

Crasmo y España

75 años de la obra
de Marcel Bataillon • (1937-2012)

Eliseo Serrano (coordinador)

COLECCIÓN
*de*LETRAS

INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
<https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3506>



Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- **BY (Reconocimiento):** Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.
- **NC (No comercial):** La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.
- **ND (Sin obras derivadas):** La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Erasmus y España
75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)

Erasmus y España
75 años de la obra de Marcel Bataillon
(1937-2012)

Eliseo Serrano
(coordinador)



Institución Fernando el Católico
Excma. Diputación de Zaragoza

2015

Publicación número 3375
de la Institución Fernando el Católico,
Organismo autónomo de la Excm. Diputación de Zaragoza,
plaza de España, 2, 50071 Zaragoza (España)
tels.: [34] 976 288 878 / 976 288 879
fax: [34] 976 288 869
ifc@dpz.es
<http://ifc.dpz.es>



Colección de Letras dirigida por Eliseo Serrano Martín

© de los textos, los autores, 2015

© de la presente edición, Institución Fernando el Católico, 2015

ISBN: 978-84-9911-328-9

DEPÓSITO LEGAL: Z 278/2015

PREIMPRESIÓN: Ebro Composición, S. L. Zaragoza.

IMPRESIÓN: Sansueña Industrias Gráficas, S. A.

IMPRESO EN ESPAÑA-UNIÓN EUROPEA

ÍNDICE

Presentación, por ELISEO SERRANO	9
La recepción del <i>Erasmus y España</i> de Bataillon (1937-1950), por AUGUSTIN REDONDO	17
América en la vida y en la obra de Marcel Bataillon: su epistolario con Ramón Menéndez Pidal y la disensión sobre Las Casas, por ANA VIAN HERRERO	53
Ignacio de Loyola y su familia, por ENRIQUE GARCÍA HERNÁN	103
La «estrategia literaria» de Erasmo y su proyección en la literatura áurea, por GUILLERMO SERÉS	123
La Compagnie de Jésus et l'érasme. Une hypothèse de recherche, por PIERRE ANTOINE FABRE.....	159
El Erasmismo olvidado: La Corona de Aragón, por FRANCISCO PONS FUSTER	173
En torno al erasmismo y la medicina renacentista española, por JOSÉ PARDO-TOMÁS y JON ARRIZABALAGA	209
España en Europa: conversos, alumbrados e identidad hispánica en la obra de Marcel Bataillon, por STEFANIA PASTORE.....	249

PRESENTACIÓN

Eliseo Serrano Martín
Universidad de Zaragoza

ERASMO, ZARAGOZA Y LOS 75 AÑOS DE LA OBRA DE BATAILLON, ERASMO Y ESPAÑA

Erasmus estuvo a punto de ser arzobispo de Zaragoza. Los amigos del canciller Le Sauvage, entre los que destacan su capellán Peter Barbier, Andreas Amnius y Guy Morillon, presionaron para que el nombramiento se hiciese realidad, argumentando entre otras cosas la importancia que sus obras tenían en la ciudad. El 6 de enero de 1529 Guy Morillon, borgoñón, humanista y secretario de Carlos I, escribió a Erasmo desde Zaragoza:

Hay aquí muchos adictísimos a Erasmo. Entre ellos Miguel Don Lope abogado real hombre de la máxima autoridad, no sólo entre los abogados sino también entre los que tienen encomendado el negocio de la fe; de tal modo te defiende contra los escarabajos que llevan muy a mal que tus obras sean vertidas al español, que se haya hecho digno de que le honres con alguna carta tuya; nada más gracioso puedes hacerle a este hombre. Es de maravillarse cuan célebre sea entre los españoles el nombre de Erasmo, cuanto les plazca a todos los buenos tus obras, que cada día se traducen más y más (Allen, nº 2083, t. VIII, p. 11)

El 15 de mayo de 1527 Alonso de Valdés escribe desde Barcelona a Erasmo diciéndole que sus amigos están dispersos por la península: los había en la Corte vallisoletana pero también en Burgos, Sevilla, Toledo, Valencia y en Zaragoza se encontraba Guy Morillon. Cuando este le escribe la carta citada más arriba, las obras de Erasmo circulaban ampliamente y se habían hecho muchas ediciones de sus principales libros. En 1516 se había editado en Zaragoza y en Sevilla *El sermón del Niño Jesús*,

obra que se pone en relación con la posibilidad de una mitra en España para Erasmo y que Peter Barbier, identifica con Zaragoza en una carta del 6 de octubre de 1516. El canciller, antes de morir en 1518 en Zaragoza, donde fue enterrado en el monasterio de santa Engracia en tumba labrada por Alonso Berruguete, pidió a Erasmo que escribiera el tratado *Querella Pacis*, luego traducido en edición sevillana de 1520. Es esta década la época de mayor auge de las ediciones erasmianas en la Corona de Aragón. El *Enquiridión* fue editado en 1528 por Jorge Cocci en Zaragoza y en 1529 (en una edición desconocida hasta hace poco). En la de 1528 el ejemplar contiene además de este, dos coloquios y dos cartas de Erasmo al emperador y las respuestas de este. En la segunda, el *Enquiridión* va seguido por el *Tratado o Sermón no menos dulce que provechoso llamado del Niño Jesús*. Un año después, en 1530, editará los *Doce coloquios*, reimpresión de la edición sevillana y el 5 de enero de 1551 aparecerá *La Lengua de Erasmo*, sin pie de imprenta pero en *Çaragoça a costas de Miguel de Çapila mercader de libros*, que será prohibida por la Inquisición.

En las bibliotecas zaragozanas de la primera mitad del siglo XVI encontraremos libros de Erasmo, como es el caso del apotecario Juan de Sariñena en 1535 quien posee entre la veintena de libros inventariados un *Enquiridión*. Y en la segunda mitad, el canónigo Pedro Cerbuna, fundador de la universidad de Zaragoza, tenía en su biblioteca, según el inventario de 1569, varias obras de Erasmo: *La Preparación a la muerte*, el *Nuevo Testamento*, un *Epistolario* y varias controversias con Lutero y otros intelectuales.

