriochoa, de quien se cuentan grandes cosas, muchas de ellas de carácter muy dudoso, pero que entabló amistad con el prelado, que ofició su entierro en el Monasterio de la Limpia Concepción de Quito<sup>104</sup>. La otra mujer fue la primera quiteña elevada a los altares, la seglar Mariana de Jesús Paredes, cuya vida coincidió en gran parte con el episcopado quiteño del cisterciense.

Falta mucho por conocer de las aportaciones a la cultura que fray Pedro pudo hacer al frente de aquel obispado quiteño, aunque algo sí podemos adelantar. Quizá producto de ello es el manuscrito que le dedica Fernando de Montesinos en 1642, titulado *Memorias antiguas i nuevas del Perú*<sup>105</sup>. También el 1 de enero de 1639 había dado su aprobación para la publicación de la segunda edición de la obra del jesuita Sandoval, *De instauranda Aetiopum Salute*<sup>106</sup>.

No podemos reseñar mucho todavía sobre sus intervenciones en las artes plásticas. Pero su prelación coincide con la gran actividad de los arquitectos-frailes de Quito, de los que los más destacados son el agustino Manuel de Escarza y los jesuitas Marcos Guerra y Francisco Ayerdi. Entre tanto, en pintura destacará la figura de Hernando de la Cruz, pues Miguel de Santiago había nacido en 1630 y apenas tenía 14 años cuando nuestro prelado salió para tierras bolivianas.

Dentro de su afán en promover el culto a la Virgen del Quinche, se dice que colocó su imagen en un rico retablo y contribuyó a la construcción de su templo, dándole un ornamento de tela roja a su costa<sup>107</sup>. Más tarde embelleció su santuario con dos ornamentos de tela rosa y blanca, 12 candeleros de plata, una cruz de plata y una alfombra grande. Su interés por esta advocación mariana le incitó a enviar cada año 200 pesos

desde Charcas, en el poco tiempo que allí estuvo, para reparos y adorno de su culto divino<sup>108</sup>.

Su fama como obispo en Quito hizo que el 27 de abril de 1638 el cabildo lo recomendase al rey para ocupar la metropolitana de Lima, tras el fallecimiento del arzobispo Hernando Arias Ugarte. La elección no iba a recaer en él, sino en don Pedro de Villagómez<sup>109</sup>. Probablemente aquello desilusionó a fray Pedro, que debió permanecer en la sede quiteña unos cuantos años más. Cuando ya llevaba trece al frente de la cristiandad del Pichincha sintió la necesidad de regresar a España. Pidió al rey que le proveyese el obispado de Burgo de Osma, alegando que era uno de los obispos más antiguos que había en América. Pero por si la precisión de su petición no calaba en el monarca, el cisterciense se contentaba con que se le trasladase a cualquier otra diócesis peninsular, aunque rentase mucho menos que la de Quito, que por entonces venía produciéndole unos 25.000 pesos al año. Entre tanto se decidía sobre su destino pedía licencia para volver a España. El Consejo se opuso a esto el 18 de enero de 1641 por no crear precedentes en otros prelados, aunque en compensación se pedía al monarca que se le pudiese hacer alguna merced<sup>110</sup>.

La compensación prometida, que quizá él no deseaba, le vino unos años más tarde, cuando tenía 68 de edad. En 1646 abandonaba su diócesis quiteña camino de nuevo hacia el sur, a la archidiócesis de Charcas, poco después de que le hubiese tocado vivir de cerca el famoso terremoto que destruyó la ciudad de Riobamba, en 1645, y sobre el que nos da cumplida noticia el P. Velasco<sup>111</sup>.

No dedicamos un apartado a su labor en tierras bolivianas, porque el cisterciense falleció apenas había regentado aquella mitra durante tres años, de modo que fallecía en Chuquisaca en 1649, a los 71 años, después de suceder en el cargo al benedictino Francisco de Borja.

#### 4. EL MONACATO FEMENINO CISTERCIENSE

La ausencia de monjes cistercienses no supuso que, por otro lado, las religiosas de la misma Orden no gozasen en América de una presencia efectiva. Sin duda, la problemática que podían plantear los monasterios de varones no se ampliaba a los de mujeres, para los que evidentemente no hubo tantas reticencias, ya que éstas, en buena medida, para su fundación necesitaban solamente de la voluntad de los particulares, a los que luego había que dar los permisos pertinentes, que no siempre se conseguían, y quedaban casi siempre bajo jurisdicción del ordinario. También hay que considerar que, si bien no hay una relación directa entre monasterios femeninos y conventos masculinos en América<sup>112</sup>, sí se aprecia una relación directa entre desarrollo del monacato femenino y la presencia de la rama masculina del mismo. Así, son mínimas las representaciones de benedictinas, cistercienses, jerónimas, etc. Por tanto, hay que considerar que la protección masculina era importante para el desarrollo de las ramas femeninas<sup>113</sup>.

Vamos a dejar ahora a un lado el problema planteado con las Concepcionistas, fundadas por Santa Beatriz de Silva con la regla del Císter en vísperas del descubrimiento de América, pero que les fue muy pronto alterada y llegaron a gozar de regla propia gracias al Cardenal Quiñones<sup>114</sup>.

El único convento Bernardo que se fundó durante el periodo colonial fue el de la Santísima Trinidad de Lima, sobre el que se presenta una comunicación en este mismo

Congreso y que, por tanto, no vamos a ampliar demasiado, aunque sí toquemos sobre él algunas cuestiones de carácter general. Otro intento de fundación se dio en la ciudad de México, que no fructificó por las causas que veremos más adelante, pero del que ha quedado su nombre hasta nuestros días, "San Bernardo". En Argentina, en la ciudad de Salta, desde 1586 existía una capilla dedicada a San Bernardo, la cual en el siglo XVIII se quiso convertir en casa de recogidas con adscripción cisterciense; no fructificó la idea y aquella capilla pasó al hospital de San Andrés<sup>115</sup>. Se ha especulado también con la fundación en Chile, en la ciudad de Osorno, de otro monasterio femenino del Císter, pero que creemos responde a un convento de clarisas que nada tuvo que ver con la regla benedictina y orden de San Bernardo.

Tanto la Trinidad de Lima, como San Bernardo de México tuvieron, como otros monasterios femeninos americanos, unos orígenes muy parecidos, que explican de alguna manera dos de las causas principales por las que se fundaban monasterios en América: recoger a las hijas y nietas de conquistadores pobres y dar cabida a determinadas mujeres de estratos sociales altos, que preferían optar por la vida religiosa, bien por vocación o bien para apartarse del mundo. La primera premisa se daba prácticamente en todas las fundaciones como forma de justificación de las mismas. La segunda, presentaba más variantes, y buen ejemplo de ello nos lo ofrecen las dos fundaciones cistercienses. El de la Trinidad nace debido al estado de viudedad en que quedaron sus fundadoras, que quisieron acogerse a la severidad que les ofrecía el Císter y no a otras reglas más llevaderas; de hecho, cuando algunas religiosas se quejaron de los rigores de la regla, se pretendió sustituirla por la de San Agustín<sup>116</sup>.

Tanto el monasterio de México como el de Lima se fundaron en función de una obra pía propia de la mentalidad barroca del siglo XVII.

En ambos casos la adscripción de las fundaciones a una orden, como sucedía casi siempre, se hizo por la voluntad de los fundadores. El de la Trinidad porque así era el expreso deseo de Lucrecia de Sánsoles y Mencía de Vargas. El de México porque lo quiso el donante<sup>117</sup>. Por tanto, no hay una intencionalidad en la obra fundacional por parte de la propia Orden o como consecuencia de unas necesidades determinadas que aconsejasen la adscripción a una regla. Es lógico que se piense también que, a pesar de ser actitudes de carácter privado, se hagan en función de cubrir vacíos carismáticos o simpatías despertadas por muy diferentes motivos.

El mayor problema fundacional se iba a dar con el de San Bernardo de México, pues si el permiso para su adscripción al Císter ya lo había dado Felipe IV el 12 junio de 1625, el arzobispo Manso de Zúñiga alteró los designios del fundador y del propio monarca, ya que decidió ponerlo bajo la regla de la Orden Concepcionista. No sabemos por el momento qué causas profundas indujeron a esto, puesto que para entonces en la ciudad de México ya existían varios monasterios de esa orden, como los de La Concepción, Regina Coeli, Jesús María, La Encarnación, Santa Inés y San José de Gracia. Probablemente el prelado se atuvo a razones prácticas, pues nunca llegaron las cistercienses españolas que debían ayudar en la fundación y las nuevas monjas iban a salir de Regina Coeli, por lo cual parecía lo más lógico que mantuviesen una regla y un carisma que conocían de antemano.

Quien fundaba adquiría unas obligaciones crematísticas que obligaban a dotar a los monasterios, aunque pocas veces tales dotaciones resultaban medianamente suficientes. En el caso de México el donante, Márquez de Orozco, dejaba la suma de 300.000 pesos para la fundación<sup>118</sup>. En Lima la cantidad fue mucho más limitada y por ello, mientras el

de México, vemos como aceleró sus construcciones, el de Lima se vio más limitado por la pobreza.

En contraposición, el fundador obtenía siempre una serie de prebendas en el monasterio, no sólo espirituales, sino también relacionadas con la administración del mismo y con la admisión de las nuevas vocaciones. En Lima, por ejemplo, se daba preferencia a las mujeres de determinadas familias, lo cual a la larga hacía que las luchas claustrales se agudizasen en algunas ocasiones, como veremos que sucedió en México en el monasterio de Regina Coeli y que, en buena medida, producto de aquello fue la fundación de San Bernardo. De alguna forma las ricas élites de la colonia querían emular a la nobleza peninsular y seguir sus mismas costumbres.

Esas fundaciones privadas, como expresamos, ligaban al monasterio con una serie de obligaciones casi siempre de carácter espiritual, en las que estaba presente la idea de salvación del que las fundaba y, tanto en México como en Lima, se estableció la obligación de misas y demás actividades religiosas por los benefactores y sus familiares. Las variantes en este sentido dependían de los propios fundadores. En México la obligación era de una misa cada sábado, además de las fiestas marianas, Navidad, San Bernardo y día de difuntos, a lo que se añadirían otras obligaciones del mismo tipo por el protector del monasterio. El de Lima obligaba a tres misas semanales por las almas de sus primeros benefactores<sup>119</sup>.

Otra cuestión de importancia en los monasterios era la elección de los patronos. El de Lima optó por el inquisidor Antonio Gutiérrez de Ulloa, como consta en el trabajo de la Dra. Viforcós. El de México, incluso, pudo haber tenido un patrón de tanto prestigio como el marqués del Valle, descendiente de Hernán Cortés; pero aquella proposición no fue aceptada y el patronato recayó en don José de Retes Largache, apartador general de plata y oro y síndico de la provincia de San Diego de México<sup>120</sup>. Sería este caballero de Santiago quien se comprometería a levantar la nueva iglesia bajo la advocación del Dulce Nombre de María y San Bernardo<sup>121</sup>. El templo no se pudo acabar en vida de aquel patrón, sino en la de su yerno e hija única y se inauguró el 13 de junio de 1690, para cuyo evento compuso algunas poesías la famosa monja jerónima y poetisa Sor Juana Inés de la Cruz, alusivas varias de ellas al mismo fundador del Císter, como por ejemplo la copla que dice:

*A vuestro nombre, María  
Bernardo le da su templo:  
que no lo tenía por suyo  
hasta tenerlo por vuestro*<sup>122</sup>.

La vinculación de familia-fundación, hizo, como en la mayor parte de los casos, que las primeras abadesas fueran las fundadoras o miembros muy allegados a la familia del benefactor. Así, mientras Lucrecia de Sánsoles era abadesa perpetua de la Trinidad de Lima, para México se había elegido a una hermana del hombre que dejó los bienes para la erección del monasterio, Bernardina de la Santísima Trinidad, que a la sazón era monja concepcionista en Regina Coeli. En este segundo caso se ejemplifica muy bien algo que ya antes habíamos insinuado, el control de los monasterios por parte de determinadas familias. El fundador, sin duda, quiso elevar a su hermana al más alto rango y por ello pensó que, mejor que una donación al monasterio en que esta vivía, era el crear uno para que ella pudiese seguir adelante con su vocación religiosa.

Pero esa situación no sólo sirvió para el propio encomio familiar, sino que también ayudó a liberar tensiones dentro del ámbito claustral. De hecho, en el monasterio de Regina Coeli se estaba viviendo un enfrentamiento entre las hijas del marqués de Salinas y las deudas del virrey Lope Díaz de Aux y Armendáriz, marqués de Cadereyta. La fundación de San Bernardo favorecería la solución de las cosas, pues la salida del bando de las de Salinas contribuyó a la pacificación monacal.

Por otro lado, las órdenes peninsulares tendían a desentenderse de las fundaciones americanas. Sabemos que en contadas ocasiones fueron monjas españolas para llevar a cabo las nuevas erecciones. Por lo general, se recurría a monjas existentes ya en América, que pasaban de un convento a otro o de una regla a otra en función de las necesidades fundacionales. Evidentemente, este es el caso que nos encontramos en el Císter. En México queda patente que se pidió ayuda a algún monasterio español, pero las monjas necesitadas para la fundación nunca llegaron y, como venimos diciendo, se echó mano de las Concepcionistas de Regina Coeli -Bernardina de la Trinidad, Marfa de Jesús y Juana de la Encarnación-, a las que por fin se impuso la regla de las hijas de Santa Beatriz. Tampoco a Lima llegaron monjas del Císter y ellas mismas se encargaron del desarrollo de sus constituciones.

## NOTAS

1. Para el monacato masculino son interesantes los trabajos más generales de YBOT LEON, A., *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Barcelona 1954-1962. GUARDA, G., *La implantación del monacato en Hispanoamérica. Siglos XV-XIX*, Santiago de Chile 1973. LINAGE CONDE, A., *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca 1977. Más concretamente para el Císter puede consultarse la obra de LEKAI, L.J., *Los Cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona 1987.

2. En Brasil la primera fundación cisterciense, debida a los franceses, tuvo lugar en 1558. STIEGER, R., y ROBERTS, A., *Los cistercienses en América Latina*, en LEKAI, *op. cit.*, p. 580.

3. LINAGE CONDE, A., *op. cit.* pp. 623-626.

4. BORGES, P., *Religiosos en América*, Madrid 1992, p. 245.

5. Sobre las hermanas del virrey Amat hay un interesante trabajo en proceso de publicación de la monja benedictina PUJOL I TORT, M.R., *Algunas monjas, figuras ilustres del monasterio de San Pere de les Puelles de Barcelona en estos últimos 500 años*.

6. STIEGER y ROBERTS, *op. cit.*

7. Sobre estos aspectos puede resultar de interés el trabajo de M. MARTINEZ, C., y ESPINOSA, M.J., *Notas sobre la contribución americana al monacato femenino, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América. 1492-1992 I*, León 1993, pp. 85-92.

8. HAMPE MARTINEZ, T., *Una biblioteca cuzqueña confiscada por la Inquisición. Anuario de Estudios Americanos 45*, Sevilla 1988, p. 310.

9. FERNANDEZ DEL CASTILLO, F., *Libros y libreros en el siglo XVI*, México 1982, p. 491.

10. DE LA HUERGA, C., *Obras Completas VIII* (en prensa).

11. AMERLINCK DE CORSI, M.C., *San Bernardo*, en *Boletín de Monumentos Históricos*, México (en prensa).

12. LOHMANN VILLENA, G., *Los americanos en la órdenes nobiliarias II*, Madrid 1947, pp. 163-233.



13. A.G.I. (ARCHIVO GENERAL DE INDIAS), *Libro de Pasajeros* 9-2204.
14. SANCHEZ BELLA, I., *Iglesia y Estado en la América Española*, Pamplona 1990, p. 111.
15. LINAGE CONDE, A., *op cit.*, p. 621.
16. A.G.I., Lima 36, ff. 13-42.
17. Los franciscanos tenían la de San Diego; los dominicos la de la Peña de Francia; los mercedarios la del Tejar y los agustinos la de San Juan.
18. J. de FIORE, *Liber Introductorius in expositionem in Apocalypsim* II, Venecia 1927, pp. 117-118. BAUDOT, G., *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid 1983, p. 90.
19. Este problema trinitario es complejo, pero un estudio de interés puede verse en FOURNIER, P., *Joachim de Fiore et ses doctrines*, Frankfurt 1963, pp. 79-100. SARANYANA, J.I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, Pamplona 1979, pp. 36-38.
20. DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Cielo IV, canto XII-141. Dice allí el autor italiano: "...luce a mi vera/ el abad calabrés que fue Joaquín/ que don de profecía poseyera".
21. WEST, D.C., y ZIMDARS-SWARTZ, S., *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la Historia*, México 1986, p. 21.
22. PHELAN, J.L., *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México 1972. BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, 1966; "Evangélisme et Millénarisme au Nouveau Monde", *Courants religieux et humanistes a la fin du XV et au debut du XVI siècle*, París 1959. BAUDOT, G., *op. cit.* LUBAC, H. DE, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París 1978.
23. MARAVALL, J.M., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid 1982. MARTIN HERNANDEZ, F., *Humanismo, erasmismo y utopía en el nacimiento de América*, en *Salmanicensis* 33, Salamanca (1985) pp. 55-80. ARCELUS ULIBARRENA, J.M., *La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo; trayectoria de una Utopía*, en *FLORENSIA* 1 (1987) pp. 47-75.
24. GOMEZ CANEDO, L., *Milenarismo y utopía en la evangelización de América*, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona 1990, pp. 1399-1410. ANDRES MARTIN, M., *Nuevo planteamiento de la Utopía franciscana en México*, en *Extremadura en la Evangelización del Nuevo Mundo*, Madrid 1990, pp. 269-289. J. SARANYANA, I., y ZABALLA, A. DE, recogen las posturas mantenidas en sus obras en *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona 1992. SYLVEST, E.E., *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Washington 1975.
25. MILHOU, A., *El concepto de <destrucción> en el evangelismo milenarista franciscano. Los franciscanos en el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Madrid 1988, pp. 298-315. FROST, E.C., *El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel*, en *HISTORIA MEXICANA*, México, 26 (1976) pp. 3-28; *¿Milenarismo mitigado o imaginario?*, *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México 1990, pp. 73-85.
26. Quien más se ha preocupado de este aspecto ha sido MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica*, Valladolid 1983; sobre todo en pp. 203-215.
27. *Ibidem*, pp. 203-204.
28. FRANKL, V., *El <antijovio> de Gozalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y el manierismo*, Madrid 1963, p. 281. Son de interés las ediciones de la obra de COLON, C., *Libro de las Profecías*, la una de ALVAREZ SEIS-DEDOS, F., Madrid 1984; y la otra de FERNANDEZ VALVERDE, J., Madrid 1982.
29. MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid 1983. pp. 206-209. Lo cierto es que Colón en su libro de las profecías cita a Joaquín

de Fiore en varias ocasiones; COLON, C., *Libro de las Profecías*, ed. de J. FERNANDEZ VALVERDE, Madrid, 1982, p. 16.

30. GIL, J., *Mitos y Utopías del descubrimiento I*, Madrid 1992, p. 203. La misma tesis la acepta FERNANDEZ VALVERDE, J., en su introducción a COLON, C., *Libro de las Profecías*, Madrid 1992, p. XV.

31. FRANCISCO DE ASIS, *Testamento en Escritos. Documentos. Biografías de la Epoca*, Ed., de GUERRA, J.A., Madrid 1980, pp. 122-123.

32. Entre los que ven influencias joaquinicas en San Buenaventura es de destacar RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, Munich 1959.

33. SAN BUENAVENTURA, *Hexámeron*. Col. 22, 20-23.

34. SARANYANA y ZABALLA, *op. cit.*, p. 50. Los autores se apoyan en que en el Hexámeron de SAN BUENAVENTURA, 16, 2, se dice que “después del Nuevo Testamento ya no habrá otro, ni puede ser suprimido algún sacramento de la Nueva Ley, porque ese Testamento es eterno”, lo cual se contradice con las teorías expuestas por Joaquín de Fiore.

35. SARANYANA y DE ZABALLA, *op. cit.*, pp. 53-54.

36. Un estudio sobre esta obra puede verse en MANSELLI, R., *Lectura super “Apocalypsin” di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull’escatologismo medioevale*, Roma 1955.

37. MARAVALL, J.A., *op. cit.*, p. 80.

38. HAUF, A.G., (ed), *El <De triplici statu mundi> de fr. Francesc Eiximenis, ofm, en Miscel·lania Aramon i Serra. Estudis de Llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari I*, Barcelona 1979, pp. 265-283.

39. PHELAN, J.L., *op. cit.*, pp. 69-88.

40. Sobre esta reforma puede verse BAUDOT, G., *op. cit.*, pp. 92-102.

41. *Ibidem*, p. 95.

42. MENDIETA, J. DE., *Historia Eclesiástica Indiana I*, Madrid 1973, pp. 107-109.

43. BAUDOT, G., *op. cit.*, p. 95.

44. JIMENEZ, F., *Vida de Fray Martín de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano* 26, Madrid 1926, p. 279.

45. LUBAC, H. DE., *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París 1978, p. 196.

46. MILHOU, A., *El Concepto de <destrucción>...*, p. 306.

47. MENDIETA, J., *op. cit.*, pp. 20-21.

48. MILHOU, A., *El concepto de <destrucción>...*, pp. 303-304.

49. MESEGUER FERNANDEZ, J., *Quiñones solicita facultades de Nuncio y Virrey para ir a Nueva España*, en *Archivo Ibero-Americano* 14, Madrid 1954, pp. 311-338.

50. *Rom* 12, 25-26.

51. *Apoc* 20 7-10.

52. SANCHEZ CIRUELO, P., *Paradoxae quaestiones decem*, Salamanca 1538. Lo recoge M. ANDRES en *La Teología Española en el siglo XVI II*, Madrid 1977, p. 253.

53. G. DE ARREDONDO Y DE ALVAREZ, *Castillo inexpugnable defensorio de la fe para vencer a todos los enemigos espirituales y corporales...* Burgos 1528. ANDRES, M., *La Teología...*, pp. 253-254.

54. GOMEZ CANEDO, I., *Viejas Bibliotecas de México (Un informe de 1662-1664)*, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, 18-19, 1981-1982, p. 71.
55. *Ibidem*, p. 72.
56. *Ibidem*.
57. SARANYANA, J.I., y ZABALLA, A. DE *op. cit.*, pp. 75-97, SEBASTIAN, S., *El barroco Iberoamericano. Mensaje Iconográfico*, Madrid 1990, p. 295.
58. Sobre la Sibila existe un interesante trabajo de MCGINN, B., *Joachim and the Sybil*, en *Cîteaux* 24 (1973) pp. 97-138.
59. Un interesante resumen sobre las teorías de Francisco de la Cruz con la bibliografía más interesante puede verse en MILHOU, A., *De Jerusalén a la Tierra Prometida del Nuevo Mundo. El tema mesiánico del centro del mundo*, en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492-1945)* I, Szeged (Hungria) 1989, pp. 41-45.
60. ZABALLA, A. DE, *Transculturación y misión en Nueva España*, Pamplona 1990, p. 181.
61. ALVAREZ Y BAENA, J.A., *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*, IV, Madrid 1789, p. 210.
62. MANRIQUE, A., *Annalium a condito cistercio*, Lyon, 1659 p. 683.
63. *Ibidem*, p. 698.
64. *Ibidem*, p. 696.
65. A.H.N. (ARCHIVO HISTORICO NACIONAL) , *Universidades*. Proceso de cátedra de Cánones por muerte del doctor Bartolomé Ibarra.
66. MANRIQUE, A., *op. cit.*, p. 686.
67. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y 246. Esto mismo nos lo manifiesta MANRIQUE, *op. cit.*, p. 697.
68. ALVAREZ y BAENA, J.A., *op. cit.*, p. 210.
69. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y 246.
70. Desgraciadamente no tenemos más noticias de los cistercienses que le acompañaron, salvo de fray Juana Maroto.
71. A.G.I., *Contratación* 5375-52.
72. El año anterior a la llegada de fray Pedro de Oviedo la renta arzobispal fue de 1840 pesos que, a pesar de ser escasa, se distanciaba mucho de la de los demás ministros catedralicios; GIL BERMEJO, J., *La Española. Anotaciones Históricas (1600-1650)*, Sevilla 1983, p. 306.
73. *Ibidem*, pp. 210-229. Allí se ofrece un interesante resumen sobre la actividad de estos presidentes.
74. *Ibidem*, p. 220.
75. A.G.I., *Escribanía de Cámara* 4.
76. A.G.I., *Santo Domingo*, 21.
77. GIL BERMEJO, J., *op. cit.*, p. 318 y A.G.I., *Sto Domingo* 93.
78. GIL BERMEJO, J., *op. cit.*, p. 155.
79. *Ibidem*, p. 221.
80. Sobre este Concilio son de interés las publicaciones UTRERA, C. DE, *El Concilio Dominicano de 1622. Sanctiones Concilii Dominicani*, Ciudad Trujillo 1940. ARMELLADA, C.,

*Concilio Provincial de Santo Domingo, 1622-1623*, en *Missionalia Hispánica* 80, Madrid 1970. MIER, J., *Das Provinzialkonzil von Santo Domingo (1622-23)*, en *Annuario Historiae Conciliorum* 12-13, 1980-81. HUERGA, A., *El Concilio provincial de Santo Domingo 1622/23, Quinto Centenario* 16, Madrid 1990.

81. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y 246.

82. HUERGA, A., *op. cit.*, p. 102.

83. Esta carta ha sido transcrita por ARMELLADA, C.DE, *op. cit.*, p. 131.

84. Todos estos datos los aporta HUERGA, A., *op. cit.* p. 104.

85. ARMELLADA, C. DE, *op. cit.*, p. 162.

86. *Ibidem*, pp. 166-167. Lo traduce el P. Armellada por "Según lo atestigua San Bernardo, que pone en boca de Cristo: "Yo os busqué con mis manos crucificadas y vosotros os perdéis con las manos dedicadas al juego".

87. *Ibidem*, p. 214.

88. *Ibidem*, p. 242.

89. DUSSEL, E.D., *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620*, México 1979, p. 242.

90. UTRERA, C. DE, *op. cit.*, p. 22.

91. Los avatares de éste Concilio en Roma, tras las reclamaciones del Consejo, han sido publicados por HUERGA, A., *op. cit.*, pp. 112-117.

92. *Ibidem*, pp. 118-119.

93. ARMELLADA, C. DE, *op. cit.*, p. 135.

94. HUERGA, A., *op. cit.*, p. 111.

95. SANTIAGO-OTERO, H., y GARCÍA GARCÍA, A., (dirs.), *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Madrid 1986.

96. ORTIZ DE LA TABLA, J., *El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio*, en *Revista de Indias* 149-150, Madrid 1977, p. 475.

97. RODRIGUEZ DOCAMPO, D., *Descripción y Relación del Estado Eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito*; en PONCE LEIVA, P., *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)* II, Madrid 1992, p. 227.

98. *Ibidem*, pp. 235-236.

99. VARGAS UGARTE, R., *Historia de la Iglesia en el Perú* III, Burgos 1960, p. 100.

100. Sobre este asunto puede verse PANIAGUA PEREZ, J., *Los agustinos en la Audiencia de Quito. Notas para su estudio, Agustinos en América y Filipinas*, Valladolid 1990, pp. 278-288.

101. A.G.I., *Quito* 89.

102. *Ibidem*.

103. No nos ocuparemos de Popayán y su jurisdicción, puesto que esos territorios tenían su propio obispado. Los prelados que coincidieron allí mientras Oviedo ocupaba la sede quiteña fueron el carmelita Ambrosio de Vallejo, los clérigos Feliciano de la Vega y Diego de Montoya y el agustino Francisco de Laserna.

104. CADENA Y ALMEIDA, L.E., *Madera para esculpir la imagen de una Santa*, Quito 1987. J. L. ZAYAS Y ARANCIBIA, J.L., *El Monasterio Real de la Limpia Concepción de Quito y la*

jurisdicción franciscana, en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional 2*, León 1990, pp. 589-619. PANIAGUA PEREZ, J., *Mariana de Jesús y el inicio del monacato femenino en Quito*, *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de América. El País Vasco y América*, Vitoria (en prensa).

105. B.N. (BIBLIOTECA NACIONAL), *Manuscritos 3124*.

106. SANDOVAL, A. DE, *De instauranda Aetiopum Salute*, Lima 1647. La primera edición se hizo en Sevilla en 1627.

107. RODRIGUEZ DOCAMPO, D., *op. cit.*, p. 219.

108. *Ibidem*, p. 221.

109. A.G.I., *Quito 17*.

110. A.G.I., *Quito 2*, ff. 242 y ss.

111. VELASCO, J. DE, *Historia del Reino de Quito*, Caracas 1981, pp. 350-351.

112. Pensemos, por ejemplo, que las clarisas fueron mucho menos representativas en México que las Concepcionistas; o que las Carmelitas en Quito tuvieron más representación que las dominicas, etc.

113. Aunque son datos muy poco fiables, que tienen muchos errores, puede darnos una idea de esto la relación que presenta BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Madrid 1992, p. 230.

114. Sobre este problema existe un importante estado de la cuestión en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León 1990, 2 vols.

115. STIEGER, R y ROBERTS, A., *op. cit.*, pp. 590-591.

116. *Vid.* trabajo de VIFORCOS MARINAS, M.I., publicado en estas mismas actas. *El Císter femenino en el virreinato de Perú: El monasterio de la Santísima Trinidad*.

117. CONCEPCION AMERLINCK DE CORSI, M., *op. cit.*

118. *Ibidem*.

119. ISABEL VIFORCOS MARINAS, M.I., *op. cit.*

120. CONCEPCION AMERLINCK DE CORSI, M., *op. cit.*

121. MARTINEZ COSIO, L., *Los caballeros de las órdenes militares en México*, México 1946, p. 163.

122. SOR JUANA INES DE LA CRUZ, *Obras Completas II. Villancicos y Letras Sacras*, México 1976, pp. 182-217.



## EL CISTER FEMENINO EN EL VIRREINATO DEL PERU: EL MONASTERIO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

DRA. M<sup>o</sup> ISABEL VIFORCOS MARINAS,  
Universidad de León.

El monasterio limeño de la Santísima Trinidad presenta la particularidad de constituir una de las escasas representaciones de la orden de San Bernardo en el Nuevo Mundo. Su limitada presencia parece obedecer a los mismos factores que dificultaron la implantación de las demás órdenes monásticas contemplativas: su tendencia a organizarse en grandes centros abaciales, el estatismo predominante en la mayoría de los monasterios en el momento de la colonización, su dominante espíritu contemplativo, poco acorde con la misión eminentemente civilizadora que América requería, etc.<sup>1</sup> A estas razones de índole general, cabe añadir el difícil proceso de reforma del Cister y, en especial, la propagación a comienzos del siglo XVI de la especie de que los observantes eran de raíz conversa y criptojudaca, así como el hecho de que la congregación cisterciense de Castilla no alcanzase su constitución canónica hasta 1603 y, por tanto, los monasterios castellanoleoneseles siguiesen dependiendo jurídicamente del Capítulo General galo hasta esa fecha; todas estas circunstancias debieron de provocar el recelo de los monarcas hispanos -particularmente de Felipe II- e inclinarlos a depositar la responsabilidad evangelizadora en otros institutos religiosos menos controvertidos, más vinculados a la Corona, de específico carisma misional o de mayor espíritu expansivo, como lo eran en ese momento las órdenes de San Francisco, Santo Domingo, San Agustín o la joven Compañía de Jesús<sup>2</sup>. Lo ocurrido con el monacato masculino condiciona, por otra parte, la evolución del femenino. Mientras concepcionista y clarisas, primero, y dominicas y agustinas, después, ven florecer y multiplicar sus fundaciones, favorecidas por el impulso y arraigo de sus respectivos institutos masculinos o por la especial protección de los obispos pertenecientes a su Orden, la presencia femenina cisterciense prácticamente se reduce al monasterio objeto de nuestra atención<sup>3</sup>.

La base fundamental para esta aproximación al monasterio de la Santísima Trinidad la constituyen algunos legajos localizados en el Archivo General de Indias, referentes a las dificultades financieras de los primeros tiempos de la comunidad, a su traslado al centro de la ciudad y a la destrucción sufrida por el monasterio como consecuencia del terremoto que asoló Lima en 1687, y, especialmente, las *Definiciones y Constituciones* elaboradas para esta comunidad bernarda por el inquisidor Pedro Ordóñez y Flórez, caballero de Alcántara y visitador del monasterio por nombramiento de Clemente VIII<sup>4</sup>.

### I. EL NACIMIENTO DEL MONASTERIO DE LA SANTISIMA TRINIDAD

En la Lima del último cuarto del siglo XVI no eran muchas las salidas existentes para aquellas mujeres que por su condición de damas -hijas y nietas de conquistadores-,

su situación económica o sus convicciones religiosas, deseaban mantener una vida honesta, respetable y segura. La muerte más o menos prematura del cónyuge -relativamente frecuente en aquellas latitudes marcadas todavía por las guerras civiles y las expediciones de colonización y conquista- o la falta de una dote suficiente apenas dejaban otra opción a la mujer, que no fuera el refugio del claustro. Pero el ingreso en un monasterio tan poco era fácil, ya que a la necesidad de contar con medios económicos para hacer frente a la dote se unía la sobresaturación de los existentes: el de la Encarnación y el de la Concepción. Estas circunstancias debieron ser, junto con las habituales motivaciones sociales -el afán de perpetuar la memoria del propio linaje- y espirituales -el deseo de garantizar la salvación del alma-, las que movieron a doña Lucrecia de Sansoles y a su hija doña Mencía de Vargas, siguiendo el ejemplo de doña Leonor de Portocarrero y de doña Mencía de Sosa, impulsoras del monasterio agustino, y de doña Inés Muñoz de Rivera y su nuera doña María de Chaves, fundadoras del concepcionista, a promover una nueva fundación monástica en la Ciudad de Los Reyes, bajo la advocación de la Santísima Trinidad y el carisma cisterciense<sup>5</sup>.