La Inquisición, a la altura de 1548, denuncia la existencia en Zaragoza de un círculo herético importante, aunque no se sustancia nada más que leen obras de Erasmo. Fue habitual, como ha quedado dicho, la existencia de este tipo de obras en las bibliotecas de la época, aunque algunos ejemplares hayan sido censurados raspándoles frases, tachándoles párrafos o pegando tiras impresas de motivos ornamentales encima. Muy activo está este Miguel Don Lope citado por Morillon, probablemente jurista y consejero de la Inquisición, de familia foralista, pero de

quien no se sabe a ciencia cierta su filiación, encarcelado y procesado por lecturas heréticas y por pasquines subversivos (procedía de una familia judeo-conversa), pero por su reputación y situación social y económica fue favorecido por la justicia aragonesa. Hijos de un Miguel Don Lope fueron los que mayores problemas tuvieron con la justicia real y la Inquisición por su activa participación en las revueltas zaragozanas de 1591.

Pero también tuvieron importancia entre los círculos erasmistas varios personajes vinculados familiar e intelectualmente a Zaragoza, o de procedencia aragonesa. Entre estos últimos destaca Juan de Quintana, clérigo oscense, doctor en Teología por París en 1510 y miembro de las Cortes aragonesas en 1511-1524. Confesor del emperador entre 1525 y 1532, acabará como abad de Montearagón. Estuvo en la coronación de Bolonia en 1530, y en febrero de ese mismo año formó parte del ala moderada en Augsbourg, y estuvo a punto de entenderse con el ala moderada del luteranismo de Melanchton. El cambio en la concepción de las relaciones con los Estados de la Reforma, la negativa e intransigencia papal, del emperador y de reformados, dieron al traste con la moderación erasmista.

Otro de los pertenecientes al círculo erasmista aragonés fue Miguel de Mezquita, que sirvió al virrey Juan de Lanuza y reconoció haber leído libros tales como el *Enquiridión* y los *Coloquios* en el castillo de Alcañiz, de donde Juan de Lanuza fue comendador mayor de la Orden de Calatrava. De estos libros piensa que no son heréticos, porque son leídos en el Estudio de Zaragoza. Viajó en su juventud a Roma, Nápoles y a Flandes; a esta Corte fue como representante de la ciudad de Teruel. Fue procesado por la Inquisición en Valencia en 1536.

De todos ellos, la personalidad más indiscutible es Mateo Pascual, nacido en Zaragoza en 1499 y muerto en Roma el 27 de diciembre de 1562. Fue profesor en Alcalá de Henares y próximo al círculo erasmista y hebraísta de Juan de Vergara; doctor en ambos derechos, civil y canónico, fue rector del Colegio de San Ildefonso; defensor del *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés, con quien mantuvo una importante amistad. El fracaso de la dieta de Augsbourg en 1530 y la campaña contra Erasmo

y Lutero dieron al traste con los intereses intelectuales de este grupo que representó uno de los momentos más brillantes del pensamiento español. Era vicario general del arzobispo de Zaragoza cuando en 1533 fue procesado por erasmismo, y hasta 1537 pasó por las prisiones de Zaragoza y Toledo (donde todavía coleaban las acusaciones de alumbradismo).

Una de las mentes más lúcidas del siglo XVI, el aragonés de Villanueva de Sigena Miguel Servet, muerto en la calvinista Ginebra en 1553, también pudo iniciarse en el pensamiento erasmista, o al menos Erasmo le despertó a la reflexión religiosa, recibiendo sus influencias desde muy joven, cuando estuvo en Zaragoza estudiando en los primeros años de 1520 y quizás marcado por Juan de Quintana a quien sirvió como criado.

Los investigadores consideran que la importante producción editora y la difusión del pensamiento erasmista se produjo por la existencia de un buen número de intelectuales de ascendencia aragonesa que estuvieron vinculados a París o Alcalá como Pedro Ciruelo, Juan Martón, Gaspar Lax, Juan Dolz, Antonio Cornel... o editaron buen número de obras vinculadas a la filología como es el caso de los llamados humanistas alcañizanos como Sobrarias o Vayetola.

En 1937 se publicaba en Francia un libro que iba a revolucionar los estudios sobre Erasmo y el erasmismo y los estudios de historia cultural y religiosa en España. El libro *Erasmo y España* de Marcel Bataillon fue publicado originariamente por la Librairie E. Droz, editándose la traducción al español, puesta al día y completada con notas de referencia a trabajos recientes y un apéndice con la huella de Erasmo entre conquistadores y misioneros de América, en México, en Fondo de Cultura Económica en 1950. Unos años más tarde, en 1966 salía la segunda edición con puesta al día de notas y precisión en la bibliografía, a la que han seguido sucesivas reimpresiones, así como nuevas ediciones en francés.

Con motivo del 75 aniversario de la edición de una obra tan fundamental, para su conmemoración, y apreciando el significado e importancia que tuvo el pensador holandés en la Zara-

goza del siglo XVI, la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza, organizadora de muchas reuniones científicas, junto con proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación vinculados a las universidades Autónomas de Barcelona (con los investigadores Ricardo García Cárcel, José Luis Betrán y Doris Moreno), La Rioja (Ánge-la Atienza) y Zaragoza (Eliseo Serrano) y la propia Universidad de Zaragoza convocaron en el Paraninfo universitario el Coloquio Internacional «Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon. 1937-2012» que congregó a expertos nacionales e internacionales en la obra de Erasmo y en las corrientes humanistas y religiosas de la época, convirtiéndose Zaragoza durante dos días en un referente internacional en el estudio del humanismo.

Es bien conocido que Erasmo de Rotterdam (Rotterdam, 1467-Basilea, 1536) fue un humanista, filósofo, filólogo y teólogo holandés, autor de importantes obras y considerado el más grande humanista del siglo XVI. Elogiado por su libertad de pensamiento, y su actitud abierta a la comprensión y la tolerancia, es un referente dentro del humanismo. A pesar de mantenerse dentro de la iglesia romana, esta le persiguió con ahínco: sus libros fueron prohibidos e incluidos en los *Índices* (censurados, expurgados o suprimidos) veinte años después de su muerte. Según uno de sus mejores biógrafos, A. G. Dickens, Erasmo abogó siempre por un regreso a las fuentes doctrinales, una llamada a la sinceridad del corazón por encima de ritos, sacramentos y dogmas, un optimismo fundamental respecto a las posibilidades del hombre y una moderación opuesta a todo fanatismo. Erasmo fue considerado un humanista independiente, de gran inteligencia y brillantez, con cierta ambigüedad calculada y no exento de ironía. Conocido es su «*Non placet Hispania*», lo que no significa que le gustasen otros países más que la península; aunque se barajó la posibilidad de ofrecerle una mitra (ya se ha dicho, la de Zaragoza) para vincularle, en los primeros momentos, al Consejo del futuro emperador. La mayoría de consejeros que trajo Carlos en su llegada a España estaban influidos por su pensamiento y la

acción política del primer tramo de su reinado estuvo imbuido de ese espíritu que arraigó en España a través de los hermanos Valdés y de diversos grupos como los alumbrados que finalmente fueron condenados por la Inquisición. El erasmismo, por su peligrosa vecindad con ideas perseguidas por el Santo Oficio, fue arrinconado en los años treinta del siglo, relacionándolo con la herejía.

Precisamente, para abordar la influencia de la obra de Bataillon en España, en las investigaciones sobre el pensamiento y la actividad intelectual y política de la época, la Reunión se dividió en varias partes temáticas: «Marcel Bataillon, su obra y el hispanismo francés», «La incidencia cultural de Erasmo», «Erasmo y el mundo espiritual hispánico en el siglo XVI» y «La proyección del erasmismo». En estas cuatro secciones se repasaron los temas significativos del erasmismo y las corrientes espirituales del momento y la influencia historiográfica del libro de Bataillon.

El libro recoge las ponencias presentadas, lamentablemente y por causas ajenas a la organización y a la editorial no podemos ofrecer todas ellas, que nos ofrecen un panorama rico y sugestivo en cuanto a los conocimientos actuales del erasmismo, entendiendo que hay muchas influencias en corrientes espiritualistas en el siglo XVI y que la etiqueta erasmista debe ser revisada, analizada y contextualizada una y otra vez. La importancia de los alumbrados y esa «herejía española» de la que nos habla Pastore, el descubrimiento, o redescubrimiento según los casos, de personajes de la Corona de Aragón vinculados de una manera u otra al pensamiento erasmista, la influencia en la ciencia y la ciencia médica o en la literatura y la presencia o no de erasmismo en la Compañía de Jesús, son algunas temáticas que aportan novedades en los respectivos capítulos de este libro. Y por supuesto, las reflexiones sobre la recepción de obra tan fundamental a cargo de quien fue discípulo directo del hispanista Bataillon, Augustin Redondo y lo sugestivo de los epistolarios (en este caso con Ramón Menéndez Pidal), rubrican la importancia del Encuentro y de este libro que ahora se edita.

La organización del Coloquio Internacional «Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon. 1937-2012»* y la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza, agradecemos muy vivamente a todos los participantes el que nos ofrezcan sus mejores saberes a través de estos capítulos, al tiempo que nos disculpamos por dilaciones no deseadas.

* Este Coloquio Internacional «Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon. 1937-2012» fue organizado por la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza, la Universidad de Zaragoza y el proyecto de investigación coordinado del Ministerio de Ciencia e Innovación HAR2008-06048.

LA RECEPCIÓN DEL ERASMO Y ESPAÑA DE BATAILLON (1937-1950)

Augustin Redondo

Marcel Bataillon se encuentra indefectiblemente asociado a Erasmo. Cuando en un congreso de hispanistas se le cita a alguien el nombre del maestro francés, en seguida contesta: «Sí, el autor de *Erasmus y España*». Y cierto es que el nombre del Humanista de Róterdam corre, entre los años 1921 y 1937, a lo largo de la correspondencia que intercambia don Marcelo —así se le solía llamar en España y en Latinoamérica— con su gran amigo Jean Baruzi, especialista de la espiritualidad del siglo XVI y autor de una tesis conocida sobre *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*¹. Bien es verdad asimismo que el Roterodamo fue para él un fiel compañero de viaje hasta el final de su vida: les unía un humanismo muy amplio, una gran apertura de espíritu y un profundo pacifismo.

Esto no quiere decir que Bataillon sea sólo el autor de esa obra fundamental. Ahí están sus trabajos sobre otros aspectos de la historia espiritual española, sobre la *Celestina*, la picaresca, el doctor Laguna, Cervantes o Las Casas y los Historiadores de Indias, etc. Pero lo fundamental sigue siendo su *Erasmus y Espa-*

¹ Ver *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi, 1921-1952. Autour de l'Hispanisme*, ed. de Simona Munari, prefacio de Claude Bataillon, Torino, Arago Editore, 2005. Como puede verse, nos hemos ceñido a los años que median entre 1921 y 1937. Por lo que hace a Baruzi, ver su tesis, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924. Bataillon hizo una reseña de este libro en *Bulletin Hispanique*, 27, 1925, pp. 264-273, así como de la tesis complementaria de Baruzi (*Aphorismes de Saint Jean de la Croix*) en la misma revista y en el mismo número, pp. 273-275.

ña, en que muchos de los estudios que se acaban de evocar están ya esbozados.

Desde este punto de vista, se tendrían que poner frente a frente, hermanándolos, el retrato del príncipe de los humanistas pintado por Quintín Metsys en 1517, en que se le ve rodeado de libros, clavada la mirada en el que está comentando, con la penna en la mano, y el del príncipe de los hispanistas —como se calificó a Bataillon—, fotografiado en su despacho parisiense, hacia 1946, en medio de sus libros, él también con la pluma en la mano, ensimismado en el libro que va consultando².