Poco es lo que se conoce de la personalidad de sus fundadoras. Desconocemos de dónde era oriunda doña Lucrecia de Sansoles. Según el profesor Ybot es posible que el "Sansoles" que se ha venido tomando como apellido, no sea más que una corruptela de Sonsoles, advocación bajo la que se venera a la Virgen en una ermita del valle de Amblés, y por ello nombre muy común entre las mujeres abulenses, pero, no debemos olvidar que el apellido Sansoles está perfectamente documentado en el ámbito toledano, al menos desde el siglo XIII. Por otro lado, don Rafael Ceballos ha apuntado, basándose en razones topográficas, su probable origen burgalés; hipótesis que viene avalada por la existencia en esa ciudad castellana, a principios del siglo XVI, de una familia de este apellido, estrechamente vinculada al monasterio de la Huelgas y posiblemente emparentada con doña Lucrecia<sup>6</sup>. Tampoco se puede precisar el momento y circunstancias de su arribada a América, pues tan sólo nos son conocidos sus dos matrimonios. El primero con Hernando de Vargas, personaje de trazos igualmente imprecisos, que aparece vinculado a Gonzalo de Pizarro en su lucha contra el virrey Núñez Vela y la imposición de las Leyes Nuevas, para luego abrazar la causa realista, atraído por La Gasca, del que recibiría, tras la victoria de Xaquixahuana, el repartimiento de Pucarani, perteneciente al corregimiento de Omayuso, en el distrito de La Paz, ciudad fundada en 1549 por el capitán Alonso de Mendoza, precisamente para conmemorar el fin de la tercera guerra civil peruana<sup>7</sup>. Su segundo esposo sería Juan de Rivas, un acaudalado aragonés, encomendero de Viacha en el corregimiento minero de Pacajes, de cuya vida no se conoce más que su contribución a la campaña que el virrey Toledo dirigió contra los indios chiriguanaes para garantizar la pacificación de la provincia de los Charcas y su acendrada religiosidad, producto de la cual fueron diversas fundaciones: la doctrina establecida en Anco Anco, lugar del que era feudatario, situado a poco más de dos leguas de La Paz, que estuvo atendida por frailes agustinos hasta 1567; el convento agustino de La Paz, fundado en un solar de su propiedad por fray Andrés de Santa María, en 1563; y, por último, la del colegio de los jesuitas de esa misma ciudad, cuyos trámites fundacionales se prolongaron casi diez años, quedando definitivamente dotado con tres mil pesos de renta en 1581<sup>8</sup>. Respecto a Mencía de Vargas, la hija habida de su primer matrimonio, son aún más escasos los datos localizados. Casada con don Tomás González -en las bulas papales aparece como Galíndez- de Cuenca, su temprana viudedad le llevó a secundar los deseos fundacionales de la ya madura doña Lucrecia<sup>9</sup>.



Cuándo se iniciaron los trámites fundacionales no puede precisarse, aunque por los testimonios contenidos en el memorial que sobre la situación del monasterio se elaboró en 1596, parece que ya estaban en marcha en 1578. Obtenida la preceptiva licencia de la autoridad virreinal, encarnada en el ordenancista don Francisco de Toledo, y de la arzobispal, detentada por el cabildo limeño al no haber llegado todavía a su sede don Toribio Alfonso Mogrovejo, se formalizó la escritura de dotación el 27 de mayo de 1580, ante el escribano real Francisco de Vega. Dos días más tarde recibía el velo doña Lucrecia y se constituía la comunidad en el que había de ser el primer emplazamiento del monasterio, unos corralones colindantes con la parroquia de San Marcelo, que hasta 1573 habían albergado el primitivo convento de San Agustín, un sitio “malsano, sin agua limpia y muy distante del corazón de la ciudad”<sup>10</sup>.

De acuerdo con lo dispuesto en la escritura de fundación, y según queda recogido en la Bula de confirmación otorgada en Roma el 27 de junio de 1584 por Gregorio XIII<sup>11</sup>, el monasterio, adoptaría el nombre de la Santísima Trinidad, la regla de San Benito y la observancia del Cister, aunque sin someterse a más autoridad que la del Ordinario de Lima. El hecho de que don Juan de Rivas impusiese la misma advocación para el colegio jesuítico de La Paz, parece indicar una especial devoción de los esposos hacia el misterio trinitario. No está tan claro, en cambio, el porqué de la profesión cisterciense. Con los escasos datos localizados resulta harto aventurado intentar una respuesta. Con todo, si tenemos en cuenta la mentalidad de la época, que impele a Mencía y a su madre, a causa de su estatus socioeconómico, a fundar, en vez de limitarse a profesar en alguno de los monasterios existentes, la circunstancia de que la Orden a la que el matrimonio Rivas parecía estar más vinculado, la de San Agustín, ya contaba con el de la Encarnación, y el hecho de que en las fundaciones monásticas femeninas el carisma se decidía generalmente en función de las exigencias de su patronazgo o de las condiciones más favorables para la obtención de la licencia fundacional, y no de una vocación previa y definida de las religiosas que habían de profesar, es posible que en la elección se aunasen el deseo de atraerse las simpatías del virrey Toledo, cuya devoción a San Bernardo le llevaría a fundar en Oropesa un colegio bajo su advocación, y la voluntad de doña Lucrecia de poner de relieve su vinculación con aquél toledano Diego López de Sansoles, que fuera maestro de Calatrava entre 1295 y 1296, como evidencia de la limpieza, lustre y antigüedad de su estirpe, y, tal vez, de no ir errada la hipótesis de Rafael Ceballos, de su deseo de evocar los lazos de su linaje con el monasterio burgalés de las Huelgas<sup>12</sup>.

Aunque en un primer momento formaron la comunidad solamente trece religiosas, su número podía incrementarse hasta un máximo de treinta monjas. Para la profesión, además de no ser mestiza, cuarterona o de casta de moros, se exigían mil quinientos pesos de a nueve reales de dote. Puesto que una de las justificaciones de la fundación era ofrecer una salida digna a aquellas damas que no tuviesen recursos económicos suficientes, se dotaron seis plazas gratuitas de coristas, disponiéndose que la selección de las aspirantes debía corresponder a las fundadoras mientras vivieren y después a quien detentase el patronazgo del monasterio, dándose siempre preferencia a sus deudas o parientes, entre las que se señalan: las hijas y descendientes del doctor Cuenca -oidor de la Audiencia de Lima (1554-75) y luego presidente de la de Santo Domingo- y su esposa María de Contreras; las del licenciado Gonzalo Calderón -oidor de las Charcas (1583-92) y después de Santa Fe- y su mujer doña Mariana de Contreras; y las de Lorenzo de Ulloa Ribera y Francisca de Borja, vecinos de Trujillo<sup>13</sup>.

Doña Lucrecia sería designada abadesa con carácter vitalicio, sucediéndola hasta el fin de sus días su hija Mencía, que en el ínterin desempeñaría el oficio de priora. Una vez desaparecidas ambas, sus cargos adoptarían un carácter electivo y temporal, más acorde con los planteamientos del Cister reformado. Como fundadoras, a doña Lucrecia y a su hija les correspondía dotar suficientemente al monasterio, tanto para la edificación de casa e iglesia conveniente, como para el sustento de las religiosas acogidas en su claustro. En la bula del papa Gregorio se alude a que habían gastado a su costa la respetable suma de cien mil pesos para “su edificio, fundación y dote”, y dejado una renta anual para el sustento de la comunidad de tres mil pesos de a nueve reales -mil de doña Lucrecia y dos mil de doña Mencía-, producto de algunos censos al quitar situados en La Paz y en Lima, además del usufructo de las rentas de Pucarani, repartimiento del que era usufructuaria vitalicia Mencía de Vargas. Entre las condiciones señaladas en la dotación se especificaba que ambas fundadoras serían tenidas por patronas, con derecho a designar sucesor en el patronazgo, a elegir a las doncellas que habían de cubrir las plazas becadás y a nombrar, preferentemente entre los sacerdotes de su casa y linaje, un capellán, con salario de cuatrocientos pesos y obligación de decir perpetuamente tres misas semanales: una los sábados, en honor de la Virgen, otra de *réquiem* los lunes, aplicada por las obligaciones y difuntos de las fundadoras, y la tercera los jueves, al Espíritu Santo, por la conversión de los indios. Doña Mencía de Vargas dotó con más de seiscientos pesos de salario anual, con cargo a la renta de un censo comprado con seis mil pesos de los ya producidos por el repartimiento de Pucarani, otra capellanía con categoría de mayor, que había de ser atendida por un sacerdote piadoso, de más de cuarenta años, que no gozase de ninguna otra prebenda, curato o capellanía, que fuese apto para actuar como confesor de las monjas y versado en canto llano; éste había de decir, además de las misas dominicales, otra todos los viernes del año, aplicada a los difuntos y a la Santísima Trinidad, y hasta ciento ochenta y tres anuales en determinados días de fiesta mayor, contándose entre las más celebradas la de la Trinidad, la Purificación, San Pedro y San Pablo, San Benito y San Bernardo. Figuraba también entre las condiciones escrituradas, que la capilla mayor de la iglesia había de quedar reservada para sepultura de los deudos y parientes de las fundadoras: Hernando de Vargas, Juan de Rivas, Tomás González o Galíndez, además de las familias del doctor Cuenca, del licenciado Calderón y de Lorenzo de Ulloa Ribera; Mencía de Vargas y su madre se reservaban el coro para su enterramiento. Por último, usando de la prerrogativa otorgada por la bula del papa Gregorio, las fundadoras eligieron por patrón del monasterio a un caballero de Alcántara, el todopoderoso inquisidor Antonio Gutiérrez de Ulloa, seguramente buscando granjearse su favor y apoyo, y después de él, al inquisidor más antiguo del Tribunal de Lima. El patronazgo fue aceptado por el Santo Oficio en 1587<sup>14</sup>.

## **2. EL DIFÍCIL PROCESO DE CONSOLIDACION DE LA FUNDACION**

La protección del polémico inquisidor no salvó al monasterio bernardo ni de la penuria económica, ni de los disturbios internos, que se sucedieron sin solución de continuidad hasta la obtención de la bula de reformatión, otorgada por Clemente VIII en 1598.

La información sobre el monasterio practicada en 1596 arroja un panorama económico poco acorde con los datos contenidos en la bula de fundación. Todos los testigos

coinciden en subrayar la pobreza del monasterio *e que la cassa en que las dichas monjas avitan está por haçer y la yglesia que asimismo tienen se está de la misma manera quando se fundó, que fue de prestado en una sala y paredes viejas, cubierta con unas cañas y esteras, que para averse de haçer la dicha yglessia con la deçencia que conbiene y la casa para poder vivir son neçesarios mucha suma de pesos de plata.* Igualmente hay pleno acuerdo en señalar lo limitado de sus rentas, cuyo grueso lo constituía el usufructo de la encomienda de Pucarani, que doña Mencía había heredado de su padre Hernando de Vargas y donado al monasterio, y que éste venía gozando, a pesar de la renunciación que su titular había hecho al abrazar el estado religioso, con especial licencia real y con clausula de extinción del usufructo a la muerte de doña Mencía. A esta renta se añadía lo producido por algunos censos, que algunos testigos evalúan en unos tres mil o tres mil quinientos pesos corrientes, con lo que se alcanzarían unos siete mil pesos, cantidad muy cercana a los 6.973 pesos que figuran en la bula de reformatión otorgada por Clemente VIII en 1598, como la renta, definitiva y aumentada, otorgada por las fundadoras<sup>15</sup>.

Las dificultades económicas y la abierta contradicción entre las cartas fundacionales, en las que siempre se considera suficiente y bastante la dotación y rentas asignadas a los monasterios, para así obtener rápidamente la preceptiva licencia real, y las tempranas y constantes peticiones de limosnas y donativos a la Corona, en las que invariablemente se pondera la cortedad e insuficiencia de esas mismas rentas, es una constante en todas las fundaciones monásticas, especialmente en las femeninas, privadas de los ingresos derivados del ejercicio sacerdotal<sup>16</sup>. En el caso del monasterio de la Trinidad, las causas que pudieron provocar la rápida precarización de su economía fueron varias. No hay duda de que su marginal ubicación fue una de ellas, puesto que todos los testimonios recogidos en el informe de 1596 coinciden en afirmar *“que por vía de manuales y entierros y otras oblaciones y limosnas que suele aber en otros monasterios, no tienen en el dicho monasterio aprovechamiento alguno, por estar remoto y apartado del comercio de esta ciudad”*<sup>17</sup>. El alto coste del agua, que se había de comprar y transportar al monasterio por hallarse éste lejos de las fuentes de aprovisionamiento, y la carestía de los bastimentos, de la que el Conde de Villardompardo se hacía eco en el informe enviado a la Península en 1586, y que las religiosas se veían obligadas a adquirir en su totalidad en el mercado de la ciudad, por no tener ninguna producción propia, supusieron una sangría constante para la economía de la Santísima Trinidad<sup>18</sup>. El testimonio del arcediano Juan Velázquez apunta otra circunstancia igualmente negativa, la debilidad de las rentas provenientes de dotes *“por no aver entrado en el dicho monasterio desde que se fundó, sino muy pocas monjas, que casi están oy bien pocas más de las que entraron al tiempo de su fundación”*; este limitado número de ingresos -trece religiosas en 1580 y apenas veintiséis en 1596- resulta un tanto sorprendente si se tiene en cuenta la evolución experimentada por los otros monasterios limeños, y, desde luego, guarda estrecha relación con los problemas de orden y autoridad que tan gravemente alteraron la vida del claustro trinitario hasta la obtención de la bula de reformatión otorgada por Clemente VIII<sup>19</sup>.

A este cúmulo de dificultades vino a unirse el peligro de perder, por muerte de doña Mencía, el principal soporte económico del monasterio, la renta de la encomienda de Pucarani. En 1596 la salud de la antigua encomendera era tan débil que hacía temer seriamente por su vida, de ahí el apremio con que la vicaria María de Jesús y la priora Leonor Velázquez se dirigen al virrey para que, previo informe de la precaria situación económica del monasterio, apoye su solicitud al Rey para que el monasterio pudiese

continuar usufructuando las rentas de la citada encomienda después de desaparecida doña Mencía<sup>20</sup>. Desconocemos la respuesta real, pero nos consta que el monasterio siguió gozando los frutos de Pucarani al menos durante las dos primeras décadas del siglo XVII. Con todo, el descenso de sus rentas, que en 1596 se calculaban en 4000 pesos anuales y el Marqués de Montesclaros evaluaba, en carta dirigida a Felipe III en octubre de 1611, tan sólo en 2478, obligó al monasterio a acudir en repetidas ocasiones al favor real, del que obtuvo diferentes mercedes sobre indios vacos; así, en 1602 le fue concedida, por espacio de seis años, una renta de quinientos ducados anuales y en 1617, por idéntico periodo de tiempo, mil pesos<sup>21</sup>. Aunque el monasterio nunca llegó a gozar de las rentas de otros, al decir de Vázquez de Espinosa<sup>22</sup>, su situación tendió a mejorar en el siglo XVII. Prueba de ello es el abandono, en 1605, de su primer solar, para instalarse en otro más céntrico, “*en la calle que va de la iglesia de San Pablo a la de Guadalupe*”, y la consagración en 1614 de su iglesia, sin contar el incremento de sus miembros, que en 1669 eran ciento trece, entre monjas coristas (89), religiosas de velo blanco (5) y novicias (19)<sup>23</sup>.

El proceso de consolidación del monasterio de la Trinidad hubo de superar pruebas más duras que la mera falta de recursos económicos. Ninguna de las dos fundadoras tenía experiencia en la vida claustral y comunitaria, las estrictas normas de vida del Cister no eran conocidas en aquel ámbito y el carácter de doña Lucrecia -“*severa y celosa, con nota de nimiedad*”<sup>24</sup>- no era quizá el más indicado para granjearse las simpatías y el favor de aquella compleja sociedad limeña.

Dos fueron las principales causas de las continuas discordias, una la dureza de la regla, especialmente por la limitación del consumo de carne, el elevado número de ayunos y el rigor de la clausura, y otra, la intromisión constante de los elementos sociales más influyentes de la capital virreinal. El hecho de que la comunidad bernarda tuviese como patrón al Santo Oficio, que tan fino hilaba en cuestión de limpieza de sangre, y de que estuviese conformada en buena parte “por hijas y nietas de conquistadores” no hay duda de que redundaba en lustre y prestigio para el monasterio, pero tampoco de que favorecía su transformación en caja de resonancia de todas las tensiones, rivalidades y ambiciones de los principales linajes limeños. Por lo que puede deducirse de las vagas alusiones contenidas en la bula de Clemente VIII, las ingerencias de los Aliaga, López de Larreynaga, Mendoza, Enríquez, Cisneros y otros fueron constantes<sup>25</sup>. Se acusó a las fundadoras de ejercer un poder despótico sobre la comunidad, se denunció el régimen alimenticio, por considerar que la dieta cuaresmal era perjudicial para la salud, algunas monjas fueron forzadas por sus familiares a abandonar el claustro y el escándalo llegó a tales proporciones, que el arzobispo Mogrovejo hubo de interponer su autoridad en 1592, nombrando visitadores a los dominicos fray Feliciano de Silva y fray Domingo Valderrama, entonces prior de Santo Domingo y más tarde obispo de La Paz. Lejos de suponer un lenitivo, la visita agravó los conflictos a causa del enfrentamiento surgido entre Lucrecia de Sansoles y fray Domingo, “*super quodam pio legato eidem Monasterio facto*”. Todas las monjas fueron examinadas acerca de la actitud de la abadesa y la priora y sobre el modo de vida que se observaba en el claustro, y aunque entre las religiosas no hallaron motivo de censura, se buscó materia condenatoria en las declaraciones de una sirvienta negra y de algunas damas despedidas por no haber sido admitidas en el monasterio, y se suspendió a Lucrecia y Mencía en el ejercicio de sus cargos por espacio de seis años. La dirección del monasterio se encomendó a María de San Jerónimo, con título de superiora, y se hicieron venir dos monjas de la Encarnación como reformadoras. Estas trasladaron al monas-

terio de la Trinidad las normas de vida propias de las canónicas reglares de San Agustín, mucho menos estrictas, permitiendo, en consecuencia, el consumo ordinario de carne en el refectorio, reduciendo considerablemente los ayunos obligatorios y tolerando un trato más frecuente y libre de las monjas con el mundo exterior; comportamiento que explica el que en la bula de Clemente VIII, se las juzgue más como “*relaxatrices*” que como “*reformatrices*”. Doña Lucrecia y su hija, sintiéndose agraviadas, recurrieron al arzobispo Mogrovejo, pero no sólo se confirmó la actuación de los visitantes, sino que incluso se impuso el traslado obligatorio de doña Lucrecia a otro monasterio. La fundadora de la Trinidad, lejos de arredrarse, apeló a Roma y su recurso mereció, la tantas veces citada, bula de reformación de 1598, por la que Clemente VIII ordenaba la revisión de la causa, encargando hacer puntual y veraz información del cumplimiento de la regla de San Benito y las constituciones cistercienses, por ser las que las fundadoras habían elegido y profesado, y exigiendo que se levantasen todas las suspensiones y condenas, dictadas contra ellas, que no se ajustasen a derecho. El encargado de actuar como juez apostólico sería don Pedro Ordóñez y Flórez, personaje en quien se aunaba la doble condición de inquisidor y, por tanto, patrón del monasterio, y de caballero de Alcántara y, en consecuencia, buen conocedor de las normas de vida cistercienses. Su actuación no se limitó a restituir a Lucrecia y Mencía Vargas a su monasterio con todos sus cargos y prerrogativas, sino que, buscando asegurar una paz definitiva para aquel claustro, procedió a redactar nuevas definiciones y estatutos, labor que quedó culminada en 1603<sup>26</sup>.

### 3. LA DEFINICIONES DE DON PEDRO ORDOÑEZ Y FLOREZ

El 30 de diciembre la comunidad bernarda se reunía en el coro bajo de su modestísima iglesia, convocada por el visitador Ordóñez, bajo la presidencia de doña Lucrecia como abadesa, Mencía como priora y Mariana de San José como supriora. El inquisidor, acompañado por don Miguel de Salinas, vicario general del arzobispado, y los presbíteros Diego Duarte, Hernando Ruiz y Martín Sánchez, hizo leer detenidamente las *Definiciones y Estatutos* por él elaborados, y concluida la lectura, la comunidad en pleno manifestó su aprobación. Para el monasterio de la Trinidad este acto significaba el fin de más de tres lustros de tensiones y el comienzo de una nueva etapa marcada por la estabilidad, el orden y la plena afirmación del carisma cisterciense. Quizá para subrayar el carácter definitivo de las nuevas constituciones, se procedió de inmediato a imprimirlas en los talleres que Antonio Ricarda tenía en Lima. Siglo y medio más tarde, en 1759, otro inquisidor, don Mateo Amusquibar, ordenaría su reedición en la imprenta de la casa de los niños expósitos de la Ciudad de los Reyes<sup>27</sup>, prueba de que aún mantenían toda su vigencia y de que la comunidad cisterciense había encontrado en ellas su definitiva identidad<sup>28</sup>.

Del análisis de las *Definiciones* se desprende que su autor actuó movido por el respeto a la regla benedictina y al carisma de San Bernardo, por el deseo de incorporar las reformas tridentinas -sintetizadas en su mayor parte en el capítulo 22<sup>29</sup>- y con las dosis de flexibilidad y pragmatismo necesarias para hacer viable su observancia. El texto está estructurado en veinticinco capítulos de desigual extensión. El primero, muy breve, contiene la expresa adhesión del monasterio a la regla de San Benito. Los demás pueden agruparse en torno a las siguientes temáticas:

a) *Religiosas, cargos y oficios del monasterio*: De acuerdo con lo dispuesto en los capítulos 17, 18 y 22, existían en la Trinidad tres tipos de religiosas: las monjas coristas o de velo negro, novicias y “freylas” o religiosas de velo blanco. Estas últimas se dedicaban a los oficios más duros y serviles, no tenían obligación de rezar el oficio divino, por desconocer el latín, y su número debía depender de las necesidades del monasterio, puntualizándose que de no haber número suficiente para cubrir las, el monasterio podría ayudarse de esclavas negras. El noviciado debía de tener una duración mínima de un año y mientras durase se deberían aportar al monasterio, en concepto de alimentos, ciento veinte pesos anuales; no podía recibirse hábito hasta haberse superado los doce años, ni profesar con menos de dieciséis; para el ingreso en el monasterio se insiste en que haya constancia cierta de la voluntariedad y libertad de la aspirante, así como de la limpieza de su linaje y de su buena vida y costumbres; para la profesión eran requisitos indispensables el perfecto conocimiento de la regla, tener una dote de mil quinientos pesos y contar con la aprobación de todas las monjas reunidas en capítulo. Las monjas profesas o coristas podían acceder a todos los cargos y oficios del monasterio, que se especifican con sus obligaciones en los capítulos 2, 3 y 4: abadesa, priora, superiora, maestra de novicias, cantora y socantora, cilleriza, depositaria, portera, sacristana, enfermera, refitolera, ropera y celadora. Acabado el abadiato vitalicio de doña Lucrecia y doña Mencía, se determina que la elección de abadesa ha de ser trienal y que, como muestra de su autoridad, puede utilizar báculo en las solemnidades y principales actos comunitarios. A ella compete designar priora, oídas las consiliarias -de seis a doce monjas elegidas entre las mayores de treinta años de edad y de más de doce de hábito- y, por supuesto, elegir cada Año Nuevo las monjas que habían de desempeñar los demás oficios, tras haber conferido con priora y consiliarias. Entre sus principales obligaciones estaba asimismo la de proveer a las religiosas de todo aquello que necesitasen espiritual o corporalmente. En consecuencia, debía velar por el incremento de las rentas del monasterio, destinando las dotes a inversiones seguras y cuidando que hubiese la máxima claridad en ingresos y gastos. Para facilitar esta tarea se dispone que se tenga una caja de tres llaves, donde guardar toda “la plata” y los libros de cuentas; las llaves habían de estar en manos de la abadesa, la priora y la maestra de novicias, y para abrir la caja debían concurrir las tres, más la cantora, que actuando como secretaria, había de asentar todas las entradas y salidas. Asimismo corresponde a la abadesa cuidar de que haya otra caja similar para archivo de todas las escrituras relacionadas con el monasterio<sup>30</sup>.

b) *La vida comunitaria*: La vida en comunidad se considera consubstancial con la vida monástica. De ella se ocupan esencialmente los capítulos 14 al 16, aunque hay referencias en algunos otros. Cuatro son los ejes básicos en torno a los que gira: el vestido, la comida, el dormitorio y la convivencia. Respecto al vestir, se insiste en que las religiosas no usen joyas, ni adornos, ni se perfumen ni acicalen el rostro y que su hábito -de paño basto o de lienzo corriente- y su calzado sean humildes, decentes e idénticos para todas, sin determinar cosa alguna sobre su color, salvo que las novicias vistan de blanco. El sustento de las religiosas debía correr a cargo del monasterio y puesto que la dieta había sido uno de los puntos principales de fricción, se insiste en que ha de ser bastante en calidad y cantidad, reduciendo las abstinencias a los miércoles, viernes y sábados de cada semana, más el Adviento, el primer día de las Pascuas y las fiestas mayores; el consumo de carne, permitido el resto del tiempo, se reserva para la comida, pues la cena debe reducirse a pescado, huevos o menudos; los ayunos se reducen a los siete meses que se acostumbraban en el Cister español -desde los “*idus*” de septiembre hasta Pascua de Resurrección-, más los días señalados como de abstinencia, salvo los

sábados; tanto la comida como la cena debía hacerse en el refectorio, mientras se escuchaba alguna lectura piadosa, y ser común para todas. En cuanto al dormitorio, se determina que, tan pronto como haya posibilidad de acometer la obra, se construya un dormitorio común para todas las monjas -la abadesa puede tener celda aparte- y otro para las novicias; las celdas y oratorios privados sólo se permiten para que las profesas puedan recogerse algunos momentos del día para encomendarse a Dios; para preservar la modestia se han de utilizar siempre para dormir escapularios de lienzo o anascote, ceñidos con cintas. Por último, respecto a la convivencia de las religiosas, dos son las preocupaciones básicas, que no se permita trato o amistad especial entre ninguna y que se erradique de entre ellas la murmuración<sup>31</sup>.

c) *Compromisos y prácticas religiosas*: Las monjas cistercienses debían realizar en su profesión los clásicos votos de pobreza, castidad y obediencia, a cuya aclaración se dedican los capítulos 5 al 7. La exigencia de pobreza, puesto que el Cister no tiene el carácter de orden mendicante, tenía un sentido estrictamente individual: las religiosas no deben disponer de bienes propios, ya que el monasterio debía atender todas sus necesidades; sin embargo, dado que las escasas rentas de la Trinidad apenas daban para garantizarles el sustento, para atender a las demás necesidades, se permitía a las monjas aceptar limosnas y trabajar manualmente -preferentemente labores de aguja-, siempre con condición de que todo lo que obtuviese fuese entregado a la depositaria y de que nunca se utilizase sin licencia de la abadesa. Respecto a la castidad, no se contienen más comentarios que su vinculación a la penitencia, la oración y la clausura, cuyo rigor se acentúa por influencia de Trento. La obediencia había de ser entera y perfecta, pudiendo castigarse su falta con penas que iban desde la disciplina de cordeles hasta la cárcel<sup>32</sup>.

El oficio del coro, su formación espiritual y la meditación debían ocupar la mayor parte del tiempo y así se expresa en los capítulos 8 al 11, aunque la precariedad económica de la comunidad obligase a compatibilizar las obligaciones religiosas con el trabajo. Todos los días había de asistirse a las siete horas canónicas y rezar el oficio divino, permitiéndose la utilización del breviario romano, en vez del propio del Cister, atendiendo a la costumbre observada por la Trinidad desde su fundación; asimismo diariamente debía de haber media hora de meditación en el coro, después de completas, sobre el punto que la abadesa propusiese del *Egercitario de vida espiritual*, compuesto por el benedictino fray García de Cisneros; para mejorar la formación se imponía un cuarto de hora de lectura espiritual los días de labor y una hora los domingos y festivos, más un libro cada Cuaresma<sup>33</sup>.

El silencio se consideraba clave para el desarrollo de la actitud contemplativa y a él se dedica el capítulo 13. La prohibición de hablar era absoluta de completas a prima, pero la exigencia del silencio comportaba además la limitación de las charlas con personas ajenas al claustro, circunscribiéndolas sólo al locutorio y reduciéndolas en su frecuencia: una al mes para las visitas familiares y cada dos meses para las demás. Como complemento indispensable para la vida espiritual, en el capítulo 12 se prescribe la periodicidad con que las religiosas se han de acercar a los sacramentos: confesión cada quince días, preferentemente con uno de los tres sacerdotes señalados por el Ordinario, y comunión cada mes y en las fiestas mayores, frente a los ocho días que solía exigir la norma cisterciense<sup>34</sup>.

d) *capellanes, mayordomo y visitadores*: Como personal vinculado al monasterio las *Definiciones* se ocupan en su capítulo 21 de los *capellanes*, respetando en esencia lo dispuesto en las escrituras de fundación, y del *mayordomo*, que debía ser elegido por el

arzobispo, oído el parecer de la abadesa y el patrón del monasterio, y cuya principal misión era velar por la rentabilidad de los bienes del monasterio, cobrar sus rentas, cuidar de los esclavos que vivían fuera del claustro y cerrar, cada día, portería e iglesia. De acuerdo con lo dispuesto por el concilio de Trento y la costumbre observada por el Cister, se recoge la obligatoriedad de que el Prelado nombre periódicamente *visitadores* para el monasterio, dedicando al carácter y prerrogativas de dichos visitadores y al modo en que debía discurrir la visita todo el capítulo 23 y 24. Para evitar que en el futuro se pudiesen volver a producir las extralimitaciones habidas en 1592, se prohibía expresamente que los visitadores introdujesen novedades en la regla o constituciones, debiendo limitarse a examinar a las monjas de acuerdo con el formulario ofrecido por el texto del inquisidor Flórez<sup>35</sup>.

Puesto que el conocimiento de la Regla y de las *Definiciones* era condición indispensable para su cumplimiento, en el capítulo 25 se advertía de la obligatoriedad de leer cada día, empezando desde el de San Benito, un capítulo de la Regla, estando toda la comunidad reunida en el coro, y de la conveniencia de que a cada lectura siguiese una breve explicación de la abadesa. Las *Definiciones*, por lo que tenían de más prolijas y concretas se debían leer completas dos veces al año, una en Adviento y otra en Cuaresma<sup>36</sup>.

De las contravenciones e incumplimientos de estas normas de vida se ocupaba el capítulo 20, clasificándolas, de acuerdo a su importancia, en cuatro grados: faltas leves, graves, más graves y gravísimas. La abadesa podía determinar y ejecutar el castigo para los tres primeros tipos, desde una mera reprimenda, hasta cárcel, pasando por disciplinas de cordel. El castigo de las faltas gravísimas -escándalos de la carne, huida del monasterio, etc.- era ya competencia del prelado<sup>37</sup>.

#### 4. A MODO DE CONCLUSION

La fundación de la Trinidad, como se puede comprobar por lo hasta aquí expuesto, responde en todo al modelo que durante casi dos centurias va a repetirse en la mayor parte de los monasterios femeninos del virreinato peruano:

a) La iniciativa fundacional corresponde a damas seculares, generalmente viudas y con un cierto nivel de rentas.

b) El monasterio se coloca bajo la jurisdicción del Ordinario.

c) Las motivaciones para su fundación responden al triple objetivo de dejar perpetua memoria del linaje de fundadoras y patronos, garantizar la salvación del alma y brindar un cobijo, seguro y honesto, para aquellas descendientes de conquistadores, cuyos escasos recursos económicos dificultaban un matrimonio honroso.

d) La regla y el carisma del monasterio se determina o varía en función de las circunstancias más propicias para la obtención de la licencia fundacional o de las preferencias de sus promotores económicos.

e) La precariedad económica crónica obliga al monasterio a depender de la caridad de particulares e instituciones -de ahí las frecuentes ingerencias de elementos ajenos al claustro- y, particularmente de las limosnas de la Corona. Su pobreza conlleva la incomodidad de sus instalaciones, que permanecen en estado ruinoso o incompletas durante décadas, incluida la iglesia.



Estas similitudes en ningún caso implican la falta de identidad propia del monasterio, definitivamente consolidada tras la aprobación en 1603 de las *Definiciones* de Pedro Ordóñez, con las que se inaugura un periodo de relativo esplendor, no exento de problemas y dificultades, pues aunque la paz dominó en sus claustros, sus carencias económicas continuaron y hasta se agravaron con ocasión de las destrucciones causadas por el terremoto de 1620 y, sobre todo, por el de 1687, que colocó al monasterio al borde de la desaparición. Sin embargo, siempre encontrarán las monjas de la Trinidad el medio para mantener su presencia cisterciense, en este caso, la decisiva ayuda del presbítero Francisco Zavala Ordóñez, que, la abadesa Catalina Ponce de León ponderaba así, en carta dirigida al Rey el 8 de mayo de 1690: "... puso luego por obra la reedificación del combento y antes de los ocho meses bolvimos a él, aviendo por entonces gastado en esto y darnos de comer desde que nos recibió a su protección, más de ochenta mil pesos, de cuyas atenciones y finesas obligado, el Arcobispo le nombró provisor y patrón de el combento, que a sido estímulo para proseguir en sustentarnos, estar actualmente tratando de haser la yglesia y reedificar las pocas posesiones de casas que tiene de renta el combento, prometiéndonos de su christiandad y devosiòn, en lo de adelante, mayores veneficios y limosnas..."<sup>38</sup>.