La historia de *Erasmus y España* es muy larga ya que empieza por los años 1920³, cuaja en su hermoso libro de 1937 (escrito en francés) y toma nueva vida en 1950, especialmente en el ámbito hispánico e hispanoamericano, con la traducción al español por Antonio Alatorre del texto primitivo corregido y ampliado. Pero entre los años 1920 y 1937, el profesor galo ha ido publicando una serie de trabajos y de reseñas que le

² La representación de Quintín Metsys figura, de manera significativa, en la cubierta del libro *Autour de Marcel Bataillon. L'œuvre, le savant, l'homme*, ed. de Charles Amiel, Raymond Marcus, Jean-Claude Margolin y Augustin Redondo, Paris, De Boccard, 2004. El retrato de Marcel Bataillon al cual nos referimos corresponde a una de las fotografías recogidas en ese mismo libro (n.º 9, entre las pp. 230 y 231).

³ Su Tesis de Estado (dirigida por Ernest Martinenche, profesor de la Sorbona y director del Instituto de Estudios Hispánicos de París) está registrada, a partir del 1.º de noviembre de 1921, en el fichero de tesis de la Sorbona bajo el título: *L'érasmisme en Espagne au XVIe siècle* (ver Claude Bataillon, *Marcel Bataillon. Hispanisme et engagement. Lettres, carnets, textes retrouvés (1914-1967)*, prefacio de Augustin Redondo, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 51). Recuérdese que la primera estancia de Bataillon en España tuvo lugar en 1915-1916, gracias a una beca, para estudiar en el marco de lo que llamaríamos hoy una maestría, el helenismo español del siglo XVI, a través del caso de Hernán Núñez, el Comendador griego. Como ha de escribirlo él mismo posteriormente, fue merced a este profesor de griego, lleno de ensoñaciones sobre el paso del helenismo al cristianismo y sobre el futuro de la religión cristiana, como descubrió la importancia del paulinismo erasmiano en la Península («L'Espagne religieuse dans son histoire. Lettre ouverte à Américo Castro», *Bulletin Hispanique*, 52, 1950, pp. 5-26; p. 13). Por otra parte, más allá de lo indicado, dio, en el fondo Gayangos de la Biblioteca Nacional de Madrid, con unas cartas de Erasmo y de algunos erasmistas españoles (C. Bataillon, *Marcel Bataillon...*, p. 187). Todo esto explica la decisión del joven investigador de trabajar sobre el erasmismo en España.

han aproximado cada vez más a la obra erasmiana y a su impacto en la espiritualidad y la literatura españolas, a la par que le han puesto en contacto con los diversos especialistas del humanismo y de Erasmo, de la espiritualidad y del siglo XVI, en particular con referencia a España. Así ha ido apareciendo don Marcelo como uno de los más calificados estudiosos de estos temas aun antes de la publicación de su gran obra. Bien había de decirlo el afamado historiador Augustin Renaudet, al publicar un artículo/recensión acerca de su libro, en 1938, pues indicaba que el texto de Bataillon colmaba plenamente la espera de los hispanistas e historiadores que desde hacía unos quince años seguían los progresos de una obra capital que iba a resultar particularmente fecunda⁴. Se puede pues hablar de la recepción de una especie de pre-*Erasmo*..., con varios hitos.

De tal modo, nuestro trabajo ha de dividirse en tres partes: I. El pre-*Erasmo y España* y su recepción, a través del caso de dos publicaciones clave. II. La recepción del *Erasmo y España* de 1937. III. La recepción del *Erasmo y España* de 1950 y ecos posteriores.

I. EL PRE-ERASMO Y ESPAÑA Y SU RECEPCIÓN, A TRAVÉS DEL CASO DE DOS PUBLICACIONES CLAVE

Durante lo que se ha llamado la «Edad de Plata», Bataillon estuvo en Madrid, entre 1920 y 1922, pensionado por el gobierno francés para trabajar en la preparación de su tesis, en el marco de la «Escuela de Altos Estudios Hispánicos», prefiguración de la «Casa de Velázquez». Durante esos años, no sólo empezó a frecuentar intensamente archivos y bibliotecas sino que estuvo en relación con el madrileño «Centro de Estudios Históricos», encarnación de ese espíritu de renovación intelectual e investigadora, al cual el krausismo había conducido a dar nuevo impulso⁵.

⁴ Ver «Érasme et l'Espagne. À propos d'un livre récent», *Revue Historique*, 182, 1938, pp. 97-104; p. 97.

⁵ Sobre el «Centro de Estudios Históricos», ver por ejemplo la tesis de José María López Sánchez, *Las ciencias sociales en la Edad de Plata española: el Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid,

En el marco de dicho Centro, conoció entonces a excelsos estudiosos como Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, José Fernández Montesinos, Tomás Navarro Tomás, Homero Serís, Alfonso Reyes, etc., viniendo a ser amigos suyos casi todos. Después, también tendría relaciones cordiales con Dámaso Alonso, Rafael Lapesa, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Ortega y Gasset, Antonio Machado, etc., y asimismo con Miguel de Unamuno. O sea que ya tuvo ocasión de hablar de su labor científica y de exponer unas cuantas de sus ideas sobre la influencia del paulinismo erasmista en España. ¿Fue éste el punto de partida de un interés nuevo por Erasmo (un Erasmo muy diferente del de Menéndez y Pelayo y de Bonilla San Martín) entre varios de esos estudiosos?