## NOTAS

1. Sobre las causas de la escasa implantación de las órdenes monástico-contemplativas en América han reflexionado: M. de ELIZALDE, *La vie monastique et contemplative en Amérique espagnole*, *VIE CONSACRÉE*, 3 (1991) p. 159; G. GUARDA, *La implantación del monacato en Hispanoamérica. Siglos XV-XIX*, *ANALES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA*, Santiago de Chile, 24 (1973) pp. 51-65; A. LINAGE CONDE, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca 1977, especialmente pp. 619-660; y A. YBOT LEON, *La iglesia y lo eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, II, Barcelona 1962.
2. Sobre la problemática de la reforma de las órdenes religiosas: J. GARCIA ORO, "Conventualismo y Observancia" en *Historia de la Iglesia en España*, III-1º, Madrid 1980, pp. 211-349; y para el Cister: E. MARTIN, *Los Bernardos Españoles. Historia de la Congregación de Castilla*, Palencia 1953.
3. Aunque Pedro BORGES menciona en su obra *Religiosos en América* (Madrid, 1992, pp. 287-289) un monasterio cisterciense anterior, fundado en Osorno (Chile) en 1571 y cuya vida hace concluir en 1604, como consecuencia de los ataques a la ciudad de los indios araucanos, no hemos hallado noticia documental alguna que avale su existencia y sí en cambio menciones a un monasterio de clarisas, el de Santa Isabel, que efectivamente se fundó en la fecha señalada y fue destruido en 1593, pasando las religiosas que lograron ser salvadas a la ciudad de Santiago, donde se estableció el convento de Santa Clara (J. LOPEZ DE VELASCO, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid 1971, p. 271 y J. MURIEL, *Las mujeres en Hispanoamérica*, Madrid 1992, pp. 261-262). Hubo, además dos intentos fallidos, uno en Méjico y otro en Salta, de los que se hace eco A. LINAGE CONDE en *El monacato...*, p. 655.
4. Archivo General de Indias (AGI en adelante), Lima, 82, 211-nº5, y 336; P. ORDÓÑEZ Y FLÓREZ, *Definiciones y Constituciones que han de guardar la abadesa y monjas de el monasterio de la Sanctísima Trinidad, de esta Ciudad de los Reyes, de la orden de San Bernardo, de el Cistel*, Lima 1604 (Biblioteca Nacional de Madrid (BNM en adelante), 2/29566). Nuestro agradecimiento a don Antonio Linage y a don Rafael Ceballos por sus indicaciones para la localización del texto de las *Definiciones*.

5. Sobre los monasterios limeños: A. de la CALANCHA y B. de TORRES, *Crónicas agustinianas del Perú*, I, Madrid 1972, pp. 29-30; R. de LIZÁRRAGA, *Descripción breve del Perú*, Madrid 1968, pp. 31-32; y R. VARGAS, *Historia de la Iglesia en el Perú*, II, Burgos 1959, pp. 341-345. Sobre las motivaciones fundacionales del monacato femenino en Hispanoamérica resultan de gran utilidad: K. BURNS, *Los monasterios del Cuzco colonial*, en *Actas del I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*, León 1993, pp. 425-432; P. FOZ Y FOZ, *Las mujeres en los comienzos de la evangelización en el Nuevo Mundo, Historia de la Evangelización de América*, Ciudad del Vaticano 1992, pp. 123-147 y J. PANIAGUA PÉREZ, *Los monasterios concepcionistas en la Audiencia de Quito. Notas para su estudio, La Orden concepcionista*, en *Actas de I Congreso Internacional*, I, León 1990, pp. 563-584 y *El monacato femenino en la Audiencia de Santa Fe (siglos XVI-XVIII)*, en *Actas del I Congreso de monacato...*, pp. 299-314.
6. F. de RADES Y ANDRADA, *Crónica de la Orden de Calatrava*, Toledo, 1572, ed. facsímil Ciudad Real 1980, fol. 48r y A. YBOT LEON, *La iglesia y los eclesiásticos españoles...*, p. 790; la hipótesis de R. CEBALLOS ha sido expuesta en un trabajo presentado en el congreso cisterciense celebrado en Kalamazoo (EEUU) en 1994, y que ofrece también *CISTERCIUM* n° 199 (1994).
7. P. CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú*, Madrid 1985, pp. 321-322, F. LÓPEZ DE CARAVANTES, *Noticia general del Perú*, T. II, Madrid 1986, pp. 162-165 y *Crónicas del Perú*, T. I, p. 154 y T. III, p. 294, Madrid 1963, T. IV, p. 333, Madrid 1964 y T. V, p. 318, Madrid 1965.
8. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús*, T. III, Madrid 1909, pp. 154-155 y T. IV, p. 508; A. CALANCHA y B. TORRES, *Crónicas agustinianas...*, pp. 32 y 33; L. HANKE, *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. Perú*, I, Madrid 1978, pp. 134-135; y A. YBOT LEÓN, *La iglesia y los eclesiásticos...*, pp. 754-755.
9. R. VARGAS, *Historia de la Iglesia en el Perú...*, II, pp. 345-347.
10. *Ibídem* y A. CALANCHA y B. TORRES, *Crónicas agustinianas...*, p. 52.
11. *BNM*, 2/29566, pp. 5-13 y 156-179.
12. F. LÓPEZ DE CARAVANTES, *Noticia general del Perú*, I, Madrid 1985, pp. 112-113; F. de RADES Y ANDRADA, *Crónica de la Orden de Calatrava...*, fol. 48r; y E. SOLANO, *La Orden de Calatrava en el siglo XV*, Sevilla 1978.
13. *BNM*, 2/29566, pp. 156-179 y C. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *La emigración castellana y leonesa en el Nuevo Mundo, 1517-1570*, T. II, 1993, pp. 93 y 98 y E. SCHÄFER, *El consejo real y supremo de las Indias*, T. II, Sevilla 1947, pp. 443, 480, 500 y 506.
14. *BNM*, 2/29566, pp. 156-179. Además P. CASTAÑEDA y P. HERNÁNDEZ, *La visita de Ruiz de Prado al Tribunal del Santo Oficio de Lima, Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla 1984, pp. 1-53 y *La inquisición de Lima*, T. I, Madrid 1989 y J. PÉREZ VILLANUEVA Y B. ESCANDELL BONET, *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid 1984, pp. 720-721, 920-921 y 935-937.
15. Las referencias documentales se han obtenido en *AGI, Lima*, 36, n° 1 y 211, n° 5, s.f. y *BNM*, 2/29566, pp. 1-13 y 19; respecto al usufructo de la encomienda: *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias*, Lib. VI, tit. VIII, leyes 12 y 13 y J. de la PUENTE BRUNKE, *Encomienda y encomenderos en el Perú*, Sevilla 1992, pp. 35, 36 y 121.
16. Esta constante puede comprobarse a través de los diversos trabajos que sobre monacato femenino se han ido sucediendo, especialmente a partir del Iº Congreso Internacional celebrado en León en 1992, a impulso del doctor PANIAGUA PÉREZ, *Congreso Internacional de Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, 2 vols., León 1993, al que desde aquí agradecemos sus considerables aportaciones al tema, así como su actitud de permanente apoyo y colaboración.

17. *AGI, Lima*, 211, nº 5.

18. "Asimismo -informa el virrey- he hallado gran falta de todos los mantenimientos y carestía y particularmente de trigo, cebada, maíz y carne, en general en todo este reino, y en particular en Lima y Potosí" (L. HANKE (ed.), *Los virreyes españoles...*, pp. 189-190) y *AGI, Lima*, 211, nº 5.

19. *AGI, Lima*, 211, nº 5 y *BNM*, 2/29566, pp. 18-33.

20. María de Jesús y Leonor Vázquez figuran al frente del monasterio por hallarse doña Lucrecia y doña Mencía suspendidas en sus cargos de abadesa y priora, a consecuencia de la visita ordenada por el arzobispo Mogrovejo en 1592 (*AGI, Lima*, 211, nº 5 y *BNM*, 2/29566, pp. 18-33).

21. *AGI, Lima*, 1, 4 y 36, nº 1 y J. de la PUENTE BRUNKE, *Encomienda y encomenderos...*, pp. 35-36 y 121.

22. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Madrid 1969, p. 302.

23. J. BERNALES BALLESTEROS, *Lima, la ciudad y sus monumentos*, Sevilla 1972, pp. 88, 89, 164 y 165 y R. VARGAS, *Historia de la Iglesia...*, T. III, Burgos 1960, p. 24.

24. A. VAZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y descripción...*, p. 24.

25. La citada bula constituye la principal fuente con la que contamos para el conocimiento de estos sucesos (*BNM*, 2/29566, pp. 18-33). Para la comprensión de su texto latino ha sido fundamental la ayuda del doctor Francisco DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, al que desde aquí expresamos nuestro agradecimiento.

26. *BNM*, 2/29566, pp. 18-33. Sobre el linaje y actividad de D. Pedro Ordóñez: A. EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur*, Madrid 1966, p. 514; G. LOHMANN VILLENA, *Los Americanos en las Ordenes Nobiliarias*, Madrid 1947, pp. 161-162; y J. PÉREZ VILLANUEVA y B. ESCANDELL BONET, *Historia de la Inquisición...*, p. 979.

27. Un ejemplar de esta reimpresión es el que se conserva en *BNM*, 2/29566.

28. Disentimos en este punto de la opinión de Pilar FOZ Y FOZ que, en medio de un cierto confusionismo entre cistercienses y trinitarias, sostiene que el monasterio limeño sufrió en sus reglas constantes modificaciones hasta 1681 por carecer de identidad propia ("Las mujeres en los comienzos de la evangelización...", pp. 140 y 142).

29. *BNM*, 2/29566, pp. 136-140.

30. *BNM*, 2/29566, pp. 35-54, 114-126 y 136-140.

31. *BNM*, 2/29566, pp. 96-114.

32. *BNM*, 2/29566, pp. 54-65.

33. Como obras más provechosas se recomiendan: "las Reglas de Nuestro Glorioso Padre San Benito; Flos Sanctorum; Libro de las vidas de los Padres en romance; las obras de Dionisio Cartujano; las obras de fray Luis de Granada; Audi Filia, y Epistolario del padre maestro Joan de Avila, predicador de la Andalucía; el Libro Del buen Estado del religioso, del padre Plati; los libros del aprovechamiento espiritual; los de La Imitación de Christo Nuestro Señor, del padre Arias de la compañía de Jesús; Contemtus Mundi; y otros semejantes", *BNM*, 2/29566, pp. 65-87.

34. *BNM*, 2/29566, pp. 87-96.

35. *BNM*, 2/29566, pp. 134-148.

36. *BNM*, 2/29566, pp. 148-152.

37. *BNM*, 2/29566, pp. 130-134.

38. *AGI, Lima*, 82 y 336. La comunidad bernarda ha permanecido viva en Lima, según noticias de R. CEBALLOS CEPEDA, *Los caballeros de las órdenes militares en la colonización y evan-*

*gelización de América, en I Congreso Internacional de Monacato...*, p. 439, hasta 1967, año en que se produjo la fusión de las pocas monjas cistercienses existentes con las franciscanas. En la actualidad la presencia cisterciense ha renacido gracias al impulso de la comunidad burgalesa de Las Huelgas, que recientemente ha promovido una nueva fundación en Lurín (Lima) con la misma advocación de la Trinidad.

**OBISPOS CISTERCIENSES  
DE MEDIADOS DEL SIGLO XVII EN AMÉRICA:  
FRAY CRISTÓBAL PÉREZ DE LAZÁRRAGA  
Y  
FRAY DIONISIO CIMBRÓN**

*DRA. ISABEL ARENAS FRUTOS,  
Universidad de Huelva.*

## **INTRODUCCIÓN**

A pesar de que entre 1493 y 1824 se realizaron diez intentos como mínimo para la fundación de monasterios de monjes en América, en realidad no llegó a haber allí más que dos pequeños centros benedictinos, uno en Lima desde 1601 y otro en México a partir del año siguiente, ambos dependientes del monasterio español de Montserrat e imposibilitados, por prohibición oficial, para recibir novicios<sup>1</sup>.

Esta ausencia de monasterios de monjes en Hispanoamérica se ha atribuido a la política antimonástica de la Corona de Castilla y a la carencia de tradición misional entre los monjes españoles. Esta última fue una razón fundamental, pues las propias órdenes monásticas españolas estaban persuadidas de que su sistema de vida no era apto para un mundo como el americano, en el que la evangelización de los indígenas era difícil de compatibilizar con la vida de oración y en el que la distribución de los recursos difícilmente les hubiera permitido mantener su propio y tradicional sistema económico de vida, basado en las grandes posesiones rurales<sup>2</sup>.

Sin embargo, sí figuran en la jerarquía eclesiástica americana preladados pertenecientes a estas órdenes monásticas (benedictinos, jerónimos, basilios, cistercienses...)<sup>3</sup>.

En este siglo XVII, los obispos regulares aumentaron en un 30% sobre la centuria anterior -ocupando buena parte de las diócesis creadas entre 1600 y 1620, al ser eminentemente misioneras (Santa Cruz de la Sierra, Huamanga, Durango o Concepción entre otras)- y el clero secular comienza a cobrar una gran importancia, creciendo por encima del 200% sobre las cifras del siglo anterior. Será además entre 1650 y 1675 cuando los obispos seculares sobrepasen en número, por primera vez, a los regulares. Desde 1620 comienza la paulatina disminución de éstos últimos en el episcopado americano, iniciando un proceso descendente que ya nunca remontarán. Sin embargo, en cifras absolutas, los procedentes de las órdenes aún siguen siendo mayoritarios en esta centuria: 127 frailes y 105 seculares<sup>4</sup>.

En cuanto a su formación académica, este alto clero americano tiene un elevado nivel de titulación. Ello es obvio por su permanencia durante años en los grandes cole-

gios y conventos de las órdenes religiosas, y su relación con los estratos más prominentes de la administración política, civil y militar<sup>5</sup>.

Este estudio, basado principalmente en los fondos documentales del Archivo General de Indias de Sevilla, se centra en el análisis de la obra desarrollada en América por dos obispos de la orden del Cister, inmersos en estas características comunes anteriormente citadas, y coincidentes además en ciertos aspectos ya que ejercieron su labor pastoral en el subcontinente sur, en fechas relativamente cercanas, desempeñando su labor apostólica en tan sólo una mitra<sup>6</sup>, sin regresar a la Península, al fallecer en sus respectivas diócesis.

## **1. FRAY CRISTÓBAL PÉREZ DE LAZÁRRAGA, OBISPO DE CARTAGENA DE INDIAS**

Nació en Madrid en 1599, siendo sus padres Don Cristóbal Díaz de Lazárraga y Doña Agustina Illán<sup>7</sup>. Tomó el hábito de San Bernardo el 6 de Febrero de 1618 en el convento de San Pedro de la Espina<sup>8</sup>, recibéndolo de manos del reverendo abad fray Ambrosio Carrillo, profesando al año siguiente (7 de Febrero de 1619). En el séptimo de su hábito se graduó de maestro en la Universidad de Salamanca<sup>9</sup> y en ella estuvo como teólogo, maestro y catedrático<sup>10</sup>; fue abad del colegio de su religión en aquella ciudad y calificador del Santo Oficio. El 21 de Julio de 1639 el rey Felipe IV lo presentó como décimo obispo de Chiapas (tras fray Luis de Córdoba Ronquillo) siendo confirmado por el Papa el 3 de Octubre de ese mismo año y consagrado por el cardenal Agustín Espinosa<sup>11</sup> de Santiago de Compostela en la iglesia de San Ignacio del noviciado de los jesuitas de Madrid. Antes de tomar posesión, fue trasladado, también como prelado, a Cartagena de Indias en 1640, siéndole entregadas las ejecutoriales correspondientes<sup>12</sup> y cobrando a su llegada las vacantes del obispado<sup>13</sup>.

La situación en la ciudad, según el prelado y como comentaremos con posterioridad, era de continuo “ruido y alborotos” y, aunque su salud era buena, se encontró de inmediato “maltratado por los grandes calores de esta tierra”<sup>14</sup>.

### **1. 1. Visita a la diócesis**

La inició el 9 de Marzo de 1641 y, aunque en las doctrinas de indios era costumbre estar al menos tres días, se detuvo menor tiempo al no encontrar “cosas mui escandalosas” ni hallarse, como él también nos confiesa, “con ánimo de sacar sangre en esta primera visita, sino de hacer oficio de padre y prevenirles que si no se emendavan las faltas, para otra, procedería con todo rigor”<sup>15</sup>.

En la ciudad de Mompox<sup>16</sup>, que por aquel entonces contaba con unos 400 vecinos españoles, se encontró con graves dificultades a causa de los llamados “logreros” - beneficiados por las herencias- en las que se hallaban implicados los principales personajes del lugar; sus actitudes eran durísimas<sup>17</sup>, tratando de conseguir por encima de todo el fin propuesto y si no lo lograban, “deshonran con embustes (moneda corriente desta tierra)”<sup>18</sup>. Tratando de clarificar la situación, descubrió la grave anomalía del otorgamiento de testamentos ya que algunos incluso sobrepasaban los veinte años sin ser cumplidos y, al excomulgar al escribano que no quiso entregarle las copias de los mismos, fue visitado en tono amenazador por el alcalde y tres regidores. Su situación

fue tan comprometida que llegó incluso a ser advertido en secreto “que tuviese cuenta con la comida, con que los más de los días no comía sino güevos, i la comida que se guisava para mi no la provaba”. Tuvo “que salir sin pronunciar la visita, aviendo estado dos meses menos un día sin poder efetuar nada” al no querer “errar por presipitado”. Regresó de nuevo a su sede el 22 de Julio de ese mismo año<sup>19</sup>.

## 1. 2. Estado de la provincia

La ciudad de Cartagena de Indias se encontraba a su llegada en una situación nada halagüeña. El gobernador, Don Melchor de Aguilera, había sido suspendido de su oficio y preso<sup>20</sup>. Unos 600 portugueses de la armada del Brasil, aprovechando esta falta de gobierno<sup>21</sup>, pretendieron iniciar un levantamiento y, aunque dos de sus capitanes delataron el pretendido motín, la ciudad se levantó en armas. El obispo hubo de poner incluso un cuerpo de guardia en su misma casa y solicitar que todos los clérigos del obispado portasen armas propias y estuviesen “apersebidos para qualquier suceso”<sup>22</sup>.

Afortunadamente, no todo era adverso a los españoles ya que por ejemplo, la isla de Santa Catalina, que hacía mucho tiempo que había sido invadida por corsarios ingleses, fue recuperada a finales de Mayo por el general Francisco Diaz Pimienta, con pérdida de tan sólo cinco hombres<sup>23</sup>.

## 1. 3. Tensiones durante su gobierno

Además de las cuestiones señaladas anteriormente, también le surgieron a nuestro prelado algunas dificultades que no favorecieron su persona. Mantuvo graves disputas con el sargento mayor de la ciudad y su causa fue la solicitud del obispo “con penas de censuras”<sup>24</sup> para que se le entregasen las cajas de guerra a fin de publicar la visita.

El sargento criticó duramente al obispo, indicando que “a cada paso se quiere meter en la jurisdición real” atropellando “todo lo que no se ajusta a su parecer y gusto”. Le achacó dos graves excesos<sup>25</sup>:

1) El no querer hacer la publicación por pregones públicos, indicando que las cajas de guerra no se habían usado nunca en tales ocasiones.

2) Éstas sólo se usaban con efectos militares, siendo absurdo que quisiera utilizarlas “ministro tan extraño de su ministerio...para echar bandos en las calles públicas”.

El obispo, en su descargo, indicó que en las visitas a las villas de Jolú y Mompo, la publicación de la misma la había hecho de esa manera; él desconocía la existencia de atabales en la ciudad de la Concepción, que solían ser el medio normalmente utilizado para dicha proclamación<sup>26</sup>.

También fue acusado el prelado de retener unos bienes de su antecesor, sin entregarlos a los oficiales reales. Él legaría que dichos objetos se los había proporcionado el secretario del anterior prelado, fray Felipe de Villena, “para que me sirbiesse dellos por su valor”, aunque en realidad no eran más que unos cuadros antiguos, una silla de manos muy usada y dos cofres llanos viejos “en que se ponen quatro mástiles de madera ordinaria y un toldo de ruán ordinario biejo, que todo servía de cama de camino...”<sup>27</sup>.

Falleció en su sede en 1648<sup>28</sup>.

## 2. FRAY DIONISIO CIMBRÓN, EN LA DIÓCESIS DE LA CONCEPCIÓN

La sede de La Imperial había sido erigida por Paulo IV el 22 de Marzo de 1563 en la Bula “Super specula militantes Ecclesiae”<sup>29</sup>, como sufragánea de Lima. En 1608 desaparece y su jurisdicción pasa al obispado de Santiago, como La Imperial-Concepción<sup>30</sup>.

En 1610, el oidor Gabriel de Celada escribió al rey desde la ciudad de La Concepción, indicándole que ésta tenía tan sólo “setenta y seis casas, que las treinta y seis son hechas de empalizadas cubiertas de paja; una iglesia parroquial; un convento de Santo Domingo, con dos religiosos; otro de San Francisco, con tres religiosos; otro de la Merced, con tres religiosos. Está fundada la ciudad junto al mar, que casi baten sus olas en ella y suelen bañar sus calles y aún los más retirados aposentos de sus casas, por estar fundada en un bajo y pantanoso sitio y hoya (Peneo Viejo)... Todos están pobres y cansados, religiosos y vecinos, por la vecindad de las tierras de guerra, de que les nascen mil gastos, descomodidades y inquietudes. En toda la diócesis y prácticamente hasta el confín meridional, sólo había cuatro parroquias y siete doctrinas, y capellanías militares en nueve fuertes de la frontera de Bfo-Bfo y Arauco”<sup>31</sup>.

Fray Dionisio Cimbrón nació en Cintruénigo (zona sur de Navarra, junto al Ebro), en 1597, de una familia en buena posición social, pues se permitió el lujo de enviarle a estudiar a Salamanca<sup>32</sup>. Ingresó a los 23 años en el monasterio de Oseira<sup>33</sup>, siendo ya bachiller en Cánones y Leyes, donde recibió el hábito monástico el 17 de Agosto de 1620 de manos del abad fray Atanasio Esparza<sup>34</sup>. Al finalizar el noviciado, completó su formación científica, dedicándose a los estudios de las artes en el colegio de Meira y de teología en Alcalá hasta graduarse de maestro y ejercer esta profesión en el primero. Le ordenó de epístola Don fray Agustín Antolinez, arzobispo de Santiago, y de Evangelio y misa Don Juan de la Torre, obispo de Orense. Dijo la primera misa en el colegio de Montederrama, de su religión, el 29 de Mayo de 1623<sup>35</sup>. En 1632 desempeñó el cargo de prior de Oseira por espacio de un trienio, siendo comisionado por la comunidad para intervenir en un litigio que se tramitaba ante la Real Chancillería de Valladolid, obteniendo un resultado favorable. En 1635 los mismos monjes le elevaron a la dignidad abacial durante otro período trienal, siendo por entonces definido como de “edad 38 años, de extremada disposición la persona, que adornaba en lo exquisito con prendas más que medianas; la introducción mucha y gran cortesano”<sup>36</sup>.

En 1638 pasó a ser secretario particular del general fray Martín Gutiérrez por otro trienio, pasado el cual volvió de nuevo a regir la abadía de Oseira (1641-1644). Se distinguió en estos años por su caridad y su acendrado patriotismo, proporcionando a costa de los monjes varias compañías de soldados para defensa de Flandes, Tuy y otras plazas. En 1644 salió electo general de la Congregación y, al fin de los tres años abad de Santa Ana, de Madrid. Al acabar este período se retiró de nuevo a Oseira donde esperaba pasar el resto de su vida<sup>37</sup>. Sin duda los años en la corte le crearon un gran prestigio, pues en 1652 sería nombrado sexto obispo de La Concepción (tras el prelado Zambrana de Villalobos)<sup>38</sup>.

Sus bulas pontificales fueron despachadas en Roma el 23 de Junio de 1653 por Inocencio X y las ejecutoriales correspondientes, el 10 de Noviembre de ese mismo año<sup>39</sup>.

### 2. 1. Su difícil arribada a la diócesis<sup>40</sup>

Aún tardaría algunos años en llegar a su lugar de destino, siendo su itinerario el siguiente: Estuvo catorce meses en Sevilla; se embarcó en Cádiz el 9 de Agosto de



1654<sup>41</sup>; cuatro meses se demoró en Panamá y siete en Lima, donde fue consagrado por el arzobispo limeño Don Pedro de Villagómez, llegando a Valparaíso el 20 de Marzo del año siguiente, estando en pleno alzamiento de los mapuches<sup>42</sup>.

Cuando llegó a Santiago quiso pasar a La Concepción, distante unas 100 leguas, pero ante el peligro araucano, hubo de regresar tras 20 leguas de camino porque se exponía “al peligro de perder la vida o que me cautivasen porque el enemigo estaba dueño de la campaña”, dilatando la partida más de un año “asta ver si el camino estava más tratable”<sup>43</sup>. En Abril de 1656 tomó posesión de su sede por procurador y entró a gobernarla el 8 de Octubre del mismo año<sup>44</sup>.

## 2. 2. Situación de la provincia

En su diócesis no quedaban en pie sino otras dos ciudades de españoles, Valdivia y Castro en Chiloé<sup>45</sup>. La ciudad de Concepción se encontraba en un estado lamentable “reducida a una estacada que cercaba la plassa y dentro della toda la gente...sin que nadie pudiesse salir de la serca, sin manifiesto peligro de la vida”<sup>46</sup>.

Para colmo de desgracias, a los cinco meses de encontrarse nuestro prelado rigiendo su obispado, concretamente el 15 de Marzo de 1657, un gran terremoto y maremoto arruinó la ciudad, falleciendo unas 40 personas. El mismo obispo fue sacado de entre las ruinas de su casa. Quizás otro se hubiese desalentado, pero él intentó remediar estos males “con sacrificios, procesiones y rogativas...”<sup>47</sup>. Se destruyeron todas las iglesias, a excepción de la de la Compañía de Jesús, así como edificios pequeños y grandes<sup>48</sup>. De la catedral<sup>49</sup>, sólo se salvó la capilla de la Virgen de las Nieves, con una capacidad máxima de unas 40 personas<sup>50</sup>; por ello, y en ocasiones de grandes solemnidades, se hubieron de reunir en la plaza “el clero, religiones y todos estados”<sup>51</sup>.

La situación llegó a ser francamente insostenible al faltar los víveres por la destrucción de las haciendas tras el alzamiento indígena, viéndose el obispo en la necesidad de comer “de limosna...(que) parte con los pobres que ocurren a su amparo”<sup>52</sup>, llegando incluso a empeñar la plata labrada y joyas de su pontifical, consiguiendo por ellas 40.000 reales<sup>53</sup>.

En esta misma condición de precariedad se hallaba el resto del estamento eclesiástico:

- Con respecto al *clero regular*, en la ciudad había cinco conventos: Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, la Merced y la Compañía. Tras el terremoto, tan sólo el de los jesuitas quedó en pie, como antes comentábamos. Los moradores de todos ellos, se trasladaron de lugar “ante el temor de asistir en ellos por el riesgo destes azidentes”. El de los dominicos, se quedó sólo con cuatro frailes y dos legos; los franciscanos con seis, los agustinos y mercedarios con dos religiosos y un lego cada uno. El obispo mostró su disconformidad ante números tan reducidos, siendo de la opinión de que deberían contar cada comunidad al menos con doce<sup>54</sup>.

- El *clero secular* de la provincia estaba compuesto por tan sólo 20 curas, 6 de ellos sin ocupación porque hacían de capellanes en los fuertes de la frontera, destruidos por los indígenas<sup>55</sup>.

- Por último, el cabildo eclesiástico estaba formado por un deán, arcediano, dos canónicos dos curas y un sacristán. Las dos canongías se hallaban vacantes y eran servidas por dos interinos. (De una fue promovido Don Francisco Gatica como arcediano

de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y de la otra tenía presentación el licenciado Don Pedro Moyano Cornejo, quien se hallaba en la ciudad de Santiago)<sup>56</sup>. Todos ellos se sustentaban de una misa de limosna que les tocaba “muy de tarde en tarde”<sup>57</sup>, por lo que solicitaron licencia “para salir a buscar su vida”<sup>58</sup>.

Nuestro prelado mostró, desde su llegada, gran interés en “la enseñanza así de los criollos, como de los yndios” y con respecto a éstos últimos señaló su “mucha ignorancia de la ley de Dios...persuadido de que su rudeza es mucha o que la enseñanza que han tenido ha sido muy poca”<sup>59</sup>. Nombró al licenciado Don Rodrigo Ortiz de Gatica y Toledo<sup>60</sup>, clérigo presbítero visitador del obispado, aunque en varios de sus informes indicó la inexistencia de doctrinas en la provincia de Chiloé y Valdivia y “en la parte de los indios alzados, que por la continuación de la guerra no tienen uso”<sup>61</sup>.

Presentó un proyecto, que intentó llevar a cabo en Madrid, de crear en Concepción un centro superior donde se formarían en filosofía y teología sujetos que se ocuparan luego de trabajar en la evangelización de los indígenas<sup>62</sup>.

El prelado reavivó la antigua idea de unificar las dos diócesis chilenas. Y no era una idea desacertada, pues cincuenta años de guerra habían reducido los esfuerzos conquistadores “a la época de Pedro de Valdivia”. Pero el plan no llegó a realizarse<sup>63</sup>.

Su actuación en la diócesis fue sumamente elogiada. El mismo gobernador, Don Pedro Porter Casanate<sup>64</sup>, en un informe (ya citado) que envió a la Península el 12 de Junio de 1659, lo consideró merecedor de que fuese promovido a otro obispado mayor “para que prelado de tanta importancia, luzca acompañado de sus prendas”<sup>65</sup>. Y efectivamente, ya en dos ocasiones (1651<sup>66</sup> y 1655<sup>67</sup>) había sido propuesto como obispo de Santiago. Además, el 9 de Abril de 1662, el rey Felipe IV lo nombró gobernador interino de Chile, a la espera de la llegada del propietario: Don Juan de Balboa y Mogrovejo. La noticia llegó a Concepción el 21 de Mayo, pero el obispo había fallecido el año anterior (1661)<sup>68</sup>, abriéndose con ello una vacante de diez años<sup>69</sup>.

Esta fue la labor desempeñada por dos religiosos pertenecientes a la Orden del Cister que, aunque de escasa relevancia en el continente americano, como al inicio del trabajo ya comentamos, no dejó de implantar su austero carisma en territorios y épocas donde existió monasterio (masculino o femenino), o alguno de sus miembros estuvo presente.

## NOTAS

1. BORGES, P., (Director), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, 2 vols, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1992, T. I, pág. 229.

2. *Ibidem*, págs. 229 y 230.

3. Aunque estas órdenes no tuvieron prolongación colonial importante, la toponimia y las titularidades de los lugares de culto dedicadas a santos monjes fueron una constante en la piedad virreinal. Como también sus cofradías, la difusión de sus libros, y las devociones a ellos consagradas. Merecen la pena destacar las obras de PEDRO DE AVENDAÑO (jesuita), *Sermón del glorioso abbad San Bernardo*, México 1687; JUAN JOSÉ DE EGUIARA Y EGUREN, *El monstruo de la santidad, el abbad San Bernardo*, México 1741; FRANCISCO ESPINOSA DEL ROSAL, *Día veinte de cada mes en obsequio de San Bernardo*, México 1790; LUIS CARRASCO Y ENCISO, *Sermón panegírico de San Bernardo abad*, México 1808. FRAY ÁNGEL MALDONADO, en Honduras, (1702-1713), dotó las fiestas de San Benito y San

Bernardo en la iglesia de la Soledad. LINAGE CONDE, A., *El monacato en España e Hispanoamérica*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1977, pág. 630.

4. CASTAÑEDA DELGADO, P., y MARCHENA FERNÁNDEZ, J., *La jerarquía de la Iglesia en Indias*, Colecciones Mapfre 1492, Ediciones Mapfre, Madrid 1992, pág. 73.

5. *Ibidem.*, pág. 111.

6. Más de la mitad del obispado americano, exactamente el 62,8% del total, ocupó solamente la mitra para la que fue elegido; menos de un tercio (el 29,2%) se movió una sola vez; un 6% dos veces y sólo 13 obispos (el 1,9%) se trasladaron tres veces. Cf. CASTAÑEDA DELGADO, P., *La jerarquía de la Iglesia en Iberoamérica*, en *Actas del Simposio Internacional sobre Historia de la evangelización de América*, Librería Editrice Vaticana, págs. 77-97, Ciudad del Vaticano, Roma 1992, pág. 93.

7. Le sustituyó en el obispado de Chiapas Fray Domingo de Villaescusa. Cf., GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias occidentales*, Reimpresión facsimilar de la edición, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, Chimalistac, México 1982, pág. 201.

8. En 1147 fue firmado el documento fundacional de este monasterio por la princesa doña Sancha, hermana de Alfonso VII; debió desde los primeros tiempos su denominación de Santa Espina, por la creencia de conservarse allí una espina de la corona de Jesucristo. ALDEA VAQUERO, Q., y otros, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, (4 vols), Instituto Enrique Flórez (C.S.I.C.), Madrid 1972, T. IV, pág. 412.

9. Aunque en esta centuria la tendencia salmantina es aún ascendente, surge Alcalá de Henares mostrando su carácter de Universidad cercana a la corte y cobrando cada vez más influencia, especialmente a lo largo del siglo siguiente, cuando Salamanca cede algo de la importancia alcanzada en épocas anteriores. CASTAÑEDA DELGADO, P., y MARCHENA FERNÁNDEZ, J., *La jerarquía de la Iglesia...*, pág. 122.

10. *Hierarquía Católica. Medii et Recentioris Aevi*, T. IV. Monasterii, 1935, pág. 148.

11. RESTREPO POSADA, J., lo apellida Spínola, en *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia, 1513-1966.*, Editorial Lumen Christi, Bogotá 1968, págs. sin numeración.

12. Madrid, 9 de Abril de 1641. ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (en adelante A.G.I.), Santa Fe 1170. BRAVO UGARTE, J., S.J., *Diócesis y Obispos de la Iglesia Mexicana, 1519-1539*, Editorial "Buena Prensa", México D.F. 1941, págs. 29, 69 y 75. GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Teatro eclesiástico ...*, pág. 201. JUARROS, D., *Compendio de la historia del Reino de Guatemala, (Chiapas, Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica), 1500-1800*, Editorial Piedra Santa, Guatemala, 1981 pág. 249. MOLINO GARCÍA, M<sup>a</sup> Paulina, *La sede vacante en Cartagena de Indias, ANESTAM, XXXII*, págs. 1-23, Escuela de Estudios Hispanoamericanos (C.S.I.C.), Sevilla 1975, págs. 14 y 15. RESTREPO POSADA, J., *Genealogía episcopal...*, págs. sin numeración.

13. Cartagena de Indias, 2 de Mayo de 1651. El deán y Cabildo de la santa iglesia catedral, informan que a la llegada del sucesor de Lazárraga, al igual que a éste, se le abonaron las "cuartas funerales", desde el día del fallecimiento del anterior prelado hasta que Su Santidad despachó las bulas de su presentación. A.G.I., Santa Fe, 232.

14. Cartagena de Indias, 4 de Octubre de 1641. El obispo al rey. A.G.I., Santa Fe, 228.

15. *Ibidem.*, 22 de Octubre de 1641.

16. Se encontraba a medio camino de la ciudad de Cartagena y Santa Fe, creciendo día a día por el comercio. *Idem.*

17. El obispo indicó, en sentido figurado, que por sus actuaciones y métodos utilizados tiraban "a matar". *Idem*.
18. En su informe, citó los nombres de los primordiales protagonistas implicados en el asunto: Juan Sumai (hombre de 150.000 pesos, ganados "a logro"); Juan Lansa (de 50.000) y "otro fulano" Sánchez, suegro de Alonso Barba (de 80.000). *Ibidem*.
19. Cartagena de Indias, 4 de Octubre de 1641. El obispo al rey. A.G.I., Santa Fe, 228.
20. Posteriormente fue también excomulgado por el propio prelado; logró huir a la ciudad de Santa Marta, donde fue finalmente apresado. *Idem*.
21. El sargento mayor que le sustituyó no era considerado "capas de este cargo". *Idem*.
22. *Idem*.
23. *Idem*.
24. El capitán y sargento mayor de la ciudad era Don Antonio Maldonado de Tejada; a su cargo estaba el gobierno de armas. También el obispo a causa de esta cuestión lo llegó a excomulgar y le impuso una multa de 500 ducados, destinados a la Santa Cruzada y obras pías. *Ibidem*. Cartagena de Indias, 19 y 28 de Octubre de 1641. El sargento al rey.
25. *Idem*.
26. Los atabales -pequeños tambores- sólo se usaban en las fiestas de toros y en la publicación de las bulas. Aunque fue invitado a las primeras, no asistió y, con respecto a las bulas, indicó que no hubo publicación en su tiempo, así que desconocía la existencia de los mismos. *Ibidem*, 11 de Octubre. El obispo al rey.
27. *Ibidem*.
28. RESTREPO POSADA, J., *Genealogía episcopal...*, págs. sin numeración.
29. *Guía eclesiástica de Chile*, Talleres Gráficos "La Nación", Santiago de Chile 1952, pág. 41.
30. EGAÑA, A., S.J., *Historia de la Iglesia en la América Española (Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX)*, Hemisferio Sur, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966, pág. 219.
31. *Idem*., págs. 251 y 252.
32. YÁÑEZ NEIRA, D., *Un cisterciense, gobernador y capitán general de Chile. Fray Dionisio Cimbrón, obispo de Concepción*, en *HIDALGUÍA* 232-233, (1992) pp. 437-464.
33. Siempre se tuvo a Oseira como el más antiguo monasterio del Cister en Galicia, datando las primeras noticias históricas de 1137. Sin embargo, en sus orígenes no fue una fundación en regla como estaba preceptuado por la *Carta de Caridad*, sino una afiliación o incorporación -aceptándose la fecha de mediados del siglo XII-, por tratarse de una comunidad ya existente. Sus posesiones fueron inmensas. Más de 1.000 aldeas, con unas 40 parroquias o iglesias, estaban sometidas a la jurisdicción de los monjes. Cf. ALDEA VAQUERO, Q., y otros, *Diccionario de historia eclesiástica...*, T. III, pág. 1613. ÁLVAREZ PALENZUELA, V.A. y ASTRAY Y., M.R., *La fundación de monasterios cistercienses en Castilla. Cuestiones cronológicas e ideológicas*, en *HISPANIA SACRA*, XXXVI, (1984) pp. 429-455. YÁÑEZ NEIRA, D., *La huella de San Bernardo en Galicia*, en *Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*, (2 vols), IX Centenario de San Bernardo. Ediciones Monte Casino, T. I, págs. 139-156, Ourense 1992, pág. 140.
34. Hijo de Cascante, monje de Nogales, a la sazón abad de Oseira. YÁÑEZ NEIRA, D., *Un cisterciense...*, pág. 444.
35. *Idem*.

36. *Ibidem.*, pág. 445.

37. Dispuso en su testamento ser trasladado a Oseira, cosa que no se cumplió, aunque pagó el importe de los gastos del traslado. Cf. ALDEA VAQUERO, Q., y otros, *Diccionario de historia eclesiástica...*, T. IV, pág. 2812.

38. El rey le hizo merced de las tercias de los frutos del obispado, el tiempo que estuvo vaco por promoción de su antecesor, al obispado de Santiago. Madrid, 7 de Octubre de 1652. *A.G.I.*, Chile, 449. ALDEA VAQUERO, Q., y otros, *Diccionario de historia eclesiástica...*, T. IV, págs. 2811 y 2812. SILVA COTAPOS, C., *Historia eclesiástica de Chile*, Imprenta de San José, Santiago de Chile 1925, pág. 92.

39. Madrid, 10 de Noviembre de 1653. *A.G.I.*, Chile, 463. Cf. *Hierarquía...*, T. IV, pág. 158.

40. Existe una biografía, al parecer aún inédita, del beneditino Mauro MATTHEI, *Fray Dionisio Cimbrón S.O.C. Sexto Obispo de la Concepción, Chile (1653-1661)*, pro manuscrito, Monasterio de San Benito Llíu-Llíu, Chile, 1989. YÁÑEZ NEIRA, D., *Un cisterciense...*, pág. 447.

41. Solicitó licencia para poder llevar 8 criados ya que a fray Luis Jerónimo de Oré se le concedió la posibilidad de embarcarse con igual número (entre ellos algunos clérigos), además de un fraile lego y otro corista. La petición fue aceptada, siendo acompañado también de un clérigo más. Cámara de Indias, 16 de Septiembre de 1652. *A.G.I.*, Chile, 61. EGAÑA, A. de., S.J., *Historia de la Iglesia...*, pág. 25.

42. El levantamiento había tenido lugar el 14 de Febrero de ese mismo año (1655). Los indígenas, de acuerdo con los que vivían entre los españoles, franquearon el Bio Bio, llegaron hasta el Maule y desde este río hasta Chiloé lo arrasaron todo. Santiago de Chile, 29 de Junio y 30 de Julio de 1655 y 1656. *Informes del obispo al rey y Relación de los sucesos que ha havido en la guerra de Chile, el año de 1657. Remitido por el Sr. obispo de la Concepción al conde de Alva, virrey del Perú*, en *A.G.I.*, Chile, 61. VARGAS UGARTE, R.,S.J., *Historia del Perú (Virreinato siglo XVIII)*, (5 vols), Buenos aires 1954. T. II, pág. 295.

43. Santiago de Chile, 29 de Junio de 1655. Informe del obispo al rey. *A.G.I.*, Chile, 61.

44. Idem. EGAÑA, A. de, S.J., *Historia de la Iglesia...*, pág. 253.

45. VARGAS UGARTE, R.,S.J., *Historia de la Iglesia en el Perú (1640-1699)*, (5 vols), Burgos 1960. T. III, pág. 113.

46. Concepción, 30 de Julio de 1656. El obispo al rey. *A.G.I.*, Chile, 61.

47. Santiago de Chile, 12 de Junio de 1659. Informe del gobernador Don Pedro Porter Casanate al rey, del estado de los obispados de Santiago y la Concepción. *Ibidem.*

48. YÁÑEZ NEIRA, D., *Un cisterciense...*, pág. 455.

49. Para intentar su reedificación se envió al Perú a entrevistarse con el virrey al arcediano Don Pedro de La Plaza, solicitando en nombre del obispo las obras "por todos los medios posibles". Santiago de Chile, 12 de Junio de 1659. Informe del gobernador Don Pedro Porter Casanate al rey, del estado de los obispados de Santiago y la Concepción. *Ibidem.*

50. VARGAS UGARTE, R.,S.J., *Historia de la Iglesia...*, T. III, pág. 113.

51. Como cuando llegó la noticia en diciembre de 1658 del nacimiento del príncipe Felipe, en que se celebraron misas y sermones durante nueve días, además de fiestas "de toros, cañas, máscaras y comedias por más de un mes". Concepción, 9 de Agosto de 1659. El obispo al rey. *A.G.I.*, Chile, 61.

52. Tan sólo contó con 5.730 pesos de diezmos, tocando a la cuarta episcopal 1.447 pesos, más 4.000 pesos pertenecientes al obispo (a cuenta de los 500.000 maravedíes que le estaban señalados de renta al año). *Ibidem.* Concepción, 8 de Junio y Santiago de Chile, 12 de Junio de 1659.

El obispo al rey e Informe del gobernador Don Pedro Porter Casanate del estado de los obispados de Santiago y la Concepción. *Ídem*.

53. Que empleó en ayuda del hospital -asistido por los Hermanos de San Juan de Dios- y del ejército. Se le socorrió además con 3.800 pesos de las cajas reales de Concepción y Lima, además de la ayuda prestada por el arzobispo de ésta última ciudad y el obispo de Quito. *Ibidem*. Concepción, 8 de Junio de 1659. El obispo al rey. VARGAS UGARTE, R.,S.J., *Historia de la Iglesia...*, T. III, pág. 113.

54. *Ibidem*. Concepción, 29 de Junio y 27 de Abril de 1655 y 1657. El obispo al rey. VARGAS UGARTE, R.,S.J., *Historia de la Iglesia...*, T. III, pág. 113.

55. VARGAS UGARTE, R.,S.J., *Historia de la Iglesia...*, T. III, pág. 113.

56. Santiago de Chile, 12 y 29 de Junio de 1655 y 1659. Informes del gobernador Don Pedro Porter Casanate y el obispo al rey del estado de los obispados de Santiago y la Concepción. *A.G.I.*, Chile, 61.

57. *Ibidem*. Concepción, 8 de Junio de 1659. El obispo al rey.

58. *Ibidem*. Santiago de Chile, 29 de Junio de 1655. Informe del obispo al rey.

59. *Ibidem*. Concepción 9 de Agosto de 1659. El obispo al rey.

60. De más de 40 años, hijo del capitán Don Gaspar Benegas de Toledo, natural y vecino de esta ciudad y de doña Catalina Ortiz de Gatica, natural de Osorno (el matrimonio tuvo además otros hijos e hija). Estudió en la Compañía de Jesús, graduado en artes y había servido en la iglesia catedral de la Concepción. Concepción, 21 de Febrero de 1658. *A.G.I.*, Chile, 66.

61. Concepción, 27 de Abril y 9 de Agosto de 1657 y 1659. el obispo al rey. *A.G.I.*, Chile, 61.

62. YÁÑEZ NEIRA, D., *Un cisterciense...*, pág. 457.

63. EGAÑA, A. de, S.J., *Historia de la Iglesia...*, pág. 254.

64. Caballero de la Orden de Santiago, natural de Zaragoza. En la escuela de Don Fadrique de Toledo sirvió 20 años en las armadas; notable filósofo y cosmógrafo. El 30 de Octubre de 1655 era nombrado gobernador de Chile, por el virrey Conde de Alba de Aliste. Fue uno de los marinos más notables que intervinieron en el descubrimiento del golfo de California. YÁÑEZ NEIRA; D., *Un cisterciense...*, pág. 451.

65. Santiago de Chile, 12 de Junio de 1659. Informe del gobernador Don Pedro Porter Casanate al rey, del estado de los obispados de Santiago y la Concepción. *A.G.I.*, Chile, 61.

66. Los otros sujetos, además de Cimbrón, que se propusieron para cubrir la vacante por promoción de Don fray Gaspar de Villaroel al de Arequipa fueron: Don Cristóbal de Mancha, obispo del Río de la Plata y don fray Bernardino de Cárdenas, del Paraguay. 1651. *A.G.I.*, Chile, 164.

67. Tras el fallecimiento de Don Diego Cambrana Villalobos se propusieron a Cimbrón y a Don fray Bernardino de Cárdenas, obispo del Paraguay (Propuesto con anterioridad al de Popayán que no aceptó). *Ídem*.

68. YÁÑEZ NEIRA, D., *Un cisterciense...*, pág. 462.

69. EGAÑA, A. de, S.J., *Historia de la Iglesia...*, pág. 254.

## LA ESPIRITUALIDAD CISTERCIENSE EN EL SIGLO XVI

FRANCISCO R. DE PASCUAL, OCSO  
Abadía Cisterciense de Viaceli.

### INTRODUCCION

La respuesta del Císter español a las corrientes humanísticas del siglo XVI es múltiple, en el sentido que se realiza desde distintas áreas dentro de la misma Orden. En el caso español el fenómeno queda enmarcado entre dos polos muy específicos, y que no se dan en el resto de la Orden Cisterciense en Europa.

Los dos polos de que hablamos son:

1) Por una parte el propio ambiente creado en España provocado por dos causas: la aparición de las corrientes humanísticas, que alcanzan a todos los niveles y estratos de la sociedad (incluidos los monasterios), y el enorme impulso de renovación religiosa favorecido por los Reyes Católicos.

2) Que el Císter español responde, de modo global -aunque progresivo- a estos impulsos. Lo hace, en primer lugar, independizándose del aparato organizativo de la Orden Cisterciense (que declaró poco menos que en rebeldía a los cenobios españoles); en segundo lugar, el Císter español, renueva sus estructuras jurídicas, educativas y espirituales para apuntar a un doble fin: la fidelidad al Císter primitivo y la mejora de la calidad espiritual de sus casas y de sus monjes.

Esta respuesta, pues, debe estudiarse desde distintos puntos de vista. Y esto es lo que vamos a hacer en la presente exposición.

Lamentablemente, y como diremos varias veces a lo largo de nuestro estudio, la falta de investigación seria, la pérdida de documentos originales importantísimos, el que la restauración de la vida cisterciense en España (después de la *Desamortización*) se hiciera a través de la línea "trapense" (y francesa), y la "prevención" de tales Trapenses contra la *Congregación de Castilla*, son factores que han contribuido a que todavía nos hallemos en los inicios de un camino que, de continuarse con el entusiasmo emprendido por el equipo de investigación y edición de las *OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA*, será rico en frutos en los años por venir.

Sin duda alguna el I CONGRESO NACIONAL SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES (Viaceli 15-17 de septiembre de 1994), subtítulo *RESPUESTAS DEL CÍSTER AL HUMANISMO ESPAÑOL*, ha sido un paso más en la búsqueda de soluciones ante los retos de una "nueva era". Porque si los hombres de finales del siglo XV y principios del XVI tenían consciencia de un cambio profundo en la sociedad, idéntico sentido colectivo invade a la generaciones nuevas, llenas de un elocuente silencio. Estas generaciones tomarán el relevo en el próximo milenio. Pero no hay salto en el vacío, ni

proyección al futuro que pueda tener solidez, si no se cimenta en un pasado. Las ramas frondosas de un árbol son significativas de la savia de sus raíces. Malamente podremos construir un futuro sin pasado. Tal empeño sería tan artificial como un árbol con ramas y hojas, pero sin raíces escondidas en las entrañas de la tierra.

Lo mismo que el Císter primitivo reaccionó en el siglo XII no sólo contra un benedictinismo feudalizado, sino contra una sociedad feudal y cultural ya obsoleta para los nuevos tiempos -fenómeno y característica que tampoco se ha estudiado lo suficiente hasta el día de hoy-, el Císter español de los siglos XV (finales) y todo el XVI, con todas sus fuerzas, trata de situarse, y lo hace con éxito, en las nuevas corrientes eclesiales, sociales y humanísticas, profundizando en el espíritu que animó a sus primeros fundadores.

A lo largo de muchos años de escribir sobre la historia cisterciense, se ha mantenido una postura un tanto parcial: escribir la historia “desde dentro de la Orden”, sin aportar las líneas de fuerza sociales que, bien en el origen bien a lo largo de los siglos, han motivado, forzado y orientado algunas de sus acciones reformadoras.

Esto es lo que nos interesa destacar. Que así como en el día de hoy hablamos en los ambientes cistercienses (tema del Capítulo General de 1993) de *Los desafíos del mundo contemporáneo a la vida monástica*, los cistercienses españoles del siglo XVI intuyeron los desafíos de su época y respondieron a ellos con un equilibrio y una decisión propia de la valentía con que Roberto, Alberico y Esteban lo hicieron en Molesmes y Císter. Y, además, lo hicieron de la mano de sus hermanos benedictinos<sup>1</sup>.

Es posible que estas premisas iniciales sorprendan a algunos oídos timoratos (y desconocedores de la tradición, si no nos equivocamos). Podríamos decir aquí lo que aquel profesor de universidad decía a sus alumnos: “*Esto que os digo aún no puedo documentarlo; pero, por lógica, estoy seguro de ello*”. Cuando el lector se encuentre con una serie de realizaciones, personalidades, *Definiciones capitulares*, renovación espiritual de monasterios, dentro del Císter español, no podrá comprenderlo si antes no ha sabido que el primer catedrático de Escritura de la Universidad de Alcalá, el P. Dionisio Vázquez<sup>2</sup> fue profesor del Studium de Roma (y que explicó allí su *Comentario a la Carta a los Romanos*, siendo probablemente uno de sus alumnos Martín Lutero). Al P. Dionisio Vázquez lo escucho Cipriano de la Huerga, y a éste lo llama “*mi maestro*” nada menos que Fray Luís de León. Quizá haya quien no sepa que Juan de Vergara, en carta a Erasmo, cita a los cistercienses españoles como “defensores” del de Rotterdam. Cuando Marcel Bataillon dice que el *Sermón de los pendones* de Fray Cipriano es una de las mejores obras de las letras españolas, no está sólo habando de una persona, sino de una Orden que produjo hombres admirables en la espiritualidad, las letras y la santidad.

El estudio de las espiritualidad cisterciense en el siglo XVI se reviste de dificultades características, debido, fundamentalmente, a causas que no siempre han sido puestas de relieve con la suficiente nitidez.

Si el siglo XVI resulta particularmente rico en cuanto a creaciones espirituales de vida y doctrina, resulta aún inexplorado en muchos campos particulares, como puede ser el del conocimiento amplio y puntual de muchos de los protagonistas de lo que se ha llamado nuestro *siglo de oro* de la espiritualidad.

Por una parte emergen gigantes y grandes maestros, en conexión directa con un renacer innovador de la ortodoxia espiritual y mística; por otra, se ha descuidado a



veces la importancia e influencia que otros personajes menos conocidos ejercieron sobre aquéllos y sobre su tiempo.

Los primeros, *los grandes maestros de la espiritualidad y de la mística*, acapararon durante décadas, y siglos, la atención de los estudiosos, con perjuicio evidente de quienes, sin llegar a tanta altura, no debieron haber sido tan ignorados.

A esta razón que pudieramos considerar como error de perspectiva, cabe añadir otra, mucho más trascendente y de consecuencias funestas para el conocimiento completo del siglo XVI español. Con la llegada de la *desamortización*, las bibliotecas monásticas y de los conventos de las Ordenes religiosas sufrieron el expolio, el saqueo y el pillaje más vergonzoso de toda la historia cultural española. De ahí que en las restauraciones de finales del siglo XIX muchas obras de autores importantes del siglo XVI fueran completamente ignoradas. Y con esta ignorancia muchos autores de las mismas cayeron en el olvido.

Las Ordenes monásticas fueron particularmente afectadas por este fenómeno, pues la mayor parte de su patrimonio espiritual se encontraba, a finales del siglo XIX, lejos de su alcance, disperso por archivos y bibliotecas nacionales, provinciales o privadas, de difícil acceso para los monjes. Lo malo es que aún sigue sucediendo esto a finales del siglo XX, de modo que la lectura y conocimiento de los autores cistercienses del siglo XVI sigue siendo una tarea reservada a investigadores o curiosos, y no una actividad normal de los actuales moradores de monasterios, que consideran a estos antepasados suyos como algo lejano y perdido en manuales de espiritualidad (inasequibles a veces también por encontrarse en lenguas que no son la española). Curiosa situación, y loable, pues, la iniciativa de quienes tratan de hacer llegar al lector de hoy las obras de los autores cistercienses del siglo XVI.

Un hecho histórico tan sencillo como este ha provocado, a lo largo de los siglos, que ciertos datos y aportaciones para la reconstrucción completa de la memoria del siglo XVI español, y de su espiritualidad, quede truncada, y, desde luego, no haya recibido la atención que merece.

La publicación de la *Patrología Latina* de Migne, por ejemplo, produjo en las Ordenes monásticas, especialmente benedictina y cisterciense, un interés nuevo por las fuentes y orígenes del monacato, sus textos fundamentales, sus autores y las instituciones medievales. Esta gran recopilación es un instrumento valiosísimo para el investigador, por la comodidad de encontrar fácilmente a mano el objeto de sus intereses y pesquisas.

La literatura del siglo XVI, especialmente la monástica, se encuentra actualmente dispersa, como decíamos; por esta razón es, en muchos casos, totalmente desconocida, y, por lo mismo, no recibe el justo aprecio del valor que tiene.

En el campo de la espiritualidad cisterciense española destaca una obra sumamente meritoria; pero que también necesitaría hoy día una gran revisión y puesta al día. Nos referimos a la *Biblioteca Cisterciense Española*, del P. Fr. ROBERTO MUÑIZ, editada en Burgos en 1793. Desde entonces hasta ahora no ha habido un intento lo suficientemente satisfactorio como para dar a conocer en toda su amplitud la importancia del siglo XVI cisterciense y español (a pesar de algunas publicaciones interesantes).

El siglo XVI español y cisterciense no puede ser comprendido si se olvida o menosprecia el ambiente reformador del siglo precedente. Aunque la Orden Cisterciense en España se apartó de ciertas prácticas jurídicas y espirituales tradicionales, hay que reconocer que los monjes españoles apuntaron no sólo a una renovación espiritual de las

comunidades, sino también a la “modernización” de la Orden, bajo los criterios ciertamente universalistas y “humanistas” de su tiempo y contexto histórico.

No sólo fue lamentable la pérdida, en 1835, de las bibliotecas monásticas. Se perdió entonces la conexión con un pasado que tuvo momentos de gran altura y que produjo frutos maduros, en los siglos XVI y XVII, debidos a la siembra reformadora del XV. El que el protagonismo exclusivo de tales éxitos –como se verá a lo largo de estas páginas– lo asuma la *Congregación de Castilla*, ha sido la causa de que los restauradores de la vida cisterciense-trapense del siglo XIX, hayan menospreciado durante mucho tiempo –y aún hoy– el valor objetivo que para la vida cisterciense y la vida de la Iglesia tuvieron los monjes del siglo XVI. Este menosprecio, junto con la ignorancia de las obras de autores de gran categoría espiritual e intelectual, produjo en el siglo pasado una discontinuidad con la tradición española cisterciense, y en el presente un desconocimiento casi total de obras grandemente representativas que intentaron la renovación de la espiritualidad monástica desde una perspectiva no medieval.

Así, pues, y para concluir estas palabras de presentación del tema que vamos a estudiar, el siglo XVI cisterciense español diremos que permanece aún como una laguna cuyo encanto no se ha reconocido en el conjunto del paisaje cisterciense.

## LA ORDEN CISTERCIENSE EN EL CONTEXTO DEL SIGLO XVI ESPAÑOL

### I. LA GRAN RENOVACION ESPIRITUAL

La Orden Cisterciense en el siglo XVI se encuentra, como toda la sociedad religiosa española, dentro de un triple campo de fuerzas interdependientes entre sí: la gran explosión de la literatura espiritual, la gran renovación teológica y las nuevas corrientes de espiritualidad que emergen al hacerse camino las ideas humanistas frente a las escolásticas.

Los Cistercienses, ciertamente, no son de los más influyentes en España, ni de los más “conflictivos”; pero sí ocupan su espacio propio y peculiar. Todo el siglo XVI lo llena la llamada *Congregación de Castilla*, que nace a finales del siglo XV y alcanza su apogeo intelectual y espiritual en el XVII.

A) *Literatura espiritual en la España del XVI*. Cisneros fue el promotor de una gran tarea de impresión de libros; muchos editores siguieron su ejemplo y sus directrices. Esta explosión de literatura espiritual manifestaba, a la vez que una gran vitalidad, el deseo de ideas nuevas.

En 1504 aparece en Toledo la *Escala espiritual*, traducción de la obra de San Juan Clímaco, clásico de la espiritualidad monástica antigua. De 1502 a 1503 García de Rueda hace imprimir a sus costas y en Alcalá, en cuatro volúmenes, la *Vita Christi* de

Ludolfo el Cartujo, traducida por Ambrosio de Montesinos. El *Contemptus mundi* o *Imitación de Jesu-Cristo*, es traducido por primera vez en España en Zaragoza hacia 1490 y reeditado con frecuencia durante todo el siglo XVI. La *Vida y milagros de la Bienaventurada santa Catalina de Sena*, de Raimondo de Capua, es traducida por Antonio de la Peña, en Alcalá, en 1511, junto con las vidas de la beata Juana de Orvieto y de Sor Margarita Castelló; y en 1512 aparece una espléndida traducción de las *Epístolas y oraciones* de la santa. En 1510 aparece en Toledo el *Libro de la gracia espiritual*, de Santa Mectildis y el *Libro de la Beata Angela de Foligno*, seguido de la *Regla* de Santa Clara y del *Tratado de la Vida espiritual*, de San Vicente Ferrer (sin los capítulos 11-12). En 1513 Toledo ofrece de nuevo al público el *Sol de contemplativos o mística teología*, de Hugo de Balma, bajo firma de San Buenaventura. Otras obras atribuidas a San Buenaventura aparecen en español: las *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Redentor y Salvador Jesucristo* (Valladolid, 1512); en Burgos, 1517 el *Estímulo de amor* y el *Soliloquio* (que ya había aparecido en Sevilla en 1497); el *Espejo de disciplina*, en 1502 en Sevilla. Gozalo de Ocaña traduce en verso los *Diálogos* de San Gregorio Magno, Sevilla 1514; y Gonzalo de Santa María *El libro de los cuatro postrimeros trances*, de Dionisio el Cartujo, y las *Vitae Patrum* de San Jerónimo. García de Cisneros, en Monserrat, lleva a cabo una gran obra de renovación espiritual y publica numerosas obras sobre temas de oración y vida espiritual.

B) *Renovación teológica*. La Universidad de Alcalá, fundada por el Cardenal Cisneros, y la de Salamanca, cuya enseñanza teológica había sido renovada por Francisco de Vitoria, ofrecían una formación de altura a buena parte del clero español, y casi todas las Ordenes religiosas establecen sus colegios en una u otra ciudad, y a veces en ambas. Es bien conocida la influencia que tuvieron en Trento teólogos y obispos españoles procedentes de las aulas de dichas universidades. Lo más importante es que ambos centros influyeron en el interés por la renovación de los planes de estudios en las órdenes religiosas, obteniendo como resultado inmediato el que la mística española fuese profundamente teológica, al unirse la ciencia a la experiencia mística; grandes teólogos fueron capaces de orientar y guiar con seguridad a muchos místicos y místicas (como es el caso de Santa Teresa, por un lado, y Juan de la Cruz por otro).

Además, muchos teólogos españoles enseñan en el extranjero y algunos de ellos asumen cargos de responsabilidad en la Iglesia.

C) *Corrientes de espiritualidad*. Las corrientes e influencias que se cruzaban por toda Europa en aquel entonces contribuyeron también en España a aumentar la inquietud por la renovación religiosa y moral de la sociedad y la reforma de las órdenes religiosas. Los teólogos tuvieron el gran mérito de saber sintetizar escolástica y humanismo, y así los movimientos espirituales se enriquecieron con elementos utilizables del renacimiento humanista, sin romper con su espíritu tradicional. El paso de la Edad Media a los tiempos modernos se hizo sin solución de continuidad.

Si bien hay que tener en cuenta lo ya dicho sobre la Inquisición española, no es menos cierto que la unidad bienhechora de la "unidad de la fe" sobre la literatura espiritual española es impresionante. La Europa de comienzos del XVI veía en la unidad religiosa la garantía eficaz de la unidad política. El caso de España no es aislado. Hay que reconocer en Felipe II un ideal religioso de justicia inflexible, quizá poco comprensible hoy; pero al menos explicable en aquel tiempo. La intervención del monarca en la reforma de las órdenes religiosas estuvo siempre guiada por intenciones sanas, y de hecho tal intervención fue exitosa, y no supuso nada de anormal para la Europa de su tiempo.

Esta "unidad de la fe" acrecentó en ciertos aspectos el ardor del pueblo español, quien se consideraba a sí mismo y de buena gana como el brazo de Dios: la lucha contra la herejía reforzaba su fervor y su adhesión a la Iglesia.

## 2. REFORMA DE LAS ORDENES RELIGIOSAS

Casi todas las órdenes religiosas en España sufren un profundo proceso de renovación. Los cistercienses, como veremos después, se habían adelantado, con la creación de una Congregación monástica independiente del Capítulo General de la Orden. En realidad, recogieron las iniciativas e ideas que se venían barajando entre los benedictinos, como veremos a continuación.

A) *Benedictinos de la observancia*. El Capítulo de 1500, al que asistió García Jiménez de Cisneros, transforma en Congregación la reforma emprendida en Valladolid, que ya existía desde hacía más de un siglo. Las nuevas constituciones conservan el espíritu estrictamente contemplativo, insisten en la clausura (es decir, en que los monjes vivan más dentro de sus monasterios que fuera de ellos), e imponen -esta es una gran novedad- un tiempo de oración diaria. Se carga mucho el acento sobre los estudios, lo cual producirá el fruto de una brillante actividad literaria en toda la Congregación.

Durante la primera mitad del siglo XVI, tal actividad literaria se limita casi exclusivamente a temas relacionados con la propia Congregación. Poco a poco se va extendiendo a otras ciencias de la espiritualidad. El apogeo llega en el siglo XVII. En el último tercio del siglo XVI (1574-1608) se produce un movimiento de renovación espiritual en muchas casas, llamado, como en otras órdenes, *recolección*.

Entre los benedictinos, en el siglo XVI, hay personalidades de gran relieve. Lo importante es ver las ideas que tienen y lo que representan dentro del contexto espiritual en que viven. Así, por ejemplo el ya citado García Jiménez de Cisneros; no hay que olvidar el erasmismo de Alfonso Ruíz de Virués († hacia 1545), y las opiniones de Juan de Robles (†1572), quien creía oportuna la lectura del Evangelio en lengua vulgar (su traducción, conservada en El Escorial, fue publicada en Madrid en 1906).

B) *Otras órdenes*. Los Dominicos, emprenden una tarea de renovación impresionante, y destacan entre ellos personalidades de gran influencia en las universidades españolas: desde la beata de Piedrahita María de Santo Domingo (1486-1524), y su grupo, hasta Melchor Cano (†1560), Bartolomé de Carranza (†1576), y los confesores de Santa Teresa, pasando por Juan Hurtado (†1525) y Francisco de Vitoria (†1546).

El espíritu de Savonarola tuvo una notable influencia en España. Hay que citar también a Domingo de Valtañás (†1576) y Luís de Granada (†1572), que dentro de la reforma dominicana representan una corriente especial, llamada "afectiva" y mística. Estos serían discípulos de Carranza. Seguirían, en esta misma corriente afectiva, Felipe de Meneses (†1572), Luis de la Cruz y Juan de la Peña (†1563). Carranza está abierto a todas las corrientes renovadoras sin preocuparse demasiado de formulaciones teológicas. Cano se esfuerza, él mismo, por salvaguardar a toda costa la pureza de la fe, erradicar todo iluminismo y conservar la piedad tradicional.

Luís de Granada (1504-1588), predicador extremadamente celoso y escritor clásico, es el dominico más popular del siglo XVI. En él se armonizan las corrientes de ora-

ción antiguas y modernas. Sus escritos, sobre todo los ascéticos, conocieron una difusión impresionante.

El superior general de los Franciscanos, Francisco Quiñones (†1540) redacta en 1523 los estatutos de la *recolección*. El capítulo provincial de 1524 y, sobre todo, el capítulo nacional de 1528 en Guadalajara, se emplearon a fondo por remediar ciertos compromisos con los iluminados.

La orden franciscana conoció una floración espiritual intensa en la España del XVI. Nos podemos referir a las dos obras esenciales de Fidel de Ros sobre Francisco de Osuna (†1540) y Bernardino de Laredo (†1540).

El 27 de septiembre de 1540, Pablo III, por la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, confirma canónicamente la Compañía de Jesús. El ideal de Ignacio de Loyola en Manresa (1522) y en Montmartre (1534) se fue concretizando poco a poco en una fundación eminentemente apostólica, en la que el espíritu antiprotestante no es exclusivo ni el principal: renovar la vida cristiana en la Iglesia, desarrollar su sentido misionero, eso sí, defendiéndola contra los herejes.