De todas formas, el Humanista de Róterdam, símbolo del reformismo paulinista, no podía sino estar en consonancia con las ansias de regeneración experimentadas por los que integraban el Centro de Estudios Históricos, ansias que se prolongarían con la instauración de la II República⁶. Es lo que recordaría Marcel Bataillon, en agosto de 1936, en la conclusión de su tesis, al evocar el discurso pronunciado en 1931, ante las Cortes constituyentes, por el joven ministro de Educación, Fernando de los Ríos (él mismo heredero espiritual del krausismo), quien no había vacilado en afirmar: «Nosotros que somos los modernos erasmistas...»⁷.

Los primeros frutos de las investigaciones de Bataillon cuajaron, en 1925, en dos trabajos fundamentales, que tuvieron muy buena acogida, centrados en los hermanos Valdés, tan influenciados por el ideario erasmiano, atribuyendo incuestionablemente a Alfonso el *Diálogo de Mercurio y Carón* y editando, precedido de un enjundioso prólogo, el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan, según el único ejem-

2003, y del mismo autor, *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*, Madrid, Marcial Pons-CSIC, 2006.

⁶ J. M. López Sánchez, *Las ciencias sociales...*, p. 545.

⁷ *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, Librairie E. Droz, 1937, p. 848.

plar existente, que había descubierto en la Biblioteca Nacional de Lisboa⁸.

Este libro representa el primer hito sobre el cual queremos llamar la atención. Los especialistas que reseñaron esta obra (por ejemplo, Renaudet y Febvre del lado francés, y Fernández Montesinos del lado español) pusieron de relieve el alcance de las casi 200 páginas de introducción del hispanista galo⁹. En efecto, insitía éste sobre la importancia del erasmismo de sesgo espiritual en España y sobre su influjo, unido al iluminismo, en el pensamiento del joven Valdés, aun cuando ya afloraran en el texto valdesiano algunos rasgos de esa doctrina de la justificación por la fe, de tonalidad luterana, y del sentimiento de la gracia divina, que iban a afirmarse en sus obras posteriores, ideadas fuera de la Península. Resulta revelador que todos los críticos afirmen la maestría investigadora así como la finura y pertinencia de los análisis de Bataillon, también que Renaudet titule su artículo/reseña «Erasmus y Juan de Valdés, a través de una publicación reciente» y Febvre, el suyo, «El erasmismo en España»¹⁰, asegurando además que los especialistas esperaban con impaciencia la gran obra que el francés había de publicar sobre la historia intelectual y religiosa del erasmismo español.

⁸ Ver «Alonso de Valdés, auteur du *Diálogo de Mercurio y Carón*», en *Homenaje ofrecido a Ramón Menéndez Pidal*, I, Madrid, Hernando, 1925, pp. 403-415; Juan de Valdés, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, reproducción facsímil del ejemplar de la Biblioteca Nacional de Lisboa (edición de Alcalá de Henares, 1529), con introducción y notas de Marcel Bataillon, Coimbra, Imprenta de la Universidad, 1925. La introducción de Bataillon se extiende de la p. 15 a la p. 202. El libro se presentó como tesis complementaria cuando el hispanista francés defendió en la Sorbona, en 1937, su tesis principal sobre *Erasmus y España*.

⁹ Ver Augustin Renaudet, «Érasme et Juan de Valdés, d'après une publication récente», *Bulletin Hispanique*, 29, 1927, pp. 293-298; Lucien Febvre, «L'érasme en Espagne», *Revue de Synthèse Historique*, 44, 1927, pp. 153-155; José Fernández Montesinos, reseña de Alonso de Valdés, *Diálogo de Doctrina Cristiana*, *Revista de Filología Española*, 14, 1927, pp. 185-188. En una carta para Baruzi, del 30 de noviembre de 1927, Bataillon indica que tanto la recensión de Renaudet como la de Febvre han colmado sus esperanzas (*cfr. Lettres...*, p. 101).

¹⁰ Ver nota precedente.

Fue precisamente en ese mismo año 1925 cuando Américo Castro publicó su libro titulado *El pensamiento de Cervantes*, en que, siguiendo la orientación del *Erasmus* de Pineau¹¹ y, a diferencia de lo que sería su postura después de los años 1940, veía al autor del *Quijote* influenciado por el Renacimiento europeo, en particular por Erasmo, en cierto modo en la línea de las investigaciones de su amigo Bataillon¹². Éste escribió una recensión muy favorable de la obra, en la cual no dejaba de evocar, no obstante, algunos de los problemas que iba a barajar en su propio libro (por ejemplo, acerca de la influencia del Humanista de Róterdam, de modo directo o indirecto, cuando no difuso, en particular en el caso de Cervantes)¹³.

El segundo hito se sitúa en 1932. En efecto, en relación con el ambiente que hemos evocado, nació en el Centro de Estudios Históricos la idea de editar uno de los textos de Erasmo más difundidos en la España carolina, el *Enchiridion*, al cual se había de añadir la *Paraclesis*, ambos según las traducciones españolas del siglo XVI. La edición como tal estuvo a cargo de Dámaso Alonso y se le pidió a Marcel Bataillon, considerado ya como uno de los mejores especialistas del impacto en la Península del Humanista de Róterdam, y por lo demás muy conocido por los filólogos del Centro, que se hiciera cargo del prólogo¹⁴. El hispanista francés había terminado su trabajo a

¹¹ Ver J. B. Pineau, *Érasme. Sa pensée religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1924.

¹² Ver Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Hernando, 1925, Anejo VI de la *Revista de Filología Española*. En una carta dirigida a Jean Baruzi el 19 de octubre de 1925, Bataillon decía que había visto a los Castro en Madrid y añadía que Américo tenía que «trabajar demasiado deprisa en un libro sobre *El pensamiento de Cervantes* en que habrá cosas excelentes» (*Lettres...*, p. 67). Castro había de volver sobre el particular, con las ideas de su primera época, unos años después: *Erasmus en tiempos de Cervantes*, Madrid, Hernando, 1931. El texto salió primero, con el mismo título en *Revista de Filología Española*, 18, 1931, pp. 329-389.

¹³ El hispanista francés publicó dicha reseña, bajo el título «Cervantès penseur, d'après le livre d'Américo Castro», en *Revue de Littérature Comparée*, 8, 1928, pp. 318-338.