Canónica y espiritualmente la nueva Orden es un revulsivo y un choque para la mentalidad de muchos; pero lo importante es que trató, y lo consiguió con éxito, adaptarse a las necesidades del tiempo y orientarse al apostolado.

Quizá la reforma más “sonada” y más contada del siglo XVI sea la de la Orden Carmelitana. Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591) llenan, por así decir todo el siglo XVI. No podemos detenernos aquí ahora, primero porque es de sobre conocida, y, segundo, porque nos falta espacio.

Existieron otras reformas interesantes. Los Ermitaños de San Agustín, que siguen en su renovación el espíritu de Juan de Alarcón († hacia 1451). Santo Tomás de Villanueva (1488-1555), hacia finales de 1516 toma el hábito religioso, llega a ser un superior fervoroso y eficaz, que influye en un grupo de espirituales de relieve: el beato Alfonso de Orozco, y en otros muchos, predicadores y misioneros en América.

El beato Juan Bautista de la Concepción (†1613) reforma a los Trinitarios; y Alfonso de Monroy (1544-1614) los mercedarios.

Dentro de este movimiento reformador hay que reservar un lugar destacado a San Juan de Avila (1499-1569) y sus discípulos. Lo más importante de este santo es su relación con los grandes espirituales de su época, en los que influyó y de los que se dejó influir: Juan de Dios, Ignacio de Loyola, Francisco de Borja, Teresa de Jesús, Pedro de Alcántara, Juan de Ribera, Fernando Contreras, Luís de Granada, etc. Influyó grandemente en el concilio de Trento, y muchos de sus discípulos se hicieron jesuitas y carmelitas descalzos.

### 3. CORRIENTES ESPIRITUALES Y FUENTES

La espiritualidad española del siglo XVI, ya lo hemos dicho, hay que entenderla y encuadrarla en la reforma emprendida por el cardenal Cisneros; pero no se agota ahí. No se limita a los elementos jurídicos y disciplinares de la vida religiosa o clerical. Tiene una profunda repercusión en la vida espiritual.

La regeneración espiritual no surgió por generación espontánea. Sus maestros principales se habían formado en la espiritualidad medieval, leyendo obras que comenzaban a circular gracias a la difusión de la imprenta. Muchas obras provenían del extranjero. En la primera mitad del siglo XVI los autores españoles irán acercándose a la madurez, y dejarán de imitar lo que venía allende las fronteras. La espiritualidad y la mística española empiezan a tomar color propio.

Se dan en los comienzos del siglo XVI varias "corrientes" que merecen atención, y que fluyen por entre las líneas de muchos espirituales, especialmente de los autores monásticos. Un análisis detallado de muchas obras de cistercienses del siglo XVI manifestaría que por los monasterios circulaban muchos libros y que los monjes estudiantes en las universidades aportaban a las bibliotecas monásticas las obras que caían en sus manos. Lo veremos más adelante.

"Erasmismo", "biblismo", "italianismo", "socratismo cristiano" y "senequismo", y la "corriente arabista", junto con el "iluminismo", son las piezas de un "puzzle" de extraordinaria riqueza, y que no tiene parangón en toda Europa. Por eso, determinar las fuentes doctrinales de la edad de oro de la espiritualidad española sigue siendo una tarea compleja, rayana en lo imposible. El panorama de las múltiples corrientes espirituales, las interferencias entre tantos escritores, las circunstancias históricas de la formación de ciertos maestros, constituyen un entramado diversísimo ante el que es imposible determinar los antecedentes.

A) *Las universidades.* Las dos universidades de Alcalá y Salamanca dirigen el movimiento cultural y espiritual que comenzaba, y su irradiación es muy importante. Se esfuerzan por establecer una *tradición hebráica*, que mantendría la influencia de la Escritura en la vida Cristiana y dejaría su marchamo. Un Alonso de Zamora (†1531) y un Cipriano de la Huerga (†1560), y más tarde un Fray Luís de León (†1591) y un Benito Arias Montano (†1598). Todos ellos fueron los artesanos del renacer bíblico del XVI: sabios exégetas, filólogos excelentes y espirituales profundos, se preocuparon de alimentar la vida espiritual y el conocimiento bíblico de sus lectores y oyentes.

A la universidad de Alcalá llegan libros de un personaje muy importante, y muy olvidado a veces en el humanismo español de influencia griega, no latina -como el humanismo del siglo XV-; nos referimos al Cardenal Bessarión, quien logró salvar el patrimonio cultural de su patria comprando o mandando copiar las obras maestras de la antigüedad. Su biblioteca particular, integrada por más de 900 volúmenes -que le costaron 30.000 escudos de oro- era la más rica en manuscritos griegos del Occidente. Bessarión daba las mayores facilidades para trabajar en ella. Al dejarla en herencia a la República veneciana, exigió que permaneciese siempre abierta a los estudiosos. La colección bessariana constituyó un foco de irradiación de la cultura griega; de ella se aprovecharon los humanistas más renombrados, como Erasmo, y otros. Primero el Cardenal Cisneros y luego Felipe II enriquecieron las bibliotecas de la Universidad de Alcalá y de El Escorial con preciosas copias sacadas de la biblioteca de San Marcos de Venecia.

Aún están sin estudiar las relaciones del Cardenal Bessarión con muchos intelectuales españoles del siglo XV. Amigo personal del Obispo Alonso de Cartagena, éste le encomienda una serie de eminentes discípulos, como Alonso de Palencia, Rodrigo Sánchez de Arévalo y algunos otros. Alonso de Palencia vive durante diez años en casa de Bessarión en calidad de familiar y nos ha dejado en sus *Décadas* varios testimonios del Cardenal. El cronista de los Reyes Católicos fue educado por Jorge de Trebisonda, cuya *Retórica* imprime en Alcalá Alonso de Herrera anticipándose catorce años a las ediciones europeas.

De otro lado la influencia de la helenidad y del oriente recupera un espacio nuevo a partir de la época de las Cruzadas. Este influjo es perceptible en la literatura monacal. Así, por ejemplo, las obras más antiguas de la espiritualidad monástica, como las de Macario el Egipcio, comienzan a leerse en versiones completas en los monasterios cistercienses durante el siglo XIV. Estas obras llegaron de manos del franciscano Ángel Llarena, quien, expulsado y refugiado en el Monte Athós, tradujo al latín algunas muestras de literatura monástica griega, entre ellas los *Opúsculos* de San Macario y la *Scala Paradisi* de Juan de Raithou, autores que ejercieron un notable influjo en los monasterios de la época del Humanismo.

Los cistercienses que estudiaron en el Colegio de Alcalá conocieron esas obras y manifiestan su influencia; de todos modos el terreno en los monasterios estaba abonado, pues los padres griegos y los autores monásticos orientales eran preferidos en la lista de lectura de los monjes. San Benito mismo los recomienda en su *Regla*.

Numerosas son las Universidades que aparecieron en España durante todo el siglo XVI y que vienen a coincidir con el esplendor de nuestro Renacimiento humanista y literario de la primera mitad de aquel siglo, como ya hemos dicho, y con la preponderancia de la teología durante todo su recorrido.

Abre la marcha la de Alcalá, fundada por el cardenal Cisneros en 1508. En 1520 el Papa León X eleva a categoría de Universidad el Estudio de Santa Catalina que había fundado en la ciudad imperial D. Francisco Alvarez de Toledo en 1485. Siguen las de Lucena en 1533 y Sahagún en 1534, aprobada ésta por Clemente VII, y de gran importancia para la renovación intelectual de los Benedictinos. Bien, siguen las de Baeza, la de Granada, Oñate, Santiago, Gandía, Osuna, Avila, Orihuela, Almagro, Burgo de Osma, Oviedo, etc.

Coronaban estas universidades y escuelas sus célebres Colegios tanto mayores como menores, y las ornamentaban las fiestas escolásticas, la concesión pomposa de los grados después de pasar por las terribles pruebas, ya fuera en la capilla de Santa Bárbara en Salamanca o la prueba "Alfonsina" de Alcalá o la concesión de grados de Sigüenza en su espléndida Iglesia nueva.

El historiador Aguado Bleye dice que "los dos grandes tipos de las Universidades españolas, en los siglos XVI y XVII, son: Salamanca, que encarna la tradición; y Alcalá, el espíritu del Renacimiento".

La Universidad de Alcalá surgió, como decíamos, en el momento de mayor esplendor de la enseñanza humanista, con particularidades que la distinguen como renovadora y renacentista, frente a otras que continuaron por la trillada vía de la escolástica. Este carácter "humanista" queda bien marcado en Alcalá con dos hechos fundamentales: el estudio de las lenguas sabias, que cuajó en el colegio trilingüe -latín, griego, y lenguas orientales- y la publicación de la políglota en esos idiomas -hebreo, caldeo, latín y griego- en la que colaboraron los maestros de la Universidad y el pro-

yecto de edición de un nuevo Aristóteles, cuyas obras comienza a traducir Juan Vergara y concluye Gaspar Cardillo de Villalpando.

El colegio de San Bernardo de Alcalá de Henares, cuya fundación se hace remontar a los tiempos del cardenal Cisneros, comenzó a construirse el año 1526, y es sin duda alguna el centro principal de estudios de los cistercienses españoles en el siglo XVI. En él se formaron muchos monjes, y de él partieron de nuevo a sus monasterios, ocupando posteriormente cargos de responsabilidad y gobierno y, como sucede hoy día, siendo los portavoces de las ideas renovadoras de la Universidad, que no pudieron por menos de influir entre sus hermanos de orden. Lo veremos más adelante.

B) *El movimiento espiritual de las observancias.* Las observancias procedieron, ordinariamente, desde el individuo hacia la institución. Intentan vivir el Evangelio volviendo a la práctica de la regla primitiva en oración y ejercicio de virtudes. Desconfían de la teología especulativa en orden a la santidad. Para la vida de unión con Dios consideran ineptos a los escritores que proceden por el método de la *quaestio*, elevada a sistema en los quodlibetos de la época, compuestos de muchos planteamientos que comienzan por *cur* (de ahí *curioso*), *utrum* u otras fórmulas similares. Ellos leen a San Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Juan Clímaco, Casiano, San Jerónimo, los autores franciscanos primitivos. Esta lista de teología positiva y espiritual aparece en Villacreces, en los benedictinos vallisoletanos, en los cistercienses, en Hernando de Talavera y, más tarde, en San Ignacio de Loyola. “*Non usamos de artes liberales ni de otros derechos, salvo solamente la lección de la Biblia... Non estudian [los observantes] en la curiosidad de la santa teología..., ca ciertamente... las cuestiones sutiles del Doctor Sutil y de los otros doctores curiosos mucho empachan a la perfección de las virtudes*”. Este texto de la reforma villacrejana, unidos a otros similares de los agustinos, benedictinos y cistercienses, pone mucha luz sobre las relaciones entre observancias y humanismo renacentista del siglo XV, sobre la valoración del derecho civil y canónico entre los reformadores de nuestras universidades y sobre la oposición a la teología verbosista. Las reformas y observancias de la época, movidas y promovidas por universitarios a la nueva usanza, vivieron una espiritualidad austera e intensa, unos sistemas de oración, de práctica de virtudes y desarraigo de vicios, comunes en no pocos aspectos. Las observancias constituyen un estado común, un fenómeno social de ancho espectro, de reforma en punta, que traspasa a la sociedad española y alcanza a la misma sinagoga. Sus principales líneas de fuerza son el proceso hacia la persona, la interioridad y la purificación.

C) *Proceso hacia la persona.* Se trata de un rasgo no meramente descriptivo ni de fácil medición cuantitativa, que marca de un modo profundo a esta espiritualidad. El retorno a la práctica de la regla primitiva engloba dos vertientes: una institucional, de la orden religiosa como sociedad constituida, y otra personal, de cada miembro. La primera apunta directamente a la vida regular de cada convento, de todos en conjunto y de la Iglesia. La segunda a cada religioso. Porque sólo el hombre de corazón reformado puede hacer la reforma desde la base.

La inquietud reformista ha sido elucidada por Beltrán de Heredia, Bataillón, García Oro y otros; pero sigue quedando mucho por hacer, faltan ediciones de obras y trabajos especializados de diversos puntos de conocimiento. En la reforma intervinieron los observantes y algunos nobles y ciudades. Secundaron esta tarea los reyes. Finalmente, la jerarquía, por medio de Cisneros, Hernando de Talavera y otros prelados, asumió como propia la bandera de la reforma y se la quitó a grupos impulsivos en los que era posible cualquier tipo de radicalización. A la vez, como hemos dicho antes, la univer-



sidad intensificó la reforma de los métodos tológico y bíblico. En esa corriente inciden el humanismo, el deseo renacentista de retorno a las fuentes, el descubrimiento de América y los nuevos horizontes de evangelización, el erasmismo, el alumbradismo, las primeras noticias del luteranismo, la aceptación del nominalismo. Todo contribuyó a una especie de psicosis colectiva de reforma en la primera y segunda década del siglo XVI.

## LAS CONGREGACIONES CISTERCIENSES

### ASPECTOS GENERALES

La unidad fundamental de relación y gobierno que, fuera del Capítulo General, constituía el sistema de “filiación” entre abadías, se rompió a mediados ya del siglo XV con nuevos sistemas que dieron origen a las llamadas “Congregaciones”. Estas constituían asociaciones entre monasterios (generalmente a niveles regionales o nacionales) y buscaban, fundamentalmente, el poder ayudarse mejor y promover la reforma espiritual de la Orden, visto que el control del Capítulo General era cada vez más difícil. Aunque algunas Congregaciones rompieran sus lazos con el Capítulo de Císter, no fue el motivo principal la búsqueda de una independencia, al modo de crear una nueva Orden, sino el reaccionar contra unas estructuras que, dadas las características sociales y políticas de la época, parecían tornar obsoleto el sistema establecido por la *Carta de Caridad*<sup>3</sup>, mas no por sí mismo, sino porque no se revelaba eficaz para combatir el mayor mal que sobrevino a la Orden: los Abades comendatarios, que hundieron a la Orden en una gran prostración, ya que sólo pensaban en su beneficio y no en el de las comunidades. Eran una especie de señores feudales de las abadías, que las gobernaban desde fuera y en connivencia con diversas corruptelas y corruptos.

Los orígenes de las Congregaciones autónomas están íntimamente unidos a movimientos de reforma regionales. Quizá la más famosa en la antigüedad y la primera, anterior al siglo XV, fuera la de JOAQUIN DE FIORE, en Calabria, que no tuvo una vida muy larga.

Los *Statuta Capitolorum Generalium Ordinis Cisterciensis*<sup>4</sup> están llenos, por aquellos años, de resoluciones de los Capítulos Generales referentes al maremagnum creado por las Congregaciones. Un sincero deseo de reforma lleva a los diferentes monasterios a buscar el principio de su regeneración en reagrupamientos monásticos, no según la escala demasiado amplia de la cristiandad medieval, sino a la escala más restringida de las nacionalidades. El “individualismo” propio del Renacimiento y de la Reforma no hicieron sino exacerbar hasta el paroxismo las tendencias separatistas.

Todas las reformas buscaban elaborar su “derecho particular” y sus instituciones jurídicas propias: constituciones, bulas, pontificales, privilegios reales, estatutos aprobados y elaborados en sus propios Capítulos provinciales. El estudio de las fuentes de todos estos derechos particulares de las Congregaciones cistercienses, además del interés histórico que ofrece, da razón frecuentemente de las variaciones introducidas en el espíritu y derecho general de la Orden<sup>5</sup>.

Algunos datos son constantes en el nacimiento y desarrollo de las Congregaciones: el deseo de reforma, el apoyo de personas influyentes vinculadas al Papado, la protesta airada de Císter y de los Capítulos Generales (traducción de la incapacidad de promover la reforma y controlar a las casas no francesas) y, finalmente, que todas las Congregaciones, unas más y otras menos, alcanzaron un desarrollo espiritual, intelectual y organizativo mucho mayor que las casas francesas, que en los siglos XV a XVII estuvieron empeñadas en una estéril “guerra de observancias”.

Cada Congregación trabajó duro y seriamente en tres terrenos fundamentales para cualquier reforma monástica: el canónico, el intelectual-espiritual y el litúrgico.

No es el momento de detenernos ahora en el tema general de las Congregaciones. Únicamente hemos tratado de apuntar las causas de su origen y la importancia que revistieron para el mantenimiento y evolución de la Orden. Algunos investigadores desconocen este hecho.

## LA CONGREGACION DE CASTILLA

Como vamos a ver, en el siglo XVI español hablar de cistercienses es hablar de la *Congregación de Castilla*<sup>6</sup>. Esta nace dentro del movimiento cada vez más generalizado, tras el concilio de Constanza y sus decretos de reforma, en lucha contra una serie de factores que hacían peligrar la vida del monacato. Esa y no otra es la razón de que, empezando por Ludovico Barbo y su Congregación de Santa Giustina de Padua, en Italia o, por no citar sino otro caso significativo, la de San Benito de Valladolid en España, todas las Congregaciones que surgen en el siglo XV se caracterizan por la insistencia en los abades temporales, no inmediatamente reelegibles además. Lo mismo hará ahora la Congregación Cisterciense de Castilla.

La historia demuestra que los grandes movimientos responden frecuentemente a las iniciativas de un líder carismático que, bien aprovechando las circunstancias históricas, bien encarnando las ideas más radicales de su tiempo, se alza para arrastrar a otros con fervor y entusiasmo.

Esta Congregación reunió a varios monasterios de los Reinos de Castilla, León y Galicia, desde la mitad del siglo XV hasta la hora fatal de la “Desamortización”, del año 1835. En los últimos tiempos su nombre oficial era *SAGRADA CONGREGACION DE SAN BERNARDO Y OBSERVANCIA DE CASTILLA*. En el pasado, había recibido

otros nombres: *Congregación de Montesión, Regular Observancia del Císter en España y Congregación de San Bernardo de Castilla.*

## **I. EL FUNDADOR: MARTIN DE VARGAS**

Es inevitable hablar de este personaje de enorme talla humana y espiritual -mayor de la que se le ha reconocido hasta ahora-. La vida de este hombre, de carácter inquieto y perseverante, estuvo siempre al servicio de un ideal de vida monástica aparentemente irrealizable, en lucha además con las instancias supremas de la Orden, que no llegaron nunca a comprenderle<sup>7</sup>.

Nace en Andalucía, en Jerez de la Frontera y de una familia distinguida<sup>8</sup>. Desconocemos la fecha. Se hizo sacerdote, y llegó a alcanzar los grados de Maestro en Sagrada Teología y Bachiller en Decretos. Parece, como apunta Angel Manrique, siguiendo a Fray Benito de la Peña, en su manuscrito "Tratado del origen de la Sagrada Orden del Císter y reformación que della se hizo en estos reinos de Castilla", que fue durante un viaje a Italia, cuando entró en la Orden jerónima. No le debía satisfacer, con todo, el estado de su observancia regular, porque vuelto a la Península, se hace monje en la fundación cisterciense aragonesa de Poblet, Santa María de Piedra, diócesis de Tarazona, abadía nacida en 1194. Pese a que, como reconoce el propio Manrique florecía este monasterio en religiosidad -"religione florebat"- pronto concibe el ideal de su nueva reforma, y se gana para ello a diez compañeros (otros dicen doce, otros once): son estos Martín de Logroño, Pedro de Bertavillo, Gregorio de Medina, Roberto y Diego de Valencia, Benito Orozco, Diego de Oviedo, Diego de Monreal, Gonzalo de Tortosa y Miguel de Cuenca.

Es curioso que estos monjes "reproducen" el gesto de los fundadores de Molesmes<sup>9</sup>, e incluso a Montesión lo llaman "Nuevo Monasterio de Santa María de Montesión".

Martín de Vargas tenía las ideas muy claras sobre lo que pretendía, pues en Roma había establecido contactos con importantes personalidades, especialmente con el Papa Martín V, de la familia Colonna, y con el Cardenal Antonio de Bolonia, del cual recibió una gran influencia espiritual y reformadora.

Pero hubo otra influencia decisiva en nuestro personaje. Se trata de Ludovico Barbo, el fundador de la Congregación benedictina casinense, nacido en Venecia en 1381, de la noble familia veneciana de tal nombre, y muerto el 19 de septiembre de 1443<sup>10</sup>. Este gran personaje tenía contactos con españoles, puesto que hasta escribió unas *Declarationes nonnullae in Regulam D.P. Benedicti pro Congregatione Vallisoletana in Ispania ad instar Cassin. instituta* (Valladolid 1595).

## **2. EL DESARROLLO DE LA CONGREGACION**

En la Bula se faculta a Martín de Vargas, de momento, para edificar dos "eremitorios" (monasterios) y se les exime de la jurisdicción de Císter, así como de la paternidad del propio monasterio de Piedra, aunque se le sujeta, en cambio, al menos unos años (de hecho hasta 1437), al Abad de Poblet. Martín de Vargas ocupará personalmente el cargo de Reformador de por vida, mientras que los sucesores en el cargo serán sólo quinquenales y elegidos sólo por los monjes de la propia observancia. Los priores

de las casas serán trienales. Hay un dato interesante, además, y es que si un monje de cualquier otro monasterio cisterciense quisiese abrazar la reforma, podría pasar sin más a uno de los eremitorios, incluso en el caso de que le fuera negada licencia por sus superiores inmediatos.

El 21 de enero de 1427 se puso la primera piedra del Monasterio de Montesión, cerca de Toledo, casa cabeza de la Congregación. Hasta el 2 de julio de 1445, fecha posible de la muerte de Martín de Vargas, apresado y excomulgado de la Orden, hay varias intervenciones pontificias. En 1450 Nicolás V decreta la extinción de la Congregación. Calixto III, la restaura, siendo Reformador General Martín du Curiel.

En 1430 se había incorporado a la Congregación Valbuena de Duero (Valladolid)<sup>14</sup> Huerta (Soria) en 1469, en 1481 Sacramenia (Segovia), en 1485 La Espina (Valladolid), Valparaíso (Zamora) y San Martín de Valdeiglesias (Madrid), en 1486 Sandoval (León). Siguen Moreruela (Zamora) y Sobrado (La Coruña) en 1494, y en 1499 Sotos Albos (Segovia) a Sacramenia. Esto durante el siglo XV.

En 1505 se funda el Colegio de Salamanca, se incorpora del de Palazuelos (Valladolid), los pequeños prioratos gallegos de Acebeiro (Pontevedra) y Peñamayor (Lugo), y el monasterio de Carracedo (León), antigua cabeza de congregación monástica en la alta Edad Media, y todavía, al año siguiente, la de los de Melón (Orense), Óvila (Guadalajara) y Monfero (La Coruña).

Los diez lustros siguientes verán completar el número de las casas de la congregación: Bonaval (Guadalajara), 1509; Villanueva de Oscos (Asturias), 1511; Meira (Lugo), 1514; Valdediós (Asturias), Herrera (Burgos) y Matallana (Valladolid), 1515; Montederramo (Orense), 1518; Nogales (León) y Franqueira (Pontevedra), 1521; San Clodio (Orense) y Armenteira (Pontevedra), 1536; Benavides (Palencia), 1539; San Martín de Castañeda (Zamora), 1541; Oseira (Orense), 1545; Rioseco (Burgos) y Junqueira (Orense), 1546; Oya (Pontevedra), 1547; Monsalud de Córcoles (Guadalajara), 1549, y los últimos, La Vega (Palencia) y San Pedro de Gumiel (Burgos), y Belmonte (Asturias), 1559.

Desde 1541 hallamos las “definiciones juradas”, a las que habían de obligarse todos los capitulares. Desde 1551 el Reformador General reside en Palazuelos, sin duda por el carácter central de esta casa en el mapa de la Congregación, y es su abad. Preside su elección, en razón de la especial dignidad que le corresponde por ser la casa más antigua de la Reforma, el abad de Monte Sión o, en su ausencia, el de Valbuena.

Pero antes de seguir hablando sobre otros aspectos de la Congregación, nos parece oportuno insertar aquí una fuente excepcional, que hasta ahora no se ha conocido en español (y muy pocos la conocen en latín, aunque la hayamos visto citada por varios autores); pero de esta fuente ya disponíamos en Viaceli, y en el archivo de esta Abadía se puede consultar, y de ella hemos realizado la traducción española. Se trata de la obra de JUAN LOPE *Privilegia concessa sacrae observantiae Ordinis Cisterciensis*, Salamanca 1617<sup>15</sup>. Dice Muñiz del *P.Mtro. Fr. Juan Lope*<sup>11</sup> “a quien otros llaman Lobo, contra lo que èl mismo significa firmandose *Lope*, fuè hijo del monasterio de Moreruela, graduado de Doctor en Teología en la Universidad de Sigüenza, y de Bachiller en la de Salamanca, Consiliario, Abad de San Martín de Castañeda, y Visitador General. Su mucha erudición y elocuencia se manifiesta en la elegante Carta dedicatoria que precede al Tomo tercero de los Privilegios de la Orden, que recopilò, coordinò, y dio à luz publica bajo de este titulo: *Privilegia concessa Sacrae Observantiae Ordinis Cisterciensis in Regnis Castellae, & Legionis, Galleciae, &*

*Asturiae, à Summis Pontificibus ab anno 1534. usque ad annum 1616. Tertius Tomus Salamanca 1617, por Susana Muñoz, en 4. De exordio, & progressu Congregationis Regularis Observantiae Ordinis Cisterciensis in Regnis Castellae, Legionis, Galleciae, & Asturiae per novam erectionem, aut aggregationem Monasteriorum dicti Ordinis, prout colligitur ex Bullis originalibus servatis in Monasterio Montis sion extramuros Toleti.* Hizo tanto aprecio de esta obra (que se puso por apéndice del Tomo tercero de Privilegios) el Señor MANRIQUE, que siempre que se vió en la precision de usar de ella, la extractaba literalmente sin alterarla en un ápice”. Fr. Juan murió en el año 1617<sup>12</sup>.

Se trata de una obra cuya literatura refleja el fervor y el entusiasmo del *Exordio Parvo* cisterciense y de los primeros relatos de la Orden, llena de espíritu de piedad y deseosa de mostrar la legitimidad, el fervor y el sano desarrollo de la reforma. De hecho, un historiador de Poblet que nos habla del ingreso de Martín de Vargas en el monasterio de Piedra, allá por los años de 1420, nos dice que “*bebió el Venerable Fr. Martín de Vargas espíritu semejante al que tuvieron nuestro primeros padres San Roberto, San Alberico, San Esteban y otros muchos en Molismo, y halló otros compañeros poseídos y agitados del mismo espíritu*”.

Rezuma también fervor hacia el fundador Martín de Vargas, y sin exageraciones ni tendenciosidades, muestra como poco a poco los monasterios fueron abrazando los principios de una vida monástica ordenada y ferviente.

Podemos releer, pues, los documentos originales depositados en Montesión, y que imperiosamente debemos seguir buscando; tienen entre ellos en común, además de lo que ya hemos dicho, la concisión y brevedad características de este tipo de cédulas, junto con una expresa intencionalidad: el único camino de retornar al fervor primitivo es abrazar la reforma y seguirla con empeño.

A Montesión se le llama “semillero de la reforma”. Se manifiesta como en algunos monasterios, en el momento de abrazarla, la disciplina estaba poco menos que por los suelos, los superiores o abades comendatarios no se preocupaban por la comunidad, los estudios eran nulos y los monjes apenas vivían en los monasterios (como en el caso de Valbuena). El que pocos años después, algunos monasterios de estos contaran con “estudios”, monjes cultivados y vida regular sana, indica la firmeza y buen tino con que se implantaron los principios renovadores. Por ejemplo, cuando se habla de la incorporación del monasterio de Carracedo se dice: “*Fr. Gabriel de Osuna, Abad perpetuo ... junto con todos los monjes profesos y conventuales de ese monasterio, tomaron en consideración cuán quieta y devotamente se consagraban al divino servicio y a la santa contemplación los abades y monjes en los monasterios reformados de la observancia regular de esta Orden. Por eso, todos de común acuerdo, sin oponerse ni rechazarlo ninguno... humildemente le pidieron (al Reformador) se dignase recibir y admitir a este monasterio, a la observancia regular de Monte Sión y de los demás monasterio reformados... Dijeron que todos y cada uno de ellos por su libre y espontanea voluntad, exentos de toda violencia y engaño, de la mejor manera que en derecho fuera posible y desde ahora para siempre sometían a sus propias personas y a su monasterio con todos sus bienes, derechos y pertenencias a la observancia y a su Reformador.*”

Algo más que llama la atención es el “método”, seguridad, apoyo de autoridades civiles y eclesiásticas, garantías y deliberaciones, con que se iban realizando las distintas adhesiones a la Reforma o nueva Observancia. Todo parece obedecer a un proyecto bien calculado, claramente definido y con finalidad propia. Aparece en muchos

casos la intervención directa del Reformador de turno, la consulta “a toda la Congregación”, las deliberaciones pausadas y eficaces.

Las gestiones con los “abades comendatarios” es una constante, pero las dificultades aparecen solucionadas con gran “mano izquierda”, y procurando salvaguardar siempre los derechos de las comunidades sin entrar en conflicto directo. El recurso a la Santa Sede es intenso y se ve que los Reformadores no descuidaron un ápice este punto tan importante y delicado.

## DERECHO Y LITURGIA EN LA RENOVACION CISTERCIENSE DEL SIGLO XVI ESPAÑOL

### *I. ASPECTOS GENERALES Y DESCRIPTIVOS*

No se trata ahora de hacer un estudio exhaustivo sobre este tema, sino que únicamente pretendemos dejar constancia -aunque con la suficiente seriedad- de algunos aspectos que conviene tener en cuenta, que no son de importancia secundaria, y sobre los que investigaciones y publicaciones futuras deben incidir.

*“Casi todos los historiadores de las corrientes de pensamiento o de las instituciones de la Edad Media hacen mención de los decretos prohibitivos emanados de los Capítulos Generales de Císter desde los siglos XII a XIV en lo que se refiere al estudio y enseñanza del Derecho, tanto civil como eclesiástico”<sup>13</sup>.*

Y continúa nuestro autor en la introducción del libro que recoge los artículos citados: *“Toda sociedad organizada, cualquiera que sea su naturaleza, supone y postula la existencia de un derecho. Una sociedad no puede subsistir ni alcanzar su fin, sin poseer un conjunto de reglas y principios, sobre los cuales se funden los derechos y deberes de los miembros que la componen...”*

Desde los primeros acuerdos orales entre vecinos hasta las codificaciones escritas se ha recorrido un largo camino en la historia del derecho. Historia que suele terminar, a nivel documental, en una sola recopilación sistemática, reducida, auténtica y exclusiva, es decir, un *código* en el sentido propio del término.

Durante los cuatro primeros siglos de su existencia, a pesar de las rivalidades que surgieron bien pronto entre el Abad de Císter y los primeros Padres de la Orden<sup>14</sup>, a de la estampida de Joaquín de Fiore, la Orden Cisterciense conservó gran perfecta unidad, a pesar de su prodigiosa expansión.

A mediados del siglo XV empiezan las primeras divisiones, consecutivas sin duda al debilitamiento de la autoridad del Capítulo General y de los Padres Inmediatos,

aunque favorecidas por las fiebres nacionalistas que iban in crescendo desde finales de la Edad Media y marcaron el nacimiento del mundo moderno. No hay que olvidar otra serie de causas que ya reseñamos páginas más atrás. Entre ellas, la más importante, es la renovación pedida por el Concilio de Trento y otras instancias sociales y eclesiásticas de varias naciones europeas.

Un deseo sincero de reforma lleva a muchos monasterios a buscar el principio de su regeneración en reagrupamientos monásticos, no a escala tan amplia como sucedió en la Edad Media, es cierto, sino a otra más restringida, impuesta generalmente por límites geográficos regionales. Las reformas se amparaban no en el antiguo régimen feudal, sino en los regímenes de centralizaciones monárquicas al uso entonces. El individualismo de la Reforma y del Renacimiento no hicieron sino exacerbar los sentimientos nacionalistas y llevar a su paroxismo las tendencias separatistas.

Así se explica el nacimiento de congregaciones cistercienses, que dieron un toque de originalidad a la Orden del mismo nombre y dejaron honda influencia en la evolución del derecho cisterciense. Todas las nuevas Congregaciones aspiraron a establecer su *derecho particular* y sus instituciones jurídicas propias: constituciones y definiciones, bulas pontificias, privilegios reales, estatutos elaborados en los Capítulos.

## 2. LA CONGREGACION DE CASTILLA

Los españoles son los primeros en lanzarse al “cisma” desde que en 1425 Martín de Vargas obtuvo del Papa Martín V la autorización de establecer una Congregación particular completamente exenta de la jurisdicción del Abad de Piedra (de donde era profeso cuando inició su reforma de Montesión), del Abad de Císter y del Capítulo General de la Orden. Esta Congregación, sometida a un presidente general llamado *Reformador*, gozaba de sus propios Capítulos Generales; los superiores locales, que sólo gozaban del título de “prior”, eran trienales. Los religiosos no tenían voto de estabilidad en un monasterio determinado, sino en la Congregación. La Bula de Martín V precisaba que la elección de tal *Reformador* fuera sometida a la confirmación del Abad de Poblet, quien ejercía, con relación a la nueva Congregación, la jurisdicción de apelación y vigilancia propia de los Padres Inmediatos de la Orden. En 1437, sin embargo, el Papa Eugenio IV (por Bula del 25 de septiembre. Ver texto íntegro en HENRIQUEZ, *op. cit.*, p. 260 y ss) transfirió al Abad de Císter los derechos concedidos por Martín V al Abad de Poblet, añadiendo además que el Abad de Císter debía ejercerlos personalmente, sin posibilidad de delegarlos en otros.

Por lo que se refiere al Capítulo General de Císter, no dejó éste de protestar severamente contra la secesión de Martín de Vargas, máxime cuando éste pretendió asociar a su Congregación otros monasterios de la Orden en España. Lo que temía el Capítulo General era un auténtico cisma de los monasterios españoles, como sucedió, y no se privó de las medidas más duras y de las imprecaciones más enérgicas.

Vamos a ver lo que dice el P. Colomán Bock sobre las primeras *Constituciones* de la Congregación de Castilla:

*“En 1590, Dom Agustín López, monje de la Observancia Regular de San Bernardo, ayudado por Gaspar de Úbeda, establece la reforma, siguiendo las Constituciones de su Congregación de Santa Ana, monasterio de Monjas, cerca*

de Valladolid, e hizo aprobar esta fundación por Clemente VII. Dotó a este monasterio, que debía extender sus filiales por toda España, de unas Constituciones que tituló Las Constituciones de la Orden de Cistel conforme al fervor de sus primeros y antiguos hijos. HENRIQUEZ ofrece una versión latina que publicó en 1633 (y apareció una edición flamenca de las mismas en Bruselas).

Otra obra, Definiciones de la Sagrada Orden del Cistel y Observancia de España, editada en Salamanca en 1584, testimonia la preocupación de esta Congregación por codificar sus leyes y estatutos. Esta obra, que tiene por autor a MARCOS DE VILLALBA, conoció muchas ediciones, reimpresiones y adaptaciones, concretamente la de 1683 y la de 1786. No se trata simplemente de una sencilla recopilación de estatutos y definiciones, sino como una codificación sistemática y ordenada<sup>15</sup>.

Como acabamos de decir en la nota correspondiente, el P. Colombar no ofrece sino unos pocos testimonios y ediciones, y algunas de ellas sin diferenciar si pertenecen a monjes o monjas. Además, la confusión aumenta a veces porque algunos autores, generalmente no monjes, que han escrito sobre o citado textos jurídicos de la Congregación de Castilla, y otras Congregaciones, no saben distinguir entre *Definiciones*, *Constituciones* y *Estatutos*, y *Usos*.

Posiblemente el trabajo más completo que, hasta ahora, se ha hecho sobre la edición de libros jurídicos y de derecho de la Congregación de Castilla es el del P. Bernhard Kaul, monje de Hauterive<sup>16</sup>. No vamos ahora a enumerar los 39 títulos que reseña el P. Kaul, aunque pudiera resultar de gran utilidad para los investigadores, a la vez que demuestra el gran interés habido en la Congregación por disponer de unas “fuentes” litúrgicas y jurídicas exactas y publicadas. En ninguna otra Congregación Cisterciense se hizo un esfuerzo semejante y, además, mantenido desde sus orígenes hasta su extinción.

Concretamente, en el siglo XVI español cisterciense hay tres ediciones de *Constituciones* que son importantes y significativas:

- *Diffiniciones Copiladas de la Orden de Ciftel y observancia de Epaña, de todos los Capítulos desde que la obfervancia fe conmenço en estos reynos de Epaña, hafta el Capitulo celebrado en Valladolid en el año de 1552*. En Toledo en casa de Juan de Ayala, 1552.
- *Diffiniciones de la Orden de Cistel y Observancia de Epaña*, en Salamanca, en casa de Ioan Maria de Terranoua. M.D.LXI.
- *Diffiniciones de la Sagrada Orden de Cistel y Observancia de Epaña*, en Salamanca. Por los herederos de Matthias Gaft. M.D.LXXXIII.

Todas ellas son localizables en la BN y en algunos monasterios españoles (especialmente en Viaceli y Oseira, donde al menos hay fotocopia de las mismas).

De todos modos, hasta ahora siempre se hablaba de las Constituciones de 1552 como de las primeras, y así deben ser consideradas.

El 24 de agosto de 1551, en el Capítulo General que se celebró en la iglesia de Las Huelgas de Valladolid, fue elegido como General Reformador Fr. MARCOS DEL BARRIO, Abad de San Prudencio (en Logroño). En la terna presentada estaban junto al elegido Fr. DIEGO DE OSORIO, Abad de Valparaíso, y Fr. BERNARDO DE



BALTANÁS, Abad de Valbuena. Se trataba, con esta elección, de poner fin a la crisis creada por Fr. JULIAN MARTÍNEZ, que fue Abad de Oseira y luego elegido General en el Capítulo de Montesión en 1550.

En este Capítulo, en el de Valladolid, se acordó una cosa importante: en lo sucesivo, la Abadía de Palazuelos quedaba constituida en casa central de la Congregación de Castilla y residencia habitual del General Reformador, habiendo sido Fr. MARCOS el primero en ostentar este título. Los motivos de tal elección saltan a la vista. Se buscaba una casa equidistante de los monasterios más apartados, porque Montesión les resultaba demasiado distante, sobre todo a los de Galicia y Asturias. Además, en aquellos tiempos era Valladolid sede del gobierno del Estado y allí radicaba la Real Chancillería, donde se ventilaban a diario multitud de litigios de los monasterios.

Al año siguiente del memorable Capítulo se mandaron imprimir en Toledo las primeras Definiciones de los Capítulos Generales, comisionándose al Abad de Nogales para que se encargase de este cometido. Hay argumentos de mucho peso que nos llevan a concluir, con bastante verosimilitud, que el autor real es Cipriano<sup>17</sup>.

La redacción y estilo del texto parecen más de un profesor universitario, y de una persona muy en contacto con la tradición espiritual de la Orden, que de un canonista o jurista, al menos a nuestro parecer, pues la siguiente edición, la de 1561, es más seca y carece de muchas frases “hermosas” y “literarias”. Al menos hay que decir que es de otra mano, y carece de la originalidad y corte humanista de la anterior. Los monjes sabemos muy bien que cuando surge un texto original y hermoso en la tradición jurídica de la Orden, pocos años después llegan las correcciones, intromisiones y alteraciones que desarmonizan el plan general o la “tónica” en que había sido redactado un texto dotado de una intuición y genialidad particulares. Lo hemos visto hace muy poco en el proceso de elaboración de las nuevas y postconciliares Constituciones OCSO, según sucedió desde el texto presentado en 1983 en Holyoke hasta el aprobado en 1990.

Y, como colofón, si se quiere recorrer el desarrollo jurídico de la Congregación de Castilla, hay que recurrir al manuscrito (que se encuentra en el AHN): se trata de un libro que contiene *Definiciones* y notas importantísimas sobre los Capítulos, reuniones de los Definitorios, etc, (y con notas interesantísimas al margen) desde el año 1566 (General Nicolás de Ayllón) hasta el año 1738 (General Gregorio Martínez). Por desgracia es poco conocido -casi desconocido- y muy poco utilizado por historiadores.

Pero hasta 1566 hay otras colecciones de *Definiciones* (y a partir de 1738 también) que reflejan admirablemente, y mejor que nada, el espíritu, el talante y el contenido de la reforma emprendida, y mantenida -que es lo más importante- durante siglos, prácticamente hasta su extinción.

Concretamente, y aparte de las colecciones de *Definiciones* publicadas ya en *Cistercium*, hay otra serie de ellas todas conocidas: manuscrito de Palazuelos, manuscrito de Herrera, manuscrito de Valdediós, manuscrito de Valparaíso, y otras más. Impresas hay varias *Constituciones*: 1552, 1584, 1633, 1738 y 1787. Todas ellas tienen la particularidad de recoger los textos de las *Definiciones*.

Las *Definiciones* de 1504 fueron publicadas por el P. Damián Yáñez en *Cistercium*, lo mismo que *Los primeros Usos de la Congregación de Castilla*<sup>18</sup>.

Si estos *Usos* constituyen una joya para conocer el espíritu de la reforma emprendida por Martín de Vargas, son también un punto de partida admirable para, progresivamente, irlos comparando con las sucesivas *Definiciones* de los Capítulos Generales, las cuales marcan los acentos necesarios sobre la adaptación que la Congregación hizo a

los tiempos en que tuvo que vivir y a las circunstancias históricas particulares de España.

Lo que demuestran las distintas colecciones de *Definiciones* es la “vitalidad” de la Congregación en tres niveles:

- En los primeros años, la Congregación se esfuerza por reforzar el fervor de las comunidades, establecer unos principios rígidos de cohesión y control, independencia y libertad, para poder observar la disciplina monástica en toda su plenitud. Se tratan de atajar insistente y machaconamente los males que causaban tanto la dependencia de autoridades eclesiásticas y civiles ajenas a la vida monástica como la inobservancia monástica.

- Sigue otra actitud más abierta, aunque no menos firme, de proporcionar a la Congregación un fundamento espiritual, jurídico y teológico sólido y actualizado. De ahí el interés en tres áreas fundamentalmente: la creación de un sistema de formación serio y “humanista” para los jóvenes monjes; la consecución de los privilegios necesarios para asegurar la no ingerencia de otras fuentes de autoridad que no fueran el Reformador General y los Capítulos; el autorizar e institucionalizar el “traspaso” de los monjes de unos monasterios a otros para favorecer un gobierno y formación competentes y firmes.

- El fervor inicial, la firmeza y acierto en la formación y buen gobierno produjeron una floración (fundamentalmente entre mediados del siglo XVI hasta mediados del XVIII) de personalidades insignes en el terreno de la espiritualidad, las letras y el gobierno de la Congregación, y, en muchas casas, el poder disponer de profesores universitarios de gran prestigio.

Como ejemplo de esto, entre otros, podemos ver cómo desde una prohibición expresa a realizar estudios fuera del monasterio lanzada en los primeros *Usos* de Martín de Vargas (*De prohibitione studiorum extra monasterium*, Capitulum XXII) se pasa, en las *Diffiniciones* de 1551 (*Cap. 32, Del Estudio y collegios*) a un abierto favorecer el que los estudiantes de la Congregación -previamente probados y examinados- frecuenten los estudios generales, obtengan títulos y opositen a las cátedras. Ya las *Definiciones* de 1504 (nº 8) tienen unos admirables párrafos dedicados a la creación de estudios de lógica, filosofía y gramática en diversos monasterios, y (nº 9) “que el collegio de San Salvador de Salamanca quede para la horden y iusta el thenor de la bulla que se sacó y ganó...” Y es curioso que tanto en los *Usos* de 1434 como en las *Diffiniciones* de 1551 se utilice, al empezar el capítulo de los estudios la misma frase de San Bernardo (pero, evidentemente, dándole una interpretación oportuna en cada momento histórico): “*Rerum experientia, quae est rerum magistra efficax, edocemur quod in religionibus monachorum ubi observantia tenetur secundum mentem beati Benedicti, magis vacandum monacho, circa studium conscientiae quam scientiae, eximio doctore Bernardo teste, qui ait in libro de conscientia: Multi quaerunt scientiam, pauci autem conscientiam*”. Las *Definiciones* de 1504 empiezan así el nº 8: *Et quia ignorantia est mater errorum*, y el nº 9: *Et quia audiens sapiens sapientior erit*.

Las colecciones de *Definiciones* nos permiten seguir gradualmente la evolución de tres aspectos importantes de la Congregación: el nombramiento de priores y abades (pues la mayoría de las veces se hacían en los Capítulos), la fundación de estudios y collegios en los monasterios, y, finalmente, la obtención de privilegios y bulas.

La Congregación de Castilla se preocupó igualmente de la constitución y edición de su bulario o *Summa privilegiorum*; y, puesto que en virtud de la concesión del Papa Matín V, se beneficiaba de todas las ventajas y privilegios concedidos en el pasado a los cistercienses, el contenido de este bulario engloba necesariamente -al menos para los primeros siglos- los privilegios que concernían a la Orden de Císter.

FRANCISCO PORTES, religioso de Valbuena, y muerto en 1613, se dedicó a elaborar una recopilación ordenada y sistemática de los privilegios de su Orden. Su trabajo, editado en Alcalá en 1574, se extiende a dos volúmenes. El primero, *Sacri Cisterciensium Ordinis privilegia tum a Summis Romanorum Pontificibus, tum ab Orthodoxis Principibus ab anno 1400 ad annum 1589 indulta, apte, concinneque in hoc volumine compilata, atque digesta, suisque summaris, ac numeris luculenter disposita*; el segundo, *Sacrae Cisterciensis Observantiae (quae vulgo Divi Bernardi instituti nuncupatur) privilegia a Summis Pontificibus ab anno Verbi incarnati 1425 eidem almo Ordini elargita*.

La obra de Portes fue continuada por JUAN LÓPEZ (o LOBO, según otros), quien editó en Salamanca en 1617 el tercer tomo de los *Privilegia*, titulado: *Privilegia concessa Sacrae Orservantiae Ordinis Cisterciensis in regni Castellae et Legionis, Galleciae et Asturiae, a Summis Pontificibus ab anno 1534 usque ad annum 1616*.

En 1588, BERNARDO GUTIÉRREZ DE NÁJERA publica en Roma un *Compendium privilegiorum Congregationis Regularis Observantiae S. Bernardi Cisterciensis Hispaniae* (Roma 1588, imprenta de Alexandro Gargano, en 8º), que Manrique califica de “*elegans et vere aureum opus*” (*Ann. Cist.* t. II, p. 30), y que es recomendable por las numerosas y sabias anotaciones de su autor<sup>19</sup>.

En 1630, CRISÓSTOMO HENRÍQUEZ<sup>20</sup>, una de las mayores glorias de la Congregación de Castilla, publicó una importante compilación de bulas y privilegios relativos a la Orden de Císter en cuanto tal y a todas las Congregaciones cistercienses: *Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis item congregationum monasticarum et militarium quae cisterciense institutum observant* (Anvers, Plantin-Moretus, 1630, in 4º). En esa obra se encuentra un apartado, *Privilegia quae Summi Pontifices Sacro Ordini Cisterciensi Regularis Observantiae in Regnis Castellae et Legionis, Galiciae et Asturiae concessere ab anno Christi 1425 usque ad annum 1616*<sup>21</sup>.

Aunque nos salgamos del ámbito del siglo XVI, merece la pena citar a NICOLAS BRAVO, monje del monasterio de Sobrado, en Galicia, muerto en La Oliva en 1648, quien publicó en 1647 una obra titulada *Tractatus monasticus de jure ac potestate regularis Observantiae sancti Bernardi Hispaniae Ordinis Cisterciensis, ac subinde aliarum religionum praesertim monacalium* (La Oliva, 1647, en 4º). También hay que recordar a ALFONSO GUERRERO, monje de Osera y profesor de la Universidad de Salamanca, muerto en 1716, que compuso tres tratados, dos de los cuales consagrados a cuestiones de derecho litúrgico.

### 3. EL CONTENIDO FUNDAMENTAL DE LA LEGISLACION MENCIONADA

Aparte de lo ya dicho, se puede establecer con toda certeza que la Congregación de Castilla “imitó” muy de cerca a los fundadores del Císter primitivo. A pesar de verse “rechazada” y “combatida” por el Capítulo General de Císter, insistió sobremedida en no querer apartarse nunca del primitivo espíritu de la Orden. Esto lo demostró princi-

palmente en las ediciones de los libros litúrgicos, el cuidado con que documentó el mantenimiento del “rito cisterciense” en su mayor autenticidad, el interés por que todas las reformas fueran conocidas de todos los monasterios y de todos los monjes y monjas de la Congregación<sup>26</sup>.

La legislación más pura es la promulgada en todo el siglo XVI. Tanto en la redacción de los textos como en la concepción de las leyes hay un talante “renacentista” y “humanista” de los más puros quilates. Todo ello es debido a tres causas:

1. El que en la Congregación se estimulara y se alabara el estudio del Derecho, tanto monástico como cisterciense, y que no se pusieran trabas a que así fuera. De esta guisa los mismos Capítulos promovieron la elaboración, promulgación y ediciones de *Definiciones* y *Constituciones* de gran profundidad jurídica, espiritual y monástica, acomodadas continuamente a las ideas renovadoras de la Iglesia de su tiempo, y a las directrices dadas por Roma y los monarcas españoles.

2. Las frecuentes ediciones de *Constituciones* demuestran la preocupación por establecer normas prácticas claras y exigentes, de modo que el sistema organizativo y de gobierno creado en la Congregación facilitara la tarea renovadora, mantuviera unidas a todas las casas de la Congregación y facilitara el ejercicio de la autoridad en manos del Reformador General, los Definitorios y sus consejos. Una casa no podía renovarse ni crecer en fervor si no estaba dispuesta a ello su casa madre, su P. Inmediato y las visitas regulares no se realizaban con eficacia; posiblemente este fue el elemento en que más se apartaron del gobierno tradicional cisterciense. Merecía la pena establecer un orden especial y más eficaz para situaciones especiales de tiempo y lugar, como era el siglo XVI y eran los monasterios españoles (la mayoría de ellos en manos de la encomienda).

3. La dirección de las Abadías fue encomendada a monjes de gran personalidad, sabiduría y virtud, “transladables” a otros cargos una vez que acababan sus mandatos. Es sorprendente observar que entre los Priors se encontraban muchos de los antiguos estudiantes de los colegios universitarios, lectores, maestros y doctores en ciencias humanas y eclesiásticas. Esto produjo la gran floración de monjes ilustres que se alargará, fundamentalmente, desde el siglo XVI hasta finales del XVII, produciendo en algunas abadías (como Huerta, Valbuena, Nogales, Valdeiglesias, etc., por no nombrar las de la Congregación de Aragón) un ambiente grandemente favorable a crecer cada vez más en los principios fundamentales de la reforma.

No podemos hacer ahora más evaluaciones ni comentarios sobre la documentación presentada. Es de desear que en el futuro podamos ver estudios monográficos y puntuales y ediciones críticas que nos ayuden a comprender la envergadura y riqueza de la reforma en cuestión<sup>27</sup>.

## ASPECTOS INTELECTUALES Y FORMATIVOS EN LA CONGREGACION DE CASTILLA

Queremos advertir que nuestra exposición se centra más en la Congregación de Castilla que en la de Aragón. Y en la España del siglo XV y XVI, tan importante es una como otra. Si la de Castilla es la primera, los monasterios catalanes y aragoneses llegaron a emularla (y a veces a nutrir-la) con frutos de santidad y sabiduría en sus varones; pero, como en otras ocasiones, remitimos al lector a obras ya escritas de gran envergadura y profundidad.

No es de extrañar que, hasta hace muy poco, desgraciadamente, lo que en ambientes monásticos españoles se sabía de la Congregación de Castilla podía reducirse a esto: *la "extraña" personalidad de Martín de Vargas, el régimen de gobierno de sus monasterios, y algo sobre la estrambótica calidad científica de Caramuel...* La explicación es fácil. Aunque en los noviciados y juniorados de los monasterios, en las correspondientes clases de Historia de la Orden, se diese su importancia a la Congregación de Castilla, no se solía profundizar en la esencia histórica de la misma por haberse perdido la "conexión" con ella y los principios espirituales que la motivaron. La restauración cisterciense española, a finales del siglo pasado, vino de la "línea" trapense de la Orden, marcada manifiestamente por un antiintelectualismo flagrante y una aversión -que aún dura- hacia las *congregaciones*. Hoy, sin embargo, pueden estudiarse los hechos con frialdad y lejos de los debates viscerales de otras épocas.

Por otra parte, y como ya dijimos más atrás, la *Desamortización* dejó a los monasterios vacíos de sus bibliotecas y sus bibliotecas fueron depredadas, malvendidas y en gran parte destruídas. Un enorme, riquísimo y secular componente del patrimonio cisterciense se hizo poco menos que inasequible a los nuevos cistercienses españoles. Bibliotecas particulares, archivos históricos, y otros lugares ajenos a los monasterios fueron los depositarios, por unas razones u otras, de los tesoros documentales a los que los monjes y monjas apenas tenían acceso, o de los que sólo unos pocos privilegiados - y sufriendo inmensas dificultades- podían disfrutar.

La fuerte centralización de la Estricta Observancia por parte del "poder francés" (a partir de la unión de varias Congregaciones en 1892 para formar la *Orden Cisterciense de la Estricta Observancia*, como se llama hoy, aunque no fuera éste es nombre inicial) -reflejado en los Capítulos Generales y en la mentalidad de los Abades Generales- no permitía veleidades o alejamientos de una espiritualidad que se quería llamar tradicional, y, en realidad, no era sino tributaria de las corrientes espirituales del siglo XIX. Hubo un tímido intento de "resucitar" la Congregación de Castilla ("*Los Bernardos Españoles*") allá por los años 50, que fue cortada de raíz. Hemos podido tener en nuestras manos los *Estatutos* que a tal fin se redactaron en el Monasterio Cisterciense de San Pedro de Cardeña (ejemplar mecanografiado depositado en los archivos de la Curia Generalicia OCSO). No dejamos de reconocer, por otro lado, que cualquier intento de restauración *per se* hubiera podido ser un anacrónico romanticismo (aunque también resulta muy interesante saber qué había detrás de ese intento y la fulminante reacción del Abad General de Aquellos años Dom Gabriel Sortais...).

Refiriéndonos a la situación actual de los monasterios españoles, nos parece oportuno decir ahora, por la importancia que tiene este estudio, que cuando después de la *Desamortización*, se "restaura" la vida cisterciense en España, Poblet es el único

monasterio que continúa con su tradición anterior. Una tradición no “tocada” por los movimientos de la *estrecha observancia*. Los otros monasterios, empezando por San Isidoro de Dueñas (1892) y Santa M<sup>a</sup> de Viaceli (1908) -ambas casas “hijas” de la francesa Santa María del Desierto (cerca de Toulouse) -gobernada a la sazón por un abad español, valenciano, Dom Cándido Albalat- sí reciben de lleno la influencia de la *estrecha observancia*. Otro caso es el de la comunidad de La Oliva, heredera de la “comunidad errante”, y proveniente de una fundación previa en Getafe (Madrid).

La OCSO, pues, en España, en el momento de su implantación vuelve la espalda a una tradición secular. Los nuevos monasterios, pues, se encuentran ayunos, al comenzar su vida regular, de una parte muy considerable y muy importante del patrimonio cisterciense español. Al margen de algunas excepciones dignas de admiración, y en medio de grandes dificultades y limitaciones (hay que mencionar al P. Damián Yáñez y al P. Ceferino García -cuarto Abad de Viaceli-) son pocos los monjes que se dedican al estudio y a la investigación. La formación histórica y literaria en los monasterios, a partir de entonces hasta hace unos pocos años, padece grandes lagunas.

Cabe decir, que el intento (y, felizmente, ya realidad) de edición de las obras de CIPRIANO DE LA HUERGA, y la celebración de un I CONGRESO NACIONAL sobre *la respuesta del Císter al Humanismo español del siglo XVI*, es un paso importante para situar nuevamente a la Congregación de Castilla en el lugar que dentro de su contexto histórico le corresponde, y nada más.

No se trata, pues, de otra cosa que situar y estudiar una reforma y unas personas en ese lugar justo y preciso que es el que las páginas siguientes van a demostrar y justificar.

Y ojalá estas líneas sirvan para estimular entre las nuevas generaciones cistercienses españolas el amor al estudio e investigación de un patrimonio y tradición que encierran en sí mismos unas virtualidades y posibilidades de formación profunda, enriquecimiento personal y cimentación sólida de la vida contemplativa y cisterciense que iniciaron los monjes de Cîteaux.

## ***1. ASPECTOS GENERALES SOBRE LOS ESTUDIOS EN LA CONGREGACION***

Quizá la frase más feliz, y a la vez más gratificante, que se ha pronunciado sobre la Congregación de Castilla y el talante intelectual de sus miembros sea esta: “*Religiosi in divinis litteris sat eruditi sunt, ita ut pari pene curas inter eos, et monachum esse et theologum*”(JANAUSCHEK, *Orig.Cisterc.*, p. 68). Aunque se pueda calificar de exagerada, ahí está y algo refleja.

Como el P. Damián Yáñez trata en este mismo Congreso el tema de los estudios en la Congregación de Castilla, evitamos ahora alargarnos sobre este tema.

Lo que el P. Luis Esteban dice a propósito de cómo se puede dar explicación de la grandeza literaria, histórica y espiritual de Huerta, puede darse ahora como argumento del éxito alcanzado por la Congregación de Castilla en el campo de los estudios y la formación:

1. En la Congregación se daba una perfecta formación humanística clásica cuando únicamente era posible adquirirla en los primeros años de la juventud. De ahí se explica

que de ella salieran perfectos clásicos y humanistas, hombres con mentalidad renacentista y espíritu renovador.

Antes de ir a los colegios de Artes, los monjes debían haber cursado por lo menos dos años de Historia de la Orden. Esta cláusula no admitía dispensa, y el Capítulo, todavía, de 1713 confirma esta decisión.

Cada año se abría un curso en un colegio de Artes, de tal modo que el primer año sería en Meira, el segundo en Montederramo, y el tercero en Belmonte o Benavides, y así sucesivamente. Para los colegios de Meira y Montederramo los estudiantes debían ser 28 en cada uno, y para Benavides y Belmonte 12 en cada uno. No se debía sobrepasar estas cifras, en parte por la capacidad de las comunidades, en parte por no masificar la enseñanza y hacerla más efectiva.

2. Que a la formación humana se añadía una recia formación espiritual comenzando a inculcarla desde la niñez con suaves delicadezas maternas (como sucedió en el caso de Manrique, Enríquez, de la Huerga, Zamora, Caramuel, Villalpando, Fermín Ibero y muchas de las grandes figuras de la Congregación).

En los colegios de artes la duración duraba tres años. Y al fin de cada curso los estudiantes debían ser examinados “con rigor”; pero no sólo sobre los aspectos intelectuales, sino sobre su vida religiosa y costumbres.

En Semana Santa y en períodos de vacaciones, los estudiantes debían estar en sus monasterios respectivos.

3. Que en los monasterios se daba una orientación a los estudios totalmente monástica, comprendiendo el valor de la ciencia como camino hacia la santidad.

Los gastos de estudios eran pagados por los propios monasterios de los estudiantes, menos la vestimenta necesaria, que era ofrecida por el monasterio donde se celebraban los cursos. En los colegios de Teología las normas eran otras.

Cada monasterio que acogía a los estudiantes se debía preocupar de la vida espiritual de los estudiantes y velar particularmente porque no se rompiera el equilibrio entre la vida intelectual y las prácticas de religión, especialmente la oración y el descuido del coro

4. Finalmente, y como hemos dicho líneas atrás, la sabia dirección de las casas de la Congregación y la calidad humana y espiritual de superiores, Reformadores, y profesores -o Maestros- produjo a su vez discípulos aventajados y deseosos de continuar la tarea emprendida por Martín de Vargas.

En los colegios de Alcalá y Salamanca, y esto cada año, de dos a cuatro estudiantes de los últimos años defendían sus tesis. La elección de los estudiantes debía ser confirmada por el Reformador General. El colegio correspondiente y el Definitorio corrían con los gastos de edición de las tesis doctorales y su difusión.

Las nominaciones a los diversos cargos y menesteres intelectuales (lectores de Teología y Artes, Maestros de estudiantes, Rectores, Predicadores mayores y menores, etc.) estaban reservados al Reformador General y a su Definitorio.

Las bibliotecas monásticas y los bibliotecarios de cada casa y de los colegios y casas de estudiantes estaban bajo una normativa estricta y severa.

Todas las normas relativas a los libros, las bibliotecas y los estudios debían ser seguidas y respetadas por todos los moradores de los monasterios: abades y oficiales, monjes, hermanos y donados, y sin ninguna excepción.

Nos queda por dar una explicación. Si hace poco decíamos que la fecha de la aparición de la *Apología por las humanas letras* marcaba un límite se debe, a nuestro entender, porque en esa obra se resume el espíritu humanista y renacentista que caracterizó la formación dada en los monasterios cistercienses españoles del siglo XVI, porque recoge la problemática planteada a tal orientación, y porque, a partir de entonces, y sobre todo en el siglo XVII, otros grandes cistercienses van a seguir, si bien los ecos de la filología erasmista en el seno del Císter español llegan hasta mediados del siglo XVII.

Poseemos y disfrutamos de la edición impresa de la última *Ratio Studiorum* de la Congregación de Castilla: *Plan de Estudios para la Congregación Cisterciense de S. Bernardo en los Reinos de la Corona de Castilla, León, etc. mandado formar por el Capítulo General de la misma, celebrado en el mes de mayo de 1828*, con licencia. Madrid: Imprenta de D. Eusebio Aguado. Año de 1830.

Nos atrevemos a decir que se trata de un documento histórico, en el sentido de que recoge una excelente tradición, y en modo alguno puede decirse que se aparte un ápice del espíritu que albergaba a los primeros monjes estudiosos de la Congregación. Y así se dice de éstos en la Introducción del plan: *“Sus ocupaciones no eran otras que la alternativa de las prácticas y deberes de la Religión con la empeñada aplicación al conocimiento de sus verdades: los ejercicios de la virtud les inspiraban ardientes y puros deseos de volver á entregarse de nuevo á beber ansiosos en las fuentes limpias de la sabiduría, en donde hallaban el preservativo más eficaz contra la relajación... Este bien dirigido celo abrió en los Monasterios tantas y tan célebres escuelas, á donde concurrían de todas partes á aprender de boca de los Monges juntamente con las lecciones de virtud la más pura doctrina, que formaba el fondo de su saber; y los Monasterios vinieron a ser como los depósitos y el asilo de las ciencias eclesiásticas; allí se acudía a tomar consejo en los negocios más delicados y ocurrencias más difíciles, con la seguridad de que en ellos se encontraban acertadas resoluciones, y se dictaba las reglas de lo justo para conducirse en cualquier situación y sucesos de la vida. De los Monasterios salían, y las mas veces á pesar suyo, Monges sabios y virtuosos para gobernar la Iglesia universal... Nuestra Congregación, cuna de tantos Monges que edificaron á la Iglesia con sus egeplos y la ilustraron con su doctrina. En ella como en otras se conservó en su pureza el primitivo espíritu de los Fundadores, mientras que se cuidó de cultivar con esmero el estudio de las sagradas letras y el de los delicados deberes de la vida monástica... es bien de esperar que produzca la enseñanza el aumento de instrucción que se desea, y que la Congregación, que en esto tanto interesa, tenga el placer de ver recompensado el esmerado celo con que promueve entre sus Monges las letras, para hacerlos mas útiles y mas perfectos en su Estado”.*

¡Qué bello ejemplo e ideal para la sociedad aculturizada que nos espera!

Y aunque sea abusar un poco en la longitud de las citas, merece la pena reproducir aquí la *Conclusión* del mencionado plan de estudios, pues es la mejor “apología” que se puede hacer de la Congregación de Castilla, teniendo en cuenta, además, que fue redactada pocos años antes de la forzosa extinción de la misma:

*“El fin propio de los estudios monásticos es la verdadera y sólida ciencia, que sirve para edificarse el Monge á sí mismo y edificar á a los demás. A esto se ordena el reglamento de tales estudios, y á esto ha de dirigirse tambien la esmerada enseñanza y esforzada aplicación de todos los que han de tener parate en la egecución de las reglas que se establecen; y de el puntual cumplimiento de estas es bien de esperar que produzcan el fruto deseado en la juventud religiosa: mas con todo en ellas no se hace otra*



*cosa que señalarla y abrirla las sendas que conducen al punto sublime que ocupa la que es y merece verdaderamente el nombre de ciencia, adonde á ninguno le es dado subir ni aun acercarse sin vencer grandes dificultades á fuerza de trabajo y desvelos. Después de que la juventud recibe en sus primeros estudios los elementos de las ciencias en los principios y mas obvias verdades, les restan todavía muchos pasos que dar, precipicios que evitar, estorbos que remover, y entre otros el que frecuentemente opone el descuido y negligencia, para perfeccionarse en lo que emprendió con tan felices principios. El precioso caudal de la perfecta ciencia se adquiere en el resto de la vida por medio de un bien ordenado y continuo estudio, y de una constante aplicación acompañada y dirigida por la acertada elección de buenos libros. Así es como fructificarán los primeros estudios, se formarán Monges sabios, llenarán las intenciones de nuestra Congregación, darán mayor incremento á su lustre y esplendor, se hallarán dispuestos á hacer mayores servicios á la Iglesia y al Estado, y á promover por los medios que les son propios el bien de los demás, para mayor honra y gloria de Dios.”*

De entre los XII capítulos que componen el *Plan* nos vamos a permitir apuntar al capítulo VII, que se refiere al *Método de enseñanza*. No es que vayamos a hacer un resumen del mismo, sino que queremos resaltar que aún quedan en él, por lo que a nosotros nos parece, un fuerte componente humanista. Se da gran importancia al estudio de la Escritura, se quiere que se mantenga el estudio del griego y el hebreo (el latín se da por supuesto, aunque se habla expresamente de que los estudiantes hablen y estudien en latín). Y prácticamente se conservan en él los hábitos, prácticas y metodología de las Universidades humanistas del siglo XVI y sus Colegios.

Apuntamos páginas atrás una idea que ojalá pueda abrirse paso en el futuro con la debida documentación. La Congregación de Castilla nació en Toledo, y el humanismo entró en España por Toledo, esto es ya indudable. Los monasterios cistercienses españoles, parece ser, eran las únicas casas religiosas que abrían sus puertas a judíos conversos, y en las bibliotecas de los monasterios de la Congregación no se hacían ascos a obras de autores árabes. Los estudiantes que acudían a Salamanca, Alcalá, Sigüenza y otros centros del saber leían estos autores -como todos los estudiantes de entonces- y poco a poco se iban impregnando de ideas humanistas que luego llevaban consigo a sus monasterios. Siempre ha sucedido lo mismo en el mundillo monástico, desde sus orígenes hasta hoy, y el siglo XVI no tiene por qué ser una excepción. Volveremos sobre este tema más adelante. Hay detalles innumerables que acreditan cómo los cistercienses estaban en la misma línea que los humanistas de su tiempo. Y no sólo eso, sino que aceptaron con entusiasmo y simpatía ciertas corrientes -concretamente la erasmista- porque veían en ellas posibilidades inmensas para el desarrollo de la teología y la espiritualidad.