¹⁴ En una carta del 1.º de junio de 1926 ya alude a la propuesta que le han hecho (*Lettres...*, p. 81). Posteriormente, ha de dar noticias, en varias ocasiones, sobre el adelanto de su trabajo (pp. 91, 98, 99).

finales de 1927 o principios de 1928¹⁵, pero en el ambiente clerical y represivo que corresponde a la dictadura de Primo de Rivera, el texto de Bataillon fue considerado como anticlerical¹⁶. A pesar de la prudencia ostentada por los miembros del Centro de Estudios Históricos, aunque les pesara¹⁷, y de algunas modificaciones estilísticas aceptadas por el hispanista francés, la edición no llegó a realizarse. El libro sólo pudo salir a la luz en 1932, con el prólogo primitivo, poco después de la instauración de la II República, cuando la atmósfera había cambiado ya de manera decisiva¹⁸.

La introducción de Bataillon, de unas ochenta páginas, se divide en cuatro capítulos que son un adelanto sintético de algunos de los puntos que ha de examinar en su gran libro. Del papel que le corresponde al *Enchiridion* en la obra de Erasmo y en el desarrollo de la Reforma, pasa a particularizar la obra como un manual de cristianismo interior, de sabiduría cristiana, por oposición a la religión externa y ritualizada de los frailes. Insiste sobre el éxito del libro citado y sobre su encuentro con la espiritualidad de los alumbrados, estudiando luego la traduc-

¹⁵ Ver la carta del 5 de diciembre de 1927 para Jean Baruzi (*Lettres...*, p. 105). El prólogo en la edición impresa lleva, al final, la mención siguiente: «Burdeos, 1928».

¹⁶ En una carta para Baruzi, con fecha 25 de abril de 1928, se refiere a una epístola que le ha mandado Américo Castro en que le revela lo que está pasando. Bataillon, escandalizado, dice que aceptará algunas modificaciones de estilo para que el libro salga, pero nada más. Le ha contestado a Castro con esta óptica, añadiendo que no renunciará a lo que considera ser la verdad histórica y sugiere que tal vez sea preferible publicar la obra en un país libre, por ejemplo en la Argentina, y se refiere a las publicaciones del Instituto de Filología Española de Buenos Aires (*Lettres...*, p. 110). Puede verse la carta de Castro en la edición póstuma de *Érasme et l'Espagne*, ed. de Daniel Devoto y Charles Amiel, 3 vols., Genève, Droz, 1991, III, pp. 507-516 («Erasmo, ayer y hoy»). Ver más directamente pp. 508-509 (la carta de Castro lleva la fecha de 20 de abril de 1928). En realidad, en 1932, el prólogo de Bataillon salió como había sido escrito en un principio (p. 509).

¹⁷ Ver *Lettres...*, p. 110.

¹⁸ Ver Erasmo, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, prólogo de Marcel Bataillon y *La Paráclisis o Exortación al estudio de las letras divinas*, ed. y prólogo de Dámaso Alonso (traducciones españolas del siglo XVI), Madrid, Hernando, 1932, Anejo XVI de la *Revista de Filología Española*. En 1971, se hizo una reproducción en offset de la primera edición de 1932: Madrid, CSIC, 1971.

ción del texto por el Arcediano del Alcor. A continuación evoca la campaña monástica contra las obras de Erasmo y la represión inquisitorial, después de la apertura inicial, o sea que describe la curva que ha conducido de la tolerancia a la represión. Al final, examina la huella del texto erasmiano en las obras de espiritualidad española hasta llegar a fray Luis de León. Es de notar que en el «Apéndice III» da unas cuantas indicaciones sobre la influencia del *Enchiridion* y de la *Paraclesis* en Méjico, a través del caso de fray Juan de Zumárraga, lo que constituye un esbozo del «Apéndice» sobre «Erasmo y el Nuevo Mundo», que ha de introducir en las ediciones de la versión castellana de *Érasme et l'Espagne* en 1950 y luego en 1966¹⁹.

Los críticos acogieron el libro muy favorablemente y, por lo que hace al prólogo de Marcel Bataillon, mucho lo valoraron tanto Georges Le Gentil²⁰ como Jean Baruzi, quien hace un largo examen, muy positivo, de lo escrito por su amigo, en una cuidada reseña –apreciada por Renaudet–, si bien expresa algunas reservas, por ejemplo sobre el posible influjo de Erasmo en *Los nombres de Cristo*, acabando por indicar que, de todas formas, había que esperar al libro del hispanista francés sobre el destino del erasmismo en España y los análisis detallados correspondientes²¹. En cuanto a Erasmo Buceta, subraya que el enjundioso estudio de Bataillon, «de carácter histórico, [es] muy erudito y trabajado», pero considera que es de «sesgo tendencioso»²², crítica

.....

¹⁹ En 1930 había dado a conocer, en el Congreso de ciencias históricas de Argel, su «Érasme au Mexique» que ha de salir en *Actes du II^e Congrès national des sciences historiques*, Alger, 1932, pp. 31-44.

²⁰ Ver la reseña de Le Gentil en *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*, n.º 2 de febrero de 1933, pp. 86-88.

²¹ La recensión de Baruzi sale en *Bulletin Hispanique*, 36, 1934, pp. 516-522. En una carta dirigida a su amigo el 14 de enero de 1934, Bataillon le dice que su reseña le ha interesado mucho. Si bien acepta las reservas sobre el paralelismo entre el *Enchiridion* y *Los nombres de Cristo*, vuelve sobre otros aspectos, en particular sobre las relaciones entre erasmismo e iluminismo, confirmando el análisis que ha hecho (*Lettres...*, pp. 169-170). Acerca de la apreciación de Renaudet («una reseña hermosa»), ver lo indicado por Bataillon en la carta a Baruzi del 13 de marzo de 1935 (*Ibid.*, p. 188).