## **2. ALGUNOS ASPECTOS PARTICULARES SOMETIDOS A JUICIO DE FUTURAS INVESTIGACIONES**

Quizá a alguno sorprenda el enunciado de este epígrafe; pero es el futuro quien ha de despejar aún muchas incógnitas sobre las obras de los autores cistercienses de los siglos XVI y XVII. Podemos decir que aún nos encontramos a las puertas de un mundo por descubrir. Y no queremos volver sobre las razones. Se trata, en primer lugar de comprender el humanismo español de los siglos XV y XVI en su verdadera dimensión. Además, el desconocimiento práctico y “físico” (queremos decir de “falta de contacto”)

de las obras de maestros de tan alta calidad en el mundo monástico, ha creado una falta de hábito investigador en este terreno. No ha sucedido así con el mundo medieval, sobre el que se han multiplicado hasta la saciedad las investigaciones y las publicaciones. Y como el campo de investigación monástica ha sido tan vasto en este mundo medieval, es lógico que la avalancha de investigadores haya dejado aparte otros siglos no menos ricos y prometedores para la investigación.

Concretamente, en la Orden Cisterciense se ha producido un salto desde el siglo XII a la "restauración" moderna, emprendida en Europa fundamentalmente en el siglo XIX, como si el espacio intermedio no existiera o fuera estéril desde el punto de vista del interés histórico.

Como dice el Prof. Melquiades Andrés, en su extraordinario estudio *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Nos vamos a permitir, sin intención de cansar al lector, citar algunos párrafos de la obra citada.

*"Para dar un gran salto hace falta tomar carrera desde atrás. La historia no cree en la generación espontánea. La mística española ha considerado con frecuencia a sus mejores protagonistas -San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz- como Moncayos aislados. Pero ninguno arranca de cero. Todos se enmarcan en una familia y sociedad civil y religiosa. La española tiene a sus espaldas una herencia secular de contacto con judíos y musulmanes, unas relaciones estrechas en los religioso y artístico con la cuenca mediterránea, especialmente con Italia, y transacciones crecientes con Francia, Países Bajos y Germánicos".*

*"Un grabado en madera de Europa, como virgen, con la cabeza en España, el corazón en Bohemia y Praga y su brazo izquierdo en Italia, se hizo famoso en el siglo XVI. Lo compuso Juan Putsch (Bucius, 1516-1542); Wechelius lo dio a la estampa en París en 1537 y se incluyó más tarde en la 'Cosmografía' de Münster y en el 'Itinerarium Sacrae Scripturae' de Daniel Adan Velešlavin, profesor de la Universidad de Praga, en 1592".*

*"En España pesó de modo decisivo, en lo espiritual, la cuenca mediterránea, especialmente Italia, y con más retrasos los Países Bajos y Germánicos a través de la 'devotio moderna' y de la 'mística renano-flamenca'. Pero en diverso grado y tiempo. Todas ayudaron a los místicos españoles a descender a las raíces más profundas de lo humano y cristiano, del hombre esencial y de Cristo desnudo en el pesebre y en la cruz. Necesitaron criterios de identidad y de discernimiento para diferenciar a fondo lo judío y mahometano, la Estoa, Séneca y Marco Aurelio, Valla, Erasmo, lo alumbrado y lo protestante, lo nocional y lo existencial."*

*"La influencia árabe y judía cobra especial relieve en lo religioso, no sólo por medio de libros, sino, sobre todo, a través del peso incuantificable de la convivencia diaria durante siglos. Las tres espiritualidades tuvieron su fuerza vital en toda la Edad Media y se contrastaron con frecuencia no sólo con ocasión del descanso semanal diverso y lo que él aporta al diálogo, sino con la existencia de instituciones similares como las órdenes militares en la zona árabe y cristiana, o la lectura de la Biblia y la predicación semanal en la sinagoga y en la iglesia, o la influencia de la observancia cristiana en la renovación judía del siglo XVI y de los conversos o cristianos nuevos en la sociedad cristiana tradicional".*

*“Destaco algunos aspectos en relación con lo árabe... Juan de Segovia, antiguo profesor de Teología en Salamanca y uno de los teólogos más profundos del siglo XV, propició el diálogo pacífico sobre temas fundamentales de ambas religiones. La mística sufi se basa en la experiencia de Dios, en saborear más que en saber, en la búsqueda interior más que en la lógica y el esfuerzo intelectual. Compleja interrelación de espiritualidades que se entrecruzan en paz o en violencia. No pocos musulmanes adoraban a Dios, pero a Dios sólo, no por esperanza del premio, o temor del castigo, y hablaban de la purificación del yo, y que sólo Dios basta”.*

*“‘Sefer ha Zofar’ es el único libro postalmúdico aceptado por los judíos como canónico. No es improbable su influencia en la concepción de la observancia y de la pobreza en las órdenes mendicantes españolas y de éstas en la renovación judía del siglo XV. Asimismo resulta claro el reflejo de la cábala en autores españoles”.*

No hay que olvidar, por ejemplo, las relaciones entre Cipriano de la Huerga y Arias Montano. Y éste último es el autor de *De sermone arcano*. Continuamos.

*“Estas herencias e incidencias ayudaron a amasar la mística española. Ella supo asimilarlas, a su modo, con gran sentido de integración. Santa Teresa llama “recios” a los tiempos que corrieron desde 1550 a 1570. La historia de España está repleta de tiempos recios: las luchas entre los conventuales y observantes, etc.”*

*“En España existió una preparación secular... Luego vino el don de Dios. Los místicos españoles simplificaron los métodos recargados de la devoción moderna, desideologizaron algunos aspectos de la mística renano-flamenca e interiorizaron con seguridad y precisión teológica sus experiencias personales. Bajaron a lo más hondo de la ‘psiche’ del hombre. No se autodivinizaron como los alumbrados, ni elaboraron inicialmente teologías místicas, sino experiencias personales. Amaron la Regla primitiva con exigencia, pero sin rigorismo. No separaron lo natural de lo sobrenatural. De ahí su cercanía al hombre del Humanismo, del Renacimiento y del Evangelio”.*

Aparte de que es un placer leer estas líneas, es en ellas donde hay que centrar el trabajo de los cistercienses de la Congregación de Castilla. Repetimos que el trabajo para el futuro será ir analizando las obras de tales autores a la luz de estos principios, sólo así se puede comprender, repetimos, a Cipriano de la Huerga y muchos de sus monjes contemporáneos:

Fr. MARCOS DE VILLALBA (†1591), quien escribió un encantador (manuscrito no publicado) comentario *In Isaiam Prophetam*.

Fr. LUIS BERNALDO DE QUIROS (1549-1629), que “interpretó” numerosos libros bíblicos, y en cuyas interpretaciones aflora la cábala, la simbología y el hermetismo.

Fr. IGNACIO FERMIN IBERO (c.1550-1610), que tuvo una importancia preponderante en la orientación de los estudios cistercienses.

Fr. LUIS DE ESTRADA (1518-1581), nombrado Rector del Colegio de Alcalá a la muerte de Cipriano, y que demostró su gran formación humanística en sus *Cartas y dis-*

*cursos sobre la aprobación de la Biblia Regia y sus versiones, y juicio de la que hizo del Nuevo Testamento.*

El ya citado Fr. LORENZO DE ZAMORA (†1614), a quien C. DE VICH compara con Aristóteles en el profundo saber, a Santo Tomás en la hondura teológica, a San Ambrosio en la elocuencia, y a San Gregorio Magno en la explicación de las Escrituras. Lo cierto es que fue un sabio polifacético de los más destacados que ha tenido la Orden.

Fr. BASILIO BECERRA (†1577), que falleció siendo lector de Teología en el Colegio de Alcalá y cuya temprana muerte lloró la religión y en particular aquella escuela, por haber perdido en él un singularísimo y raro ingenio. Después de su muerte se halló escrito entre otras cosas un erudito tratado sobre el Maestro de las Sentencias, según refiere VILLALPANDO.

El mismo Fr. BERNARDO CARDILLO VILLALPANDO (1570-1634), de extraordinaria biografía, secretario del P. Fermín Ibero. Es una muestra palmaria de que, incluso en los monasterios de la Congregación, se podía adquirir una admirable formación humanista y clásica. Viajó por muchos monasterios europeos, revisó archivos, repasó documentación original (y, a la vez, dejó constancia de la gran decadencia en que se encontraba Francia y los monasterios cistercienses franceses). A partir de 1600 visitó los monasterios de Cataluña, Valencia, Aragón y Navarra... pero, según Manrique, en frases lacónicas de éste, “fue hombre incansable para el trabajo... más apto para recoger datos que para ordenarlos, pues que habiendo empezado muchas, sin embargo, no remató con perfección ninguna”. Muñiz establece una amplia recensión de sus obras. El célebre cronista Fr. ANTONIO DE YEPES en muchos lugares de su crónica menciona como fuente informativa de primer orden los escritos de nuestro monje segoviano. La influencia ejercida por Villalpando en los escritores sobre el Císter ha sido decisiva (especialmente a través de las obras *Speculum monachorum* y *Itinerarium rerum illustrium Ordinis Cisterciensis*).

Fr. ANDRÉS DE ACÍTORES († c.1599), que sobresalió en cuatro campos bien distintos: Escritura, Teología, Filosofía y Poesía. Muñiz asegura que “fue uno de los poetas más elegantes de su siglo, insigne teólogo y versadísimo en la Sagrada Escritura”. Manrique no ahorra alabanzas: “Fue uno de los poetas más elegantes de su siglo, insigne teólogo y versadísimo en Sagrada Escritura”. Henríquez dice que “difícilmente hubo filósofo que le superara”. Su obra más famosa es la *Theologiae symbolica seu hieroglyphicae pro torius Sacrae Scripturae, juxta primum et genuinum sensum Commentariis*, editada en Salamanca en 1597.

Hay otros monjes ilustres contemporáneos de Cipriano que, aunque no dejaron escritos, no dejaron de ser ilustres por su buen hacer y la gran influencia ejercida en la Congregación. Por ejemplo: Fr. BERNABÉ DE BENAVIDES († 1606). Fr. JERONIMO LLAMAS, que no sabemos por qué Henríquez no lo incluyó en el *Menologio*, ya que fue contemporáneo suyo y gozó de fama de santidad. Fr. MIGUEL DE SEVILLA (1480-1541), Abad de Nogales -después de muchas dificultades- y favorecedor de que muchos monjes de ese monasterio llegasen a adquirir ciencia y santidad.

No se trata ahora de establecer una lista ni exhaustiva ni definitiva. Sólo queremos resaltar unos hechos. La investigación debe partir de las fuentes tradicionales, de las utilizadas hasta ahora, aunque releídas, completadas y reelaboradas a la luz de los estudios ya realizados en varios campos. Muñiz, y sobre todo De Visch, necesitan una reelaboración.

Quizá hoy veamos las cosas desde otro punto de vista si a la luz de los estudios humanísticos podemos redescubrir el trabajo realizado por los cistercienses de la Congregación de Castilla. Si sabemos situarlos en su justo lugar habremos hecho justicia.

## NOTAS

1. COLOMBÁS, García M. osb, *Un reformador benedictino en tiempos de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, Abad de Montserrat*, Abadía de Monserrat 1955.

2. BELTRAN DE HEREDIA, V., *Catedráticos de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá durante el siglo xvi*, en *CIEN TOM*, t. XVIII (1918), pp. 140-155.

3. Para el tema de las Congregaciones Cistercienses: Cf. LEKAI, Louis J, *Los Cistercienses. Ideales y realidad*, Ed. Herder, Barcelona 1987, Cap. X, pp. 169-184. Como se indica en una de las notas de este capítulo (p.170) "una historia actualizada de todas las Congregaciones Cistercienses se encuentra bajo el epígrafe común 'Congregazione cisterciense' en una serie de artículos escritos por los padres ZAKAR, VITTI, MASSOLIVER, LEKAI y COCHERIL, en el *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII Vols, Ed. Paoline, Roma 1975, cols. 1519-1542.

Cf. también la obra, poco conocida fuera de los ambientes monásticos españoles, pero sumamente interesante: HERRERA, Lorenzo osco, *Historia de la Orden de Císter*, VI vols., Burgos, Las Huelgas 1985, T. IV, sexta parte: *Nuevos tiempos. Decadencia - Congregaciones - Reformas (1494-1789)*, pp. 55-75, Las Huelgas 1991.

4. CANIVEZ, J.M., *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Lovaina 1933-1941, 8 Vols. esta obra es imprescindible para casi todos los aspectos de la Orden Cisterciense y su evolución. Se trata e la edición crítica de las Actas y Decretos de los Capítulos Generales e la Orden. Imprescindible para consulta el último tomo, dedicado a *Indices*.

5. La obra clave para la comprensión de lo que decimos es: BOCK, Colomban ocr, *Les Codifications du Droit Cistercien*, Westmalle s/f. Recopilación de artículos con el mismo título aparecidos en la revista *COLLECTANEA O.C.R* desde los años 1936 a 1947. Se ofrece en ella abundante bibliografía.

6. Sigue siendo básica y fundamental, por lo detallado de su relato, la obra de ÁNGEL MANRIQUE, *Annales Cistercienses IV*, pp. 585-742, por lo que se refiere a la Congregación de Castilla.

El estudio más moderno es el ya clásico de EZEQUIEL MARTIN, *Los Bernardos Españoles. Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Císter*, Palencia 1953. Esta obra, sin quitarle ningún mérito de los muchos que tiene, merecería una reedición y actualización.

Conviene consultar y tener en cuenta también los siguientes estudios, y su correspondiente bibliografía:

- YÁÑEZ NEIRA, Damián osco, *El monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla*, *Anales Toledanos IX* (1974) pp. 203-288.

- GIBERT, G. O.Cist, *Congregazione Cistercense di Castiglia*, en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Ed. Paoline Roma 1978.

- MASOLIVER, A. O. Cist, *La Congregación Cisterciense de Castilla*, en *Scola Caritatis*, N° 125 mayo-ag. (1992) pp. 35-47.

- Cf. También las obras de LOUIS J. LEKAI y de LORENZO HERRERA.

Por no ser prolijos en la bibliografía, iremos ofreciendo a su debido tiempo los principales estudios que correspondan a los temas tratados.

7. El mejor estudio y el más completo que conocemos de los publicados sobre Martín de Vargas y Montesión es el del P. Damián YÁÑEZ NEIRA, *El Monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla*, en *Anales Toledanos*, IX (1974) pp. 203-288; hasta ahora, que sepamos, no se ha avanzado más en las investigaciones, y todo lo que se pueda decir de más son conjeturas, mientras no se encuentren nuevas fuentes documentales. Las fuentes "clásicas" sobre Martín de Vargas, su vida y su obra, son: B. DE MONTALVO, *Cronica de la Orden de Cister é Instituto de S. Bernardo*, Madrid 1602, lib. V, cap. 42; CH. HENRIQUEZ, *Menologium cisterciense*, Anvers 1630, p. 110; *Fasciculus Sanctorum Ord. Cist.*, Colonia 1631, pp. 171 y ss.; C. de VISCH, *Bibliotheca scrip. Sacri Ord. Cist.*, Colonia 1656, p. 239; A. MANRIQUE, *Annalium Cisterciensium*, t. IV, Lyon 1659. *Appendix*, p. 590 y ss.; HELYOT, *Histoire des Ordres religieux*, t. V, París 1792, pp. 376-381; G. MÜLLER, *Vom Cistercienser Orden*, en *Cistercienser Chronik*, t. 38 (1926), pp. 137-138; I. EICHELER, *Die Kongregationen des Zisterzienserordens*, en *Studien und Mitteilung zur Geschichte des Benediktinerordens und seine Zweige*, t. 49 (1931) p. 56. No citamos lo dicho en los manuales o textos de carácter histórico sobre la vida cisterciense.

8. Sobre el origen y personalidad de MARTIN DE VARGAS: Cf. YÁÑEZ NEIRA, D. ocso, *El Monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla*, Instituto Provincial de investigaciones y estudios toledanos, Toledo 1974, *Annales Toledanos IX (1974)* pp. 203-288.

9. Así lo reconoce el P. Lorenzo HERRERA en un trabajo (tesis) inédita que hemos consultado en la Abadía de San Isidro de Dueñas, y que el P. YÁÑEZ NEIRA también conoce y cita: *Martín de Vargas, fundador de la Congregación de Castilla*, pp. 12-13.

10. Cf. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, voz: BARBO, Ludovico.

11. Para noticia sobre JUAN LOPE, Cf. MUÑIZ, Roberto, *Biblioteca Cisterciense Española*, Burgos 1793, pp. 188-189; HENRIQUEZ, Crisóstomo, *Fenix Reviviscens*, pp. 395-396; MARTIN, E., *Los Bernardos Españoles*, p. 55, donde se dice que el tomo III de la obra de PORTES se lo publicó Fr. Juan LOPE. La obra de Portes se titula: *Sacri Cisterciensium Ordinis Privilegia tum a S.R. Pontificibus, tum ab... Principibus ab anno 1100. ad annum 1489. indulta...* Alcalá, 1574, t. I; *Sacrae Cisterciensis Observantiae (quae vulgo D. Bernardi instituti nuncupatur) privilegia a S. Pontificibus ab anno 1425... elargita*. Alcalá, 1574; el tomo III se titula: *Privilegia concessa Sacrae Observantiae Ord. Cist. in Regnis Castellae... ab anno 1534 usque ad annum 1616*, Salamanca 1617.

12. Cf. ENRIQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, pp. 395-396; MANRIQUE, *Annales Cist.*, t. IV, p. 691. n. 6.

13. Así empieza su estudio *Les Cisterciens et létude du Droit* el P. COLOMBAN BOCK, ocr, publicado en *Aalecta S.O.Cisterciensis*, VI (1951) 1-2, pp. 3-31. No vamos a utilizar ahora este magnífico trabajo, sino otro del mismo autor: *Les Codifications du Droit Cistercien*, Westmalle, sin fecha, y que recoge los artículos publicados con el mismo título en la revista *Collectanea Ord. Cist. Ref.* desde julio de 1947 hasta septiembre de 1955.

14. Cf. especialmente JEAN-BERTHOLD MAHN, *L'Ordre cistercien el son gouvernement*, París 1945, pp. 229-238.

15. Sobre AGUSTIN LÓPEZ, cf: MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, t. IV, p. 671, nº 14 y p. 675 nº 17; DE VISCH, *Biblioth. scrip. Sacr. Ord. Cist.*, p. 29; NICOLAS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, Madrid 1783, p. 176; MUÑIZ, *Bib. Cist. Esp.*, p. 189; E. MANNING, *Dictionn. des A. Cist.*, col 459.

Sobe GASPAR DE UBEDA y su obra conjunta con el anterior, dice el *Dictionnaire des A. Cist.*, de E. Manning: "Dos monjes de Valbuena, Agustín López y Gaspar de Úbeda, emprendieron la reforma del monasterio de S. Ana de Valladolid, reforma que se extendió a toda España. Ellos

*redactaron las Constituciones, completamente empapadas de espíritu sobrenatural: Constituciones de las Monjas Recoletas Bernardas, conforme a los sagrados Concilios, y Regla del S. P. Patriarca San Benito (Valladolid, 1595). Existen otras ediciones, p.e., la de 1604, y en Bruselas, en flamenco, en 1633, y en Douai el mismo año contenidas en Lilia Cistercii).*

Sobre el alcance de la reforma del Monasterio de Santa Ana, de Valladolid, cf: DAMIAN YÁÑEZ, OCSO, *El Monasterio de San Joaquín y Santa Ana, cabeza de las Religiosas Recoletas de España, 1594-1955*, en *CISTERCIUM* VIII, nº 45 (1956) pp. 104-115 y IX nº 49 (1957) pp.

Esta edición de 1786 (*Definiciones cistercienses de la Sagrada Congregación de San Bernardo y observancia de Castilla*, Santander 1786, según cita en nota 208 el P. Colomban, pág. 57) no está hecha en Santander, sino en Valladolid, eso sí, en la "*Imprenta de la Viuda de Santander*". Además, en el mismo lugar y fecha, se editó un *Ritual Cisterciense, llamado comunmente USOS de la Congregación de Sn. Bernardo de Castilla &ª..* No es difícil hoy día encontrar ejemplares de estas Definiciones y Usos en algunos monasterios, concretamente en el nuestro de Viaceli poseemos varios ejemplares.

La lista que ofrece el P. Colomban no es ni con mucho completa. Hay mucha más riqueza de lo que parece.

16. *Zur Bibliographie des Cistercienserritus des castillischen Congregation*, en *CISTERCIENSER-CHRONIK*, 56. Jahrgang, N.F. Number 9/10, juli (1949) pp. 43-55. De hecho se presta en este artículo la más grande atención a las ediciones de libros litúrgicos. Tiene una gran ventaja, y es que indica dónde se encuentran esas ediciones; pero, a este respecto, el tiempo pasado no rinde exactas esas noticias. O se han descubierto nuevos lugares donde han aparecido esos libros, o, por desgracia, en algunos de los citados ya no existen. No obstante, en general, es muy útil.

17. Cf. *Obras Completas de Cipriano de La Huerca*, T. I. p. 166, nota 13. Dice el texto de MANRIQUE, T. IV, p. 632: *III. Anno M.D.LII leges Congregationis, que toties typis mandari iussae fuerant, tandem correctae, atque ad ordinem redactae, vulgatae, sunt Toleti in quarto apud Ioannem de Ayala, industriae & opera Abbatis Nucalensis, cui id munus iniunctum à Capitulo.*

18. DAMIAN YÁÑEZ, ocsO, *Los primeros Usos de la Congregación de Castilla*, en *Compostelanum*, XXVI, 1-4 (1981) pp. 83-133.

19. Esta importante compilación cubre 157 páginas en folio (de la página 243 a la 390 de la obra citada anteriormente). En la *Advertencia al lector*, HENRÍQUEZ menciona las compilaciones anteriores de 1574 y 1617, sin citar el nombre de sus autores. HENRÍQUEZ justifica así su propia compilación: "*Quae certe tam sunt eximia, rara et singularia, ut vix hactenus paria in Ordo religiosus ullus sit consecutus*" (*op. cit.*, p. 8).

20. Crisóstomo HENRÍQUEZ, Maestro en Teología, nacido en Madrid en 1594, entró a la edad de 13 años en el monasterio de Huerta. Después de graduarse en Teología residió en la corte del Archiduque Alberto, en Bruselas. Murió prematuramente a la edad de 38 años, en el colegio de Aulne, en Lovaina, después de haber compuesto más de cuarenta obras (muchas de ellas in folio), relativas principalmente a la hagiografía y a la historia cistercienses. Su cuerpo fue inhumado en Lovaina, en el monasterio de La Vignette (DE VISCH, *Bibl. Script. S.O.C.*, pp. 67-69; NICOLAS ANTONIO, *BIBL. HISPAN. nova*, t. I, pp. 253-255; MUÑIZ, *Bibl. Cist. Esp.*, pp. 163-169).

21. Esta obra fue reeditada en Valladolid en 1596, pero erróneamente atribuida a FRANCISCO SUÁREZ (Muñiz, *Bibl. Esp.* pp. 328-329) a causa de un descuido cometido por HENRÍQUEZ (en su *Phoenix Reviviscens*, Bruselas 1626, p. 349), y que reprodujeron DE VISCH (*Bibl. Scrip. S. O. Cist.*, p. 113) y NICOLAS ANTONIO (*Bibl. Hispan. Nova.*, t. I, Madrid 1783, p. 482).





**ACTO DE  
CLAUSURA**



## CLAUSURA DEL I CONGRESO NACIONAL SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES

RMO. P. DOM BERNARDO OLIVERA, ABAD GENERAL DE LA ORDEN  
CISTERCIENSE DE LA ESTRECHA OBSERVANCIA

Señoras, Señores,

La parte primera de las CONSTITUCIONES Y ESTATUTOS de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia, aprobadas el 3 de junio de 1990, lleva por título *EL PATRIMONIO CISTERCIENSE*.

*En la INTRODUCCION a las mencionadas Constituciones se dice: La vida y trabajo de muchos monjes y monjas creó un valioso patrimonio espiritual, que se encuentra reflejado de forma particular en sus escritos y canto, en su arquitectura y arte, e incluso en la sabia administración de sus propiedades.*

Y la Constitución 4, de la primera parte, acaba así: *Corresponde a cada comunidad, en diálogo con las demás, abrir nuevos cauces para expresar vitalmente el patrimonio de la Orden en su propia cultura, teniendo en cuenta sus circunstancias particulares, pero observando siempre la normas establecidas por el capítulo General.*

Por lo que a mí respecta, no ignoro que *el Abad General "es el guardián solícito y promotor eficaz del Patrimonio de la Orden"* (Constitución 82.1).

Ya dije en una ocasión que el patrimonio cisterciense no es sólo lo que se hizo, construyó y escribió en el siglo XII, bien a cargo de monjes y monjas considerados individualmente, o bien a cargo comunidades famosas. Desde que la Orden Cisterciense estableció sus líneas de espiritualidad hasta nuestros días, esos *innumerales monjes y monjas* de que hablan nuestras Constituciones, han enriquecido, aumentado y en ocasiones purificado, nuestro patrimonio cisterciense. Además, también desde los orígenes de la Orden hasta nuestros días, los monjes y las monjas, bien individualmente bien desde las propias comunidades, han intentado que lo que ellos vivían se acomodara a su razón de ser en la sociedad y el tiempo que les tocó vivir. Unas veces lo lograron con mayor éxito, brillantez y reconocimiento social. Otras, pasaron más desapercibidos, y quizá no estuvieron a la altura de las circunstancias. Pero lo que no podemos hacer nunca es lanzar un juicio crítico sobre el pasado con los criterios de acción y pensamiento que nos caracterizan a nosotros hoy en el siglo ya casi XXI.

Muchos de Vds., seguramente, como yo, se habrán hecho algunas preguntas a lo largo de este I CONGRESO NACIONAL DE HUMANISTAS ESPAÑOLES. *¿Realmente es tan importante Cipriano de la Huerga en la "espiritualidad" cisterciense? ¿Merecen la pena unas obras tan costosas y tan trabajosas? ¿Es que nos puede aportar algo a nosotros hoy un personaje que casi era desconocido hasta ahora, y, por lo tanto, podríamos seguir pasando sin él? Y como decimos Cipriano, podemos decir Lorenzo de Zamora, Acitores, Villalpando, Martín de Vargas, Castillejo... etc., por no*

citar nombres que hemos oído estos días. Otros pensarán, posiblemente: *¿Es que hay que “arropar” a los cistercienses con autores de mayor envergadura para que puedan entrar en un congreso sin sentir complejo de inferioridad?* Ciertamente que todas estas preguntas son interesantes, y posiblemente hasta sería muy provechoso un debate sobre estos temas.

Pero lo que yo quiero decir ahora es lo siguiente, y no es posible hacerlo sino de una forma sintética.

En primer lugar, la celebración de este Congreso tiene que ser para nosotros una llamada de atención para hacer reflexionar a los monjes y monjas cistercienses sobre su propio patrimonio. Quizá todos tengamos la experiencia de que conocemos muy poco a estos autores, y que las magníficas ponencias y comunicaciones que hemos escuchado, y que nos han hecho ver en qué contexto se encontraban nuestros hermanos y hermanas del siglo XVI español. Quien ignora cuál es su patrimonio material, puede ser que se lamenta de pobreza, cuando en realidad es rico; o acaso tenga riquezas que no sabe cómo explotar. Esto pasa en el orden material de las cosas. En el orden espiritual debemos ser también muy atentos, porque todas las épocas y tendencias, orientaciones y reacciones de la Orden Cisterciense a lo largo de los siglos merecen una atención especial. Y a veces pueden ofrecernos grandes lecciones de vida y de acción.

Para quienes no son monjes ni monjas, yo les diría que también ellos presten atención al patrimonio cisterciense, y no lo consideren ni estudien desde unas coordenadas metodológicas “de laboratorio”. Detrás de las realizaciones, más o menos de los monjes o de sus comunidades (literatura espiritual y profana, arte, música, arquitectura) hay unos hombres y mujeres que se caracterizan por vivir según la Regla de San Benito, amar la soledad, buscar a Dios mediante la alabanza divina y leen, oran y trabajan en sólida y caritativa fraternidad. Esto es lo importante. Con esto les estoy pidiendo que no quieran sacar conclusiones de sus personas tan sólo por sus obras, sino que les tengan en consideración a ellos por ellos mismos.

Si aplicamos lo dicho a todos, monjes, monjas y laicos estudiosos, veremos, por ejemplo, que en el siglo XVI, los cistercienses españoles hicieron un esfuerzo enorme por devolver a las abadías y monasterios cistercienses un fervor y una vida espiritual que habían perdido. Lo hicieron siguiendo las normas eclesiales de su tiempo. Comprendieron que una España que se preparaba a ser una potencia mundial de primer orden -y acaso la primera- no era un apéndice de Europa, sino que debía dialogar con países en los que se pensaba, escribía seriamente sobre espiritualidad y mística. Comprendieron también que la renovación espiritual de las comunidades debía pasar por una puerta de dos hojas: la renovación en la formación y la reforma de los estatutos jurídicos de la Orden. Sólo desde esta perspectiva podemos comprender las razones que les llevaron a obrar del modo en que lo hicieron. Crearon Colegios, es cierto; pero a esos Colegios iban los mejores y los más fervorosos, y al poco tiempo, eran estos, más enriquecidos aún, quienes en sus comunidades, formaban a otros monjes en el espíritu de la Orden Cisterciense. No en el espíritu del siglo XII, sino en el espíritu que emanaba de los fundadores de Císter.

En el siglo XVI español no todos los monasterios son Colegios, ni todos los monjes y monjas son escritores, o profesores. Pero sí sabemos que monasterios como Nogales, Huerta, Valparaíso, Carracedo, Meira, y muchos más, fueron lugares de cultura, fervor y santidad.

Lo importante, pues, es descubrir cuál fue la magnitud de su esfuerzo, la calidad de su vida interior, la intencionalidad de sus obras y realizaciones. Y de ahí sí que podemos nosotros sacar estímulo para nuestra época. Porque los cistercienses del siglo XVI, parece ser, intuyeron que algo nuevo sucedía en España (y en Europa), y en el mundo (por el descubrimiento de América). Y a esas novedades, impuestas por la historia de los hombres y no por capricho de unos pocos, trataron de responder con la mayor sinceridad que les fue posible.

Por otra parte, se ha hablado aquí algunas veces de “metodología interdisciplinar” y “abandono de los métodos de la universidad romántica”. También hablan las Constituciones cistercienses citadas de que sea cada comunidad *en diálogo con las demás* la que abra *nuevos cauces* para que ese patrimonio sea expresado vitalmente.

Bien. Esto es lo que hemos hecho, o tratado de hacer, al celebrar este I CONGRESO NACIONAL SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES en una Abadía Cisterciense de larga tradición cultural como es Viaceli.

Ya dijo el P. Abad de Viaceli, Dom Doroteo-Pío Moreno, en sus palabras de bienvenida, que aceptar este Congreso aquí era una obligación y un reconocimiento a la tarea e interés de unos investigadores que, en equipo y en colaboración “interdisciplinar” han demostrado que es posible el diálogo con las comunidades cistercienses sobre un aspecto puntual de su patrimonio. Han demostrado, por la magnífica edición de las OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA que la metodología propuesta es eficaz, y ojalá imitable por otros muchos; y han demostrado, finalmente, que el buen hacer científico no está reñido con la Orden Cisterciense.

También los Cistercienses de ambas Observancias hemos podido colaborar juntos ahora, como ya hicimos en el Congreso Internacional sobre San Bernardo, en Roma, en 1990. No se trata de reivindicar por parte de unos u otros lo que es patrimonio común; sencillamente, las circunstancias históricas han hecho que las cosas sean como han sido para enriquecimiento de todos.

Antes nos hacíamos unas preguntas. He oído a algunos congresistas hacerse otras: *¿Cómo es que escribieran tanto los cistercienses del siglo XVI sin los medios que tenemos hoy? ¿Cómo es posible que cultivaran tantas ciencias y llegaran a saberes tan elevados? ¿Cómo es posible que estuvieran tan bien informados de las corrientes de pensamiento de su tiempo? Etc.* Y se podría continuar.

Me permito responder. Posiblemente porque supieron sacar del silencio y apartamiento de sus claustros la paz interior que hace fructífera la lectura y el estudio. Posiblemente porque hubo discípulos que tuvieron la enorme suerte de disponer de grandes maestros. Posiblemente porque el diálogo entre comunidades facilitó la extensión de una reforma que la historia demostró eficaz. No hay duda: la “colaboración interdisciplinar” se dió entre monasterios, y en esto residió la clave de su éxito.

La base de la renovación de las comunidades del siglo XVI estuvo en la vuelta a la comprensión de la Escritura. Los estudios estaban orientados no a la comprensión de los clásicos profanos, sino a la comprensión de los Santos Padres de la Iglesia. La disciplina de los monasterios apuntaba, antes que nada, a evitar las lacras de la encomienda y hacer de cada comunidad un lugar de búsqueda de Dios, de la trascendencia, de diálogo con los hombres. Y no me puedo detener a exponer con que fuerza algunos autores cistercienses, especialmente Lorenzo de Zamora, quieren que el monje sea culto, letrado y universal, para *así poder acercarse con mayor humildad a los misterios de Dios*.

Podemos, pues, enriquecer nuestro patrimonio hoy haciendo rentables las riquezas y los talentos recibidos del pasado. Pasando de mano en mano las obras de autores casi desconocidos. Estudiando con atención y profundidad las huellas que dejaron en el tiempo por el que pasaron. Demos hacer un esfuerzo grande, ciertamente, pero perseverante. No debemos despreciar ninguna época de nuestra historia. Debemos ahondar y profundizar porque sólo el estudio serio puede vencer a la superficialidad y a la ligereza.

Termino, pues, reconociendo que si el ideal humanista del siglo XVI español tuvo de su parte a los Cistercienses, fue porque las ideas humanísticas, permítanme que les diga, son “monásticas”. Y porque los cistercienses del siglo XVI no es que imitaran a los humanistas, sino que se encontraron en el mismo camino de búsqueda.