²² Ver la recensión de Erasmo Buceta en *Hispanic Review*, 3, 1935, pp. 79-82.

que aparecerá bajo la pluma de los críticos conservadores que han de ver en las consideraciones del hispanista sobre las reacciones antierasmianas monásticas y luego inquisitoriales (después de 1530) ramalazos de «leyenda negra», como ha de apuntarlo el mismo Bataillon en una carta del 13 de marzo de 1935 en la que concede que ha manifestado más simpatía por los erasmistas que no por sus adversarios²³.

Son años éstos en que su fama como especialista del humanismo y del erasmismo se va extendiendo de modo que Allen, el editor de la correspondencia del Humanista de Róterdam le invita a Oxford en 1931²⁴ y que, en el verano de 1933, participa en los cursos de la Universidad Internacional de Santander, a la cual el ministro Fernando de los Ríos deseaba dar un gran alcance y de la cual Pedro Salinas era el activo Secretario General²⁵. Bataillon da un curso y unas conferencias sobre su tema de estudio en el recinto del Palacio de la Magdalena²⁶. Lo mismo le pasa, a finales de julio de 1936, con los célebres encuentros de Pontigny, en la Borgoña francesa, donde alternaban intelectuales de orientaciones muy diversas²⁷.

A partir de 1930-1931, había empezado a redactar su tesis sobre *Érasme et l'Espagne* y, a través de su correspondencia con Baruzi, se pueden notar los adelantos de la redacción, las dudas, las dificultades que tiene que superar, especialmente porque carece de tiempo. No sólo prepara y da sus clases en la

²³ Es lo que Bataillon le escribe a Baruzi, acerca de su prólogo, al comentar algunos aspectos de la reseña de Buceta (carta ya citada, del 13 de marzo de 1935; *Lettres...*, p. 188).

²⁴ Ver la carta de Bataillon a Baruzi del 5 de septiembre de 1931 (*Ibid.*, p. 136).

²⁵ Sobre el particular, ver Antonio Molero Pintado *et alii*, *Historia de la Educación en España. IV. La Educación durante la Segunda República y la Guerra Civil (1931-1939)*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991; Benito Madariaga, *Santander y la Universidad Internacional de Verano*, 2.^a ed., Santander, Universidad Internacional «Menéndez Pelayo», 1993; etc.

²⁶ Ver las cartas dirigidas a Baruzi del 4 de abril de 1933 (*Lettres...*, p. 160) y del 17 de agosto de 1933 (*Ibid.*, pp. 162-163).

²⁷ Ver las cartas a Baruzi del 5 de marzo de 1936 (*Ibid.*, p. 212), del 24 de julio de 1936 (*Ibid.*, p. 220) y del 6 de agosto de 1936 (*Ibid.*, pp. 220-221).

Universidad de Argel (es el único hispanista) sino que participa en la vida intelectual y ciudadana de la capital argelina. En efecto, para oponerse a la subida del fascismo, da su adhesión al «Comité de vigilancia de los intelectuales antifascistas» y acepta, sin desearlo, en 1936, ser candidato del partido socialista a la Cámara de Diputados pues sus amigos pensaban que, bajo su nombre, podría realizarse la unión del «Frente Popular»²⁸.

En abril de ese año, cuando las elecciones, le faltaron unos votos para ser el candidato del Frente, en la segunda vuelta²⁹, y tuvo por lo menos la satisfacción de volver a la redacción de su tesis que deseaba acabar a toda costa. Es que, efectivamente, el tiempo apremiaba ya que dos puestos de catedrático de español iban a quedar vacantes en la Universidad francesa, en particular uno en la Sorbona, por jubilación de los titulares.

Acaba su trabajo doctoral en junio de 1936, y encuentra un arreglo con la editorial Droz (ubicada entonces en París) para que se empiece la impresión del libro ya que la tesis ha de presentarse impresa³⁰ y corre prisa³¹. Por fin la defensa tiene lugar a finales de junio de 1937. Marcel Bataillon, que ha salido airoso de dicha defensa y cuya obra ha sido considerada por el tribunal como una gran aportación científica³², pasará en seguida a ocupar una cátedra en la Sorbona, mientras los críticos se apoderan de su libro.

²⁸ Ver las cartas para Baruzi del 26 de febrero de 1936 (*Ibid.*, pp. 207-209) y del 5 de marzo de 1936 (*Ibid.*, pp. 209-213) Ver además C. Bataillon, *Marcel Bataillon...*, pp. 73-85.

²⁹ Ver la carta a Baruzi del 4 de mayo de 1936 (*Lettres...*, pp. 213-215).

³⁰ Ver las cartas dirigidas a Baruzi el 25 de junio de 1936 (*Ibid.*, pp. 217-218) y el 24 de julio de 1936 (*Ibid.*, pp. 219-220).

³¹ Ver las cartas a Baruzi del 3 de febrero de 1937 (*Ibid.*, pp. 226-227) y del 12 de mayo de 1937 (*Ibid.*, p. 228).

³² El tribunal no correspondió a lo que Bataillon hubiera deseado, con verdaderos especialistas de la espiritualidad y de Erasmo, pero por lo menos participó en él su amigo Baruzi, cuyo perfil correspondía a sus anhelos (*cfr.* la carta del 26 de abril de 1937: *Ibid.*, p. 236 y la carta del 11 de junio de 1937: *Ibid.*, p. 240).

II. LA RECEPCIÓN DEL ERASMO Y ESPAÑA DE 1937

Su imponente libro, de más de 900 páginas, aparece en seguida como una verdadera obra maestra que corresponde a una de las mejores producciones del hispanismo francés.