Ojalá los monjes cistercienses de hoy, desde nuestra vocación, desde nuestro tiempo, desde nuestras comunidades, con esfuerzo, tesón y fidelidad a nuestros ideales espirituales seculares, podamos encontrarnos también con todos los que quieren un mundo más humano, más fraternal, más libre, más pacífico; un mundo en el que cada hombre se sienta ciudadano universal.

**I CONGRESO NACIONAL  
SOBRE  
HUMANISTAS ESPAÑOLES  
EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA ERA  
RESPUESTAS DEL CISTER AL HUMANISMO ESPAÑOL  
ABADIA DE VIACELI  
15-17 SEPTIEMBRE 1994**

—OOOOOOOO—

Sesión científica de clausura del **I CONGRESO SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES**

León, 11 de Noviembre de 1994

**FRANCISCO R. DE PASCUAL, OCSO.**  
*Abadía Cisterciense de Viaceli.*

Como en su día fue anunciado y publicado, se ha celebrado en la Abadía Cisterciense de Sta. M<sup>a</sup> de Viaceli, según todas las previsiones hechas, el **I CONGRESO NACIONAL SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES**.

El Congreso ha tratado de ser un paso más en esta búsqueda de soluciones ante los retos de una Nueva Era. Porque si los hombres del siglo XV y principios del XVI tenían consciencia de un cambio profundo que se operaba en su sociedad, idéntico sentimiento colectivo invade a las generaciones nuevas llenas de un elocuente silencio. Estas generaciones tomarán el relevo en el próximo milenio; pero no hay salto en el vacío ni proyección al futuro que pueda tener solidez si no se cimenta en un pasado. Las ramas frondosas de un árbol son significativas de la sabia de sus raíces. Malamente podemos construir un futuro sin pasado. Tal empeño sería tan artificial como un árbol con ramas y hojas, pero sin raíces escondidas en las entrañas de la tierra.

Cuando en 1808, el filólogo bávaro amigo de Hegel, Friedrich Immanuel Niethammer utilizó por vez primera el concepto de "Humanismo", entendía que esta corriente pedagógica no podía "verse exenta del reproche de parcialidad y exageración" (*La discusión del filantropismo y del humanismo en la teoría de la educación de nuestra época*, p. 39). También Wilhelm von Humboldt pretendió ver sustituido el "humanismo" por los "estudios científicos sobre la Antigüedad" (*Sobre el estudio de la Antigüedad, Obras Completas, I, p. 25*).

Este escepticismo relativiza el apasionado prejuicio neo-humanista de que con el Renacimiento, es decir con la resurrección de la Antigüedad frente a la imagen decadente del mundo medieval, tuvo lugar el redescubrimiento de lo humano, que al mismo tiempo trajo consigo el “pensamiento específicamente moderno”, la introducción de la “era científica” y el comienzo de la racionalidad moderna. El humanismo establece, como tal movimiento, el comienzo de una época.

El Humanismo tuvo como consecuencias prácticas especialmente una reforma completa del sistema educativo y la fundación de las ciencias del espíritu (que Dilthey llamaría “estadios previos del sistema natural”), las cuales a su vez se conservaron gracias a que las innovaciones teóricas cubiertas luego por el pensamiento del racionalismo y de la Ilustración, continuaron perdurando encubiertamente, en especial en lo referente al descubrimiento de la individualidad, y continuaron siendo la exigencia de la subsiguiente absolutización del pensamiento matemático y científico hasta convertirse en la *mathesis universalis* de los siglos XVII y XVIII.

El “umbral de la época moderna” no lo marca el redescubrimiento de ciertos elementos tomados del universo o de la naturaleza humana, sino un paso adelante dado en la reflexión: lo que ya se conocía, lo que se intuía y lo que se venía aplicando en la práctica, recibió de pronto un cambio de orientación dentro de un contexto nuevo. Fue esta reinterpretación la que luego acusaría las consecuencias que caracterizan a aquella época como fundación de la nueva ciencia o de una nueva idea educativa.

El ordenamiento medieval era universal. Por integrar a cada individuo en una estructura jerárquica, cifraba la razón de ser del mismo individuo en su totalidad. Esta jerarquía estaba bosquejada sobre la base de un pensamiento mítico-neoplatónico propio de la Edad Media tardía que fue transmitido por Dionisio Areopagita o el seudodionisio (siglo VI), y por otra parte sobre la base de una serie de elementos tomados de la metafísica aristotélica.

El hombre en sí mismo, pues, y en sus notas características, es fiel trasunto de la estructura del cosmos. El espectro de sus acciones se extiende entre los polos del bien y del mal, razón por la que, para recibir la orientación necesaria, recurre a la ayuda de la Iglesia que le proporciona el conocimiento y la guía junto con una determinada imagen del mundo. Las crecientes y sucesivas contradicciones internas de esta imagen del mundo -entre la interpretación platonizante de la Biblia, la astronomía ptolemaica y la física aristotélica-, así como las dificultades de aplicación práctica de estas teorías, tuvieron como consecuencia el que las bases teórico-metafísicas degenerasen en una confusión apenas imprevisible de opiniones doctrinales contrapuestas entre sí.

A ello se añadía el que la Iglesia perdiera su influencia por su endurecimiento dogmático ante las orientaciones teológico-éticas, que cada vez iban siendo más críticas. Los humanistas criticaban a este respecto con regularidad, e independientemente de sus propias posiciones, una cuadruplicidad de líneas doctrinales de la escolástica (quizá su denuncia más vulgarizada la hallemos en el *Elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam o en el popular léxico de Gregor Reisch titulado *Margarita philosophica* (1503), donde se les da el apelativo de “bosque de opiniones” (-*silva opinionum*-). Se trata del cuarteto formado por el tomismo, el escotismo, el albertismo y el ockhamismo.

Lo común de las corrientes humanísticas es la idea de que el hombre no se consideraba como especie en este sistema medieval, sino como un ser originario *in fieri* bajo el punto de vista de la configuración de sí mismo. Esto condicionaba por una parte el que surgiera una reflexión relativa a sus raíces primigenias, bien de orden antropológico



(por ejemplo en cuanto al “lenguaje materno” o las “lenguas vernáculas”) o bien de orden histórico (referido a la Antigüedad como origen y fuente) y por otra parte originaba una discusión sobre los legítimos objetivos de una nueva vida y de una nueva educación (nuevos proyectos doctrinales nuevas utopías).

En la filosofía de Petrarca aparecen entrelazados por vez primera todos estos aspectos de manera paradigmática: así Platón, Cicerón y Séneca le parecían personificar una imagen original de hombre que el mismo Petrarca acuñó con el calificativo de *pia philosophia*, como ya hiciera Agustín en el sentido de una autorreflexión piadosa del hombre, que se situaba al margen del dogmatismo de la escolástica aristotélica. Frente al orgullo de ésta, opone aquel el que la claridad solamente puede conseguirse sobre la base de la palabra, de la cifra que caracteriza a lo específicamente humano, y que por lo tanto es a las ciencias de la palabra a quienes corresponde la primacía.

A través de un discípulo suyo llamado Collucio Salutati, otro discípulo de éste, Leonardo Bruni, y por último Lorenzo Valla, esta influencia viene a ser decisiva para la nueva colaboración de los *Studia humanitatis* cuyo canon editó Valla bajo el título de *Elegantiarum linguae latinae libri sex* (1435-1444).

Al respecto es preciso recordar que independientemente de esta tradición, aunque unido posteriormente a ella, el humanismo nórdico de Nicolás de Cusa, de Erasmo y de Agricola, así como el de Tomás Moro, funde sus raíces en la *devotio moderna*, que representa una actitud de abnegación y autolimitación que a su vez abre la puerta a nuevas libertades.

Frente a este fructífera fuente de la *devotio* el Renacimiento italiano se distingue a su vez en el conjunto de la *rinascita* por una actividad que explica su entusiasmo y al mismo tiempo la contradicción de que su florecimiento estuviera, en el ámbito espiritual, separado de la realidad de las tendencias económicas y políticas: Petrarca, que sobre las ruinas de Roma lloró la pérdida del poder del antiguo Imperio, y que en su encuentro con Cola di Rienzo creyera ver un eco de sus deseos, al que se refirió de pasada Maquiavelo, identificó lo bueno con la Antigüedad y también con el mito de la Edad de Oro.

El contraste con la desesperada situación real determinó una actitud que, en último término, tuvo como consecuencia que el mundo tuviera que contemplarse desde la perspectiva de lo hermoso que proporcionaba la buena literatura y desde la perspectiva de la antigüedad redescubierta, tal como se expresaba en las cartas de Ennea Silvio Piccolomini dirigidas al rey Ladislao de Hungría.

La *devotio moderna* y la *filosofía de la ignorancia*, las reflexiones sobre libertad e infinitud de Pico della Mirandola -*Oratio de hominis dignitate*- y de Giordano Bruno -*Mercurio*-, junto con la idea del demente como mensajero del tránsito -*Elogio de la locura*, de Erasmo-, ponen las bases para un nuevo tipo de “sabio”: el filósofo como cazador. La verdad y la falsedad aparecen como dos instrumentos (“perros” empleados en la persecución del problema, y no ya como regalos del orden divino) de la batida intelectual.

Para captar la idea educativa del humanismo, pues, es necesario conocer el nuevo concepto de la intencionalidad del hombre que se encuentra en su base y en su raíz. Sus rasgos fundamentales pueden imaginarse con ayuda de dos grabados alegóricos tomados de la *Margarita philosophica* del docto prior cartujano Gregor Reisch de Friburgo, texto humanista que fue impreso en dicha ciudad en 1503.

Así, pues, las nuevas doctrinas educativas y la reforma del sistema científico, siguieron por el camino marcado por la crítica del sistema científico medieval, la intencionalidad individual formulada en nuevos términos, la identidad potenciada del yo individual, el libre albedrío claramente enfatizado y la competencia moral de los individuos.

Juan Luis Vives, amigo de Budé (Budeo) y al mismo tiempo de Erasmo y de Tomás Moro, ejerció su labor en la Bélgica española, especialmente en Brujas. Su doctrina de la educación, documentada en su obra principal *Sobre la enseñanza y las ciencias*, combina y sistematiza las aportaciones del humanismo de orientación antropológica procedente de la escuela de Agrícola, con el ideal de las *bonae litterae*. Su punto de partida es la imagen del hombre diseñada en el *De anima et vita* (1538) donde contempla al ser humano como una entidad que recorre los estadios de una evolución en cuyo tránsito de lo animal a lo propiamente humano intervendría la educación, de manera que todas las pasiones, la razón y la memoria, deben considerarse influenciadas por lo corporal, lo que representa un retorno a la antigua doctrina de los humores y caracteres.

Para Vives, antes de llegar a la universidad, deben recorrerse dos tipos de escuela, después de haber cursado la lengua materna y la religión. En una especie de Enseñanza General Básica se completa primeramente el estudio de las lenguas, de la mano de los escritores antiguos, así como la formación religiosa, entendiéndola más bien en sentido moral y dogmático.

En su optimismo humanista, que hizo de la formación del individuo aislado el modelo para la formación de las naciones (anticipándose así a la idea de Wilhelm von Humboldt), escribió Budé que las *disciplinae humanae* son la clave de la belleza, la dignidad y el prestigio de toda nación, y que los franceses podrían transformarse de “imitadores” en “émulos” si continuasen a los antiguos (*Philologia*, II, 87). La imitatio o imitación de los modelos antiguos, se pone al servicio de la formación moral y artística del individuo.

Giorgio Themisthos Plethon, portavoz de la recepción de los antiguos, caracterizado por su orientación helenista, unificó a los adeptos de la *rinascita* italiana con los aristotelistas bizantinos, que como herencia decadente de Grecia, demostraron tan sólo negativamente que el *transitus* de la cultura, junto al distanciamiento frente al barbarismo remanente de los godos.

El descubrimiento de los clásicos surgió de una autointerpretación que vino a distanciarse de los *moderni* de los siglos XIII y XIV. Valla criticó al Medievo cristiano que tuviera una visión no filológica de la Antigüedad, lo que le habría conducido a numerosas ofuscaciones, errores y falseamientos. Mediante su edición griega del *Nuevo Testamento* y los escritos metodológicos sobre la misma, Erasmo había consumado, bajo el concepto de Filología, una fusión de las *bonae litterae* con las *sacrae litterae* que fue sumamente admirada por Budé, al haber fortalecido su idea de que la Filología es la disciplina fundamental de todas las ciencias, entre las que se encuentra el análisis y la interpretación filológica de los textos antiguos, ostentado la condición de una *prae-paratio evangelica*. Erasmo considera, como Budé y Tomás Moro, que el estudio de las tres lenguas antiguas, el hebreo, el latín y el griego, era condición ineludible para una filología seria que caracterizase a aquella época, y en cuyo entendimiento de sí misma se incluía el haber superado, mediante las “restauradas” ciencias del espíritu, las tinieblas de la ignorancia.

Forma parte de este programa filológico el saber captar la dependencia temporal de las alegorías y las parábolas, el establecer la relación de las partes con el todo de los textos, y el comprender los ritos que allí se representan, “para no confundir la forma con el contenido”, además de que deben consultarse las figuras retóricas, los giros lingüísticos, los pleonasmos y las formulaciones simbólicas, centrándolas en su verdadero sentido y en su objetivo de despertar las emociones, conservar los misterios, y visualizar o funcionar como indicadores especulativos (sobre todo en lo que se refiere a los números). Junto al sentido histórico es preciso entender el sentido topológico relacionado con la vida moral, el sentido alegórico evidenciador de imágenes y por último el sentido anagógico-místico-teológico de las formulaciones, para lo cual servirá de punto de partida la constante labor comparativa en el marco de las llamadas “familias de palabras” (significado literal originario de los contextos). Así, frente a la Hermanéutica medieval se puede entrever una relativización más intensa y de origen filológico respecto a la interpretación de los textos motivada por la libertad, que relaciona sus diversas manifestaciones sobre todo con la Historia y la contextura humana, despojándose así del canon de la doctrina dogmática de la interpretación.

Una Filología de fecundidad semejante unida a un interés de orden práctico estuvo también al servicio de la renovación del Derecho. Había que retornar a las fuentes primigenias, porque también el Derecho expresa las aspiraciones de una sociedad, el origen de dónde viene y dónde desea llegar.

La nueva Historiografía se aparta de la costumbre medieval de escribir sin más los anales de la Historia. El deseo de centrar las investigaciones y los autores en su contexto real, y no imaginativo o de leyenda, hace que aparezcan nuevos modos de escribir y concebir la erudición humanística.

En la Edad Media los monasterios eran baluartes de la ciencia. Desde el auge que experimentaron las universidades, el ideal de la ciencia enciclopédica fue sustituido por una clara distribución de las diversas disciplinas, los *studia humanitatis*, etc. Mientras que la actividad docente escolástica se apoyaba en tratados, libros de texto, *quaestiones* y glosas, cuyos resultados se compendian en “sumas” o “florilegios”, la actividad docente humanística ampliaba estos géneros mediante los diálogos, el intercambio epistolar, los discursos y los sermones.

Además surge un género nuevo, que es la literatura de traducción, publicándose traducciones (comentadas) tanto del griego al latín, como al italiano, al alemán o al francés y al español. La ciencia se abre y se difunde la necesidad de adquirir educación. Cierto que los sabios se especializan cada vez más, pero el contacto entre ellos viene a estrecharse superando vastas distancias, se hace más vital el intercambio y la actividad viajera llega a niveles frenéticos. En los coloquios y asociaciones científicas de los eruditos del lugar, se celebran regularmente sesiones con invitados de fuera que aportan su contribución al debate. Desde el punto de vista sociológico-científico, se atribuye gran importancia a la amistad entre humanistas, que da origen a una forma totalmente nueva de colaboración. A la exigencia de la bibliografía docta de la época corresponde el recurrir a renombrados artistas (como Durero, Holbein, Hand Baldung Grien, etc.) para ilustrar las traducciones o los libros de texto, igual que los temas científicos se convertirían progresivamente en objeto de las obras de arte, adoptando formas alegóricas.

Esta evolución se posibilita y fomenta sobre todo gracias al descubrimiento de la imprenta y la difusión de las bibliotecas que, como focos de los esfuerzos científicos, desencadenarían la actividad y pasión coleccionista de manuscritos en los monasterios, abriéndose al público en la mayoría de los casos y haciéndose más comprensible el

saber de lo que era en otro tiempo, cuando no se ponía a disposición de todos, ya fuera por razones de distanciamiento local o por separación de clases.

La preponderancia de la Teología en la actividad científica, se manifiesta en la gran proporción que ocupa en la bibliografía impresa.

Gracias a la multiplicación de los libros se favoreció la difusión y creación de bibliotecas. Los monasterios se hicieron con grandes bibliotecas. En tanto que la cultura humanística se desarrolló -en parte por oposición a las universidades escolásticas- en las cancillerías y en las cortes, fue posible apoyarse sobre un mecenazgo capaz de aportar las bases económicas que impulsaron la difusión y la influencia de aquellas corrientes.

Los cistercienses españoles de los siglos XV y XVI parece que entraron sin dificultad en estas corrientes y su respuesta a ellas fue tan decidida como lo fue la reforma espiritual emprendida siguiendo las directrices eclesiales de su tiempo.

La encomienda y el descontrol administrativo había sumido a la mayoría de las comunidades cistercienses en la ruina y decadencia. Las relaciones entre monasterios eran casi inexistentes y los monjes vagaban de un lado para otro sin norte ni inquietudes.

El esfuerzo realizado por los cistercienses españoles a finales ya del siglo XV, dentro, como decimos, de las corrientes renovadoras eclesiales de este tiempo, y en concordancia con otros muchos intentos similares de reforma que arrancan de la voluntad de los Reyes Católicos, de la intuición y firmeza del Cardenal Cisneros, y de la decisión de hombres eminentes, como fue el caso de Martín de Vargas para los Cistercienses, produjo unos frutos admirables y consiguió situar al Císter en las alturas de los tiempos de mayor fervor.

La CONGREGACIÓN DE CASTILLA no es fruto ni del azar ni del deseo de independencia de unos cuantos monasterios españoles frente a la autoridad del Capítulo General de la Orden (que anualmente se celebraba en Císter, Francia). El Císter francés no fue en absoluto sensible ni permeable a las corrientes humanísticas, y no encontró en ellas el apoyo y la rampa de lanzamiento que encontró el Císter español.

La "guerra de las observancias" no se conoció en España, ni debilitó las comunidades como lo hizo en Francia y otras partes de Europa. El primer paso de los monasterios españoles era conseguir nuevamente su independencia de los poderes temporales. Para ello contaron con la ayuda inestimable de los decretos y privilegios reales (de ahí la importancia para el estudio de esta época el recurso a los libros que se refieren a tales privilegios y exenciones).

La reforma de las comunidades tuvo como base la creación de colegios monásticos y colegios universitarios, en los que, con toda disciplina y fervor, los estudiantes se preparaban no sólo para adquirir ciencia y letras, sino para gobernar las comunidades reformadas y la naciente Congregación. Las bibliotecas, bien surtidas, de los monasterios dieron la posibilidad de que se desarrollara un plantel de escritores y estudiosos que trataron muchas ramas del saber, consiguiendo que numerosos monjes no desmerecieran con sus obras en los ambientes del saber de entonces.

Este I CONGRESO NACIONAL SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES ha tenido, entre otros fines, el celebrar la edición de las *OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA*, unos de los cistercienses más representativos del siglo XVI español. Con la edición de estas obras completas se ha iniciado la colección HUMANISTAS

CIPRIANO DE LA HUERGA, como otros muchos cistercienses de su época, representan al Humanismo español en todas las características que hemos venido describiendo, y que, de un modo u otro, han sido los temas capitales de las ponencias que a continuación vamos a enumerar. No faltan entre los cistercienses del siglo XVI estudiosos y cultivadores de varias ramas del saber universal y monástico. Nombres como Martín de Vargas, Lorenzo de Zamora, Acitores, Castillejo, etc. dejan entrever bien a las claras la altura y profundidad intelectual que proporcionaba la Congregación. La historiografía cisterciense recibió un impulso extraordinario con hombres como Villalpando, Fermín Ibero, Henríquez, Manrique y Montalvo. El Derecho, la Escritura y la Teología tuvieron representantes valiosísimos para el conjunto de la Orden Cisterciense en toda Europa.

Las bibliotecas de los monasterios, desaparecidas en 1835, y que poco a poco, y gracias a investigaciones recientes de gran seriedad, van saliendo a la luz, demostraban la inquietud y el buen hacer de los monjes para no quedarse atrás en la apertura científica, teológica y espiritual que supuso el gran siglo de oro español.

Esto es lo que se ha puesto de manifiesto y lo que ha sido admirablemente ofrecido al gran público en la Abadía Cisterciense de Viaceli.

Si es intención del equipo interdisciplinar de investigación que publica la colección HUMANISTAS ESPAÑOLES seguir adelante con nuevas obras y nuevos congresos, es también de desear que otros autores y otros aspectos de la CONGREGACION DE CASTILLA vayan viendo la luz pública en futuras publicaciones. Ojalá la celebración de este I CONGRESO y la publicación de las obras completas de CIPRIANO DE LA HUERGA sea un estímulo para monjes e investigadores universitarios a nuevas realizaciones científicas.

Finalmente, es de justicia tributar nuestro agradecimiento a todos los organismos oficiales nacionales y autonómicos, a todas las entidades públicas y privadas, y a todas las personas, investigadores y colaboradores, que han hecho posible con su generosidad y apoyo, este trabajo y Congreso que acabamos de presentar, y que constan todas ellas al comienzo de estas Actas. También nuestro agradecimiento a todos los que, sin ser nombrados, han aportado su esfuerzo, su trabajo y su benevolencia al equipo de investigación y organización.

Muchas gracias también a Vds. por su presencia en este acto de clausura y presentación de las *Conclusiones del I Congreso Nacional de Humanistas Españoles*.

**Francisco R. de Pascual, ocsa.**

*Abadía Cisterciense de Viaceli*

*CÓBRECES (Cantabria)*

*Universidad de León, Edificio "El Albeitar".*

*6 de la tarde, 11 de noviembre de 1994.*



## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b> , por <i>GASPAR MOROCHO GAYO</i> .....	5
<b>PROTOCOLOS</b> .....	9
<b>PROGRAMA DEL CONGRESO</b> .....	13
<b>INTERVENCIONES EN EL ACTO DE APERTURA</b> .....	21
Alocución del R.P. Abad Dom Doroteo Pío Moreno, OCSO. ....	21
Saludo de bienvenida de D. José Villasante Colina, representante de la Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria .....	25

## PONENCIAS Y COMUNICACIONES

### *LA SAGRADA ESCRITURA Y SUS COMENTARIOS*

#### **1. LA EXÉGESIS BÍBLICA DE CIPRIANO DE LA HUERGA**

*Dr. NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS, del CSIC.* .....

29

#### **2. COMENTARIO AL PROFETA NAHÚM DE CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*JOSÉ LUIS MONGE GARCÍA, ocsO,*

Abadía Cisterciense de Viaceli. ....

47

#### **3. LA METODOLOGÍA BÍBLICA DE JAIME PÉREZ DE VALENCIA (1408-1490), PRECEDENTE DE SIMILARES METODOLOGÍAS DEL SIGLO XVI.**

*Prof. Dr. MIGUEL PEINADO MUÑOZ,*

Facultad de Teología de Granada. ....

53

#### **4. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE Fr. ANDRÉS DE ACÍTORES**

*LLORENÇ SEGALÉS SISQUELLA, O.Cist,*

Monasterio de de Sta. M<sup>a</sup> de Valdediós. ....

65

**5. DEL AMOR Y LA MUJER EN CIPRIANO DE LA HUERGA Y LUIS DE LEÓN.**

*EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO,*

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. .... 87

**6. EL COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES DE CIPRIANO DE LA HUERGA.**

*ALBERICO FELIZ, oco,*

Abadía Cisterciense de San Isidro de Dueñas. .... 105

**7. COMENARIOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA A LOS SALMOS XXXVIII Y CXXX.**

*SANTIAGO ORDÓÑEZ FERNÁNDEZ, oco,*

Monasterio Cisterciense de Sobrado de los Monjes. .... 119

**8. EL REFLEJO HUMANISTA EN LOS PREDICADORES ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI.**

*Prof. D. JESÚS LLANOS GARCIA,*

Universidad de Zaragoza. .... 127

*LOS HUMANISTAS Y SUS QUEHACERES*

**9. PERFIL HUMANO DE ANTONIO DE NEBRIJA.**

*Dr. JUAN GIL FERNÁNDEZ,*

Universidad de Sevilla. .... 137

**10. TRADICIÓN CLÁSICA Y CICERONIANISMO EN CIPRIANO DE LA HUERGA. PRIMER ACERCAMIENTO.**

*Dr. D. JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ,*

Universidad de León. .... 151

**11. HUMANISMO Y CLASICISMO EN LA OBRA LATINA DE FRAY LUIS DE GRANADA.**

*Prof. JOSÉ GONZÁLEZ VÁZQUEZ,*

Universidad de Granada. .... 199

**12. FIGURAS RETÓRICAS EN CIPRIANO DE LA HUERGA Y EL TRACTATUS DE FIGURIS RHETORICIS ATRIBUIDO A BENITO ARIAS MONTANO.**

*D. CRESENCIO MIGUÉLEZ BAÑOS,*

Instituto Legio VII de León. .... 207



<b>13. EL HUMANISMO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI: ARIAS MONTANO Y PEDRO DE VALENCIA.</b>	
<i>Dr. JOHN A. JONES,</i>	
Universidad de Hull (Reino Unido). .....	255
<b>14. UN MONJE ORIGINAL Y GRAN POETA: CRISTOBAL DE CASTILLEJO (1490?-1550).</b>	
<i>ALEJANDRO MASOLIVER, O. CIST.,</i>	
Abadía de Poblet. ....	237
<b>15. NOTAS A UN CANCIONERO POCO CONOCIDO DEL MUSEO LÁZARO GALDIANO. VAN AÑADIDAS EN ESTE ARTÍCULO ALGUNAS PRECISIONES SOBRE HENARES DE AGUA CLARA ENRIQUECIDO: SONETO EN MEMORIA DE CIPRIANO DE LA HUERGA.</b>	
<i>D. ALEJANDRO LUIS IGLESIAS,</i>	
Universidad de Salamanca. ....	249
<b>16. APOLOGÍA POR LAS LETRAS HUMANAS(1604), DE LORENZO DE ZAMORA.</b>	
<i>Dr. F. JAVIER FUENTE FERNÁNDEZ,</i>	
Instituto. P. Isla, de León. ....	263
<b>17. BERNARDO GUTIÉRREZ, BIÓGRAFO HUMANISTA DE SAN BERNARDO.</b>	
<i>por el P. LUIS ESTEBAN MARCO, ocsa (†),</i>	
Monasterio Cisterciense de Benaguacil. ....	277
<b>18. CORRIENTES FILOSÓFICAS DEL HUMANISMO EN LOS ESCRITOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA.</b>	
<i>Dr. JESÚS PARADINAS FUENTES,</i>	
Instituto. M. Betancourt, de La Laguna. ....	291
<b>19. EL EJERCICIO FÍSICO EN LA OBRA DE CRISTOBAL MÉNDEZ, MÉDICO Y HUMANISTA: REFERENCIA A LA MUJER Y A LAS MONJAS.</b>	
<i>Dr. EDUARDO ÁLVAREZ DEL PALACIO,</i>	
Universidad de León. ....	311
<b>20. SOBRE HUMANISMO Y FE EN EL SIGLO XVI: DE VERITATE FIDEI CHRISTIANAE DE LUIS VIVES, Y SUS IMPRESIONES.</b>	
<i>D. VALENTÍN MORENO GALLEGO,</i>	
Universidad Complutense. ....	329

**21. HUMANISMO Y EDUCACIÓN POPULAR EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI: EL CASO DE LEÓN.**

*D. PABLO CELADA PERENDONES,*  
Universidad de León. .... 355

**22. UN HUMANISTA DEL SIGLO XVI: JUAN DE ARCE DE OTÁLORA**

*Dr. JOSÉ LUIS OCÁSTAR ARIZA,*  
Univ. Complutense. .... 379

**CULTURA Y BIBLIOTECAS**

**23. LOS ANNALES DE ÁNGEL MANRIQUE Y LA CULTURA ESCRITA.**

**I. PLANTEAMIENTO GENERAL: LA CULTURA PUBLICITARIA.**

*Prof. Dr. VICENTE GARCÍA LOBO,*  
Universidad de León. .... 391

**24. LOS ANNALES DE ÁNGEL MANRIQUE COMO FUENTE PARA LA CULTURA ESCRITA.**

**II. DOCUMENTOS Y REFERENCIAS DOCUMENTALES AL REINO DE LEÓN.**

*Dra. ENCARNACIÓN MARTÍN LÓPEZ,*  
Universidad de León. .... 405

**25. LOS ANNALES DE ÁNGEL MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA.**

**III. DIPLOMÁTICA PONTIFICIA.**

*Dr. SANTIAGO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ,*  
Universidad de León. .... 423

**26. LOS ANNALES DE ÁNGEL MANRIQUE COMO FUENTE PARA EL ESTUDIO DE LA CULTURA ESCRITA.**

**IV. APORTACIONES A LA CODICOLOGÍA.**

*Dra. ANA ISABEL SUÁREZ GONZÁLEZ,*  
Universidad de León. .... 439

**27. CONTRIBUCIÓN DE LOS ARCHIVEROS CISTERCIENSES A LA CONCEPCIÓN HUMANÍSTICA DE LA ARCHIVÍSTICA.**

*Dña. CARMEN RODRÍGUEZ LÓPEZ,*  
Universidad de León. .... 457

## LOS MONJES Y SUS ESTUDIOS

### 28. MARTÍN DE VARGAS Y LAS DIFICULTADES INICIALES DE LA CONGREGACIÓN CISTERCIENSE DE CASTILLA.

*JOSÉ TORNÉ, O. Cist.,*

Monasterio de Valdediós. .... 473

### 29. LOS ESTUDIOS EN LA CONGREGACIÓN DE CASTILLA. EN EL S. XVI.

*DAMIÁN YÁÑEZ NEIRA, ocso,*

Abadía de Oseira. .... 489

### 30. LOS LIBROS DEL CISTERCIENSE: FONDOS LOCALIZADOS DE LOS MONASTERIOS ZAMORANOS DE MORERUELA, VALPARAÍSO Y SAN MARTÍN DE CASTAÑEDA.

*Dr. VICENTE BÉCARES BOTAS,*

Univiversidad de Salamanca. .... 509

### 31. LOS ESCRITORES CISTERCIENSES EN LA EUROPA DEL HUMANISMO.

*Dr. ANTONIO LINAGE CONDE,*

Univiversidad de S. Pablo (CEU), Madrid. .... 519

### 32. HUMANISMO Y LITERATURA MONACAL ANTIGUA: LA TRADUCCIÓN DE SAN MACARIO POR PEDRO DE VALENCIA.

*Drs. JESÚS M. NIETO IBÁÑEZ,*

Universidad de León,

y *ANTONIO M. MARTÍN RODRÍGUEZ,*

Univ. Autónoma de Madrid. .... 531

## EL ARTE Y LOS CLAUSTROS

### 33. CARRACEDO EN EL SIGLO XVI.

*Dr. SERAFÍN BODELÓN,*

Universidad de Oviedo. .... 541

### 34. SANTA MARÍA DE VALBUENA (VALLADOLID) EN EL SIGLO XVI: TRANSFORMACIÓN Y AMPLIACIÓN DEL CLAUSTRO MEDIEVAL.

*D. ANTONIO GARCÍA FLORES,*

Univ. Autónoma de Madrid. .... 557

**35 EL MECENAZGO DE SUERO DE QUIÑONES EN EL MONASTERIO CISTERCIENSE DE NOGALES.**

*Dr. FERNANDO LLAMAZARES RODRÍGUEZ,*

Univ. de Castilla-La Mancha. .... 581

**36. LA INFLUENCIA DEL HUMANISMO EN EL CLAUSTRO DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA (SORIA).**

*Dra. M<sup>a</sup>. DOLORES CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA,*

Univ. de León. .... 601

**37. APUNTES SOBRE EL CÍSTER FEMENINO EN LEÓN: PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI.**

*Dña. CONCEPCIÓN CASADO,*

León. .... 621

**EL CÍSTER EN AMÉRICA**

**38. EL CÍSTER Y SU PROYECCIÓN EN AMÉRICA.**

*Dr. JESÚS PANIAGUA PÉREZ,*

Universidad de León. .... 629

**39. EL CÍSTER FEMENINO EN EL VIRREINATO DEL PERÚ: EL MONASTERIO DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.**

*Dra. M. ISABEL VIFORCOS MARINAS,*

Universidad de León. .... 655

**40. OBISPOS CISTERCIENSES DE MEDIADOS DEL SIGLO XVII EN AMÉRICA: FRAY CRISTOBAL PÉREZ DE LAZÁRRAGA Y FRAY DIONISIO CIMBRÓN.**

*Dra. ISABEL ARENAS FRUTOS,*

Universidad de Huelva. .... 669

**41. LA ESPIRITUALIDAD CISTERCIENSE EN EL SIGLO XVI.**

*FRANCISCO R. DE PASCUAL, oco,*

Abadía Cisterciense. de Viaceli. .... 679

**ACTO DE CLAUSURA**

**Clausura del I CONGRESO NACIONAL sobre Humanistas Españoles:**

*Rvmo. P. DON BERNARDO OLIVERA, OCSO.*

Abad General. .... 715

SESIÓN CIENTÍFICA

de clausura del I Congreso Nacional de Humanistas Españoles en León el día 11  
de noviembre de 1994

CONCLUSIONES DEL CONGRESO SOBRE HUMANISMO Y CÍSTER:

por FRANCISCO R. DE PASCUAL, OCSO.

Abadía Cisterciense de Viaceli. .... 719

—ooo000ooo—