Ostenta una erudición segura que se apoya en largas búsquedas en archivos y bibliotecas, una arquitectura equilibrada en consonancia con la elegancia y fluidez de la lengua francesa utilizada. Sobre todo, al seguir las huellas tan profundas en España del Erasmo religioso, el del paulinismo del *Enchiridion* en particular, ofrece al lector una visión nueva de lo que fue el humanismo cristiano español bajo el magisterio erasmiano. Con gran maestría dibuja la curva del flujo y del reflujo de un movimiento de acendramiento espiritual y evangélico, de cristianismo interiorizado, acorde con lo que ocurría en otros países, pero que en la Península adquiría una mayor intensidad al coincidir con otros movimientos de renovación espiritual y al influir sobre ellos, como en el caso de los alumbrados. El libro pone de relieve la importancia que dicho erasmismo había podido alcanzar, tanto desde el punto de visto político y social como universitario y religioso, pero también las oposiciones que había suscitado entre los sectores más conservadores de la Iglesia (los frailes, ante todo) y de la Inquisición, después de una primera fase de aceptación.

Es toda la cultura hispánica del siglo XVI, con sus profundos intentos de regeneración espiritual y de apertura, sus conflictos religiosos y sociales, pero también con sus ingentes manifestaciones místicas y literarias lo que Bataillon iba analizando con gran rigor, revelando de paso obras casi desconocidas, como el *Viaje de Turquía*, o dando nuevas visiones del *Lazarillo* y del *Quijote*, por ejemplo.

Asimismo, insistía sobre el papel que los conversos habían desempeñado en la difusión del erasmismo por encontrar en el mensaje del Humanista de Róterdam, y frente al peso agobiante de las instituciones (Iglesia, Inquisición) y a la exclusión originada por el mito de la limpieza de sangre, una forma de liberación del cristiano. En efecto, Erasmo valoraba la concepción del «cuerpo místico» de la Iglesia del cual Cristo es la cabeza y los fieles –sin

distinción de origen— los miembros, unidos en una misma igualdad intrínseca. Del mismo modo, ponía de relieve Bataillon lo difícil que era con frecuencia separar ortodoxia de heterodoxia, situar pues las fronteras entre los movimientos evangélicos. También ofrecía caminos nuevos en la manera de plantear los problemas, por ejemplo sugería una influencia del *Enchiridion*, sobre Ignacio de Loyola, cuando éste estudiaba en Alcalá, lo que le habría conducido a concebir la Compañía como una orden secular, con concepciones específicas.

Desde este punto de vista, el subtítulo del libro «Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI» no permite darse cuenta en seguida de la riqueza de una obra que abre nuevas orientaciones, nuevos cauces interpretativos y nuevos campos de investigación.

Por otra parte, al dar forma definitiva a su conclusión, en agosto de 1936, el autor comparaba el erasmismo, profundo movimiento de renovación espiritual y cultural, a otro movimiento, el krausismo, que, varios siglos después, había desempeñado asimismo un papel de regeneración. No dejaba de evocar Bataillon unos rechazos parecidos en la época carolina y en la del krausismo, prolongado por la II República. Así esos movimientos de renovación que insertaban a España «en el pensamiento y en la esperanza comunes de la humanidad civilizada [es decir europea] [...] tuvieron que empeñar una lucha tenaz contra otra España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades, temerosa siempre de “perder su yo”»³³. En sus últimas frases, decía el autor que veía en ese año 1936 la sombra de las guerras de religión cernirse sobre Europa. No obstante, su texto acababa con la esperanza del triunfo del humanismo, subrayando que los anhelos de paz y fraternidad habían de ahuyentar las pasiones y reyertas, especialmente en España.

³³ Utilizamos la traducción hecha por Antonio Alatorre, sirviéndonos de la 2.^a ed. española de *Erasmus y España*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966. Ver p. 805. La expresión «perder su yo» remite a Unamuno y a su libro *En torno al casticismo*, que Bataillon había traducido al francés en 1923.

El libro se difundió a partir del verano de 1937 y en los años de 1937-1939, los de una Europa en crisis que asistía a la subida de los fascismos, de la intolerancia y de los horriblos enfrentamientos de la guerra civil española, cuando ya se vislumbraba la segunda guerra mundial, los críticos de habla francesa acogieron con entusiasmo el libro del hispanista francés.

Si bien el artículo/reseña de Maryvonne Bonnard en el *Bulletin Hispanique*, revista en que Marcel Bataillon había publicado varios artículos y diversas reseñas, habla de «una obra maestra» y de «un libro indispensable», su largo comentario no es más que una honrada síntesis, por capítulos, de la obra considerada³⁴. Más interesante es la reseña de Marie Delcourt, especialista del siglo XVI, publicada en la gran revista de estudios sobre el Renacimiento, *Humanisme et Renaissance*³⁵. Estima la autora que es un «libro magistral» el del hispanista francés, en que no sobra ni una palabra, en que los hechos mencionados tienen siempre una proyección espiritual y en que todo apunta a la inteligencia y no a la imaginación. A grandes rasgos presenta las líneas de fuerza de la obra, insistiendo en la unidad y en el vigor de los temas desarrollados. Sólo expresa una reserva sobre lo escrito por Bataillon, y esto tiene mucho interés, pues indica que el nombre de Erasmo lo toma el autor con dos sentidos, sea para designar al Humanista de Róterdam, sea para referirse a una tendencia que Erasmo había representado con gran maestría, pero que no le era específica. De tal modo —dice—, el erasmismo llega a remitir a lo que es anterior a Erasmo (el caso de Cisneros) o a lo que es exterior al Roterodamo (el caso de Vives cuando critica los libros de caballería), es decir que el concepto de «erasmismo» viene a ser demasiado amplio al referirse a manifestaciones de acendramiento y de renovación que no le son específicas. Marie Delcourt, aunque con cautela, es la primera en formular tal tipo de crítica.

³⁴ Ver Maryvonne Bonnard, «Érasme et l'Espagne d'après M. Bataillon», *Bulletin Hispanique*, 40, enero-marzo de 1938, pp. 5-32.

³⁵ Ver la reseña de Marie Delcourt en *Humanisme et Renaissance*, 4, 1937, pp. 326-331. Esta revista, editada por Droz, ha de titularse posteriormente y hasta hoy en día *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*.

Bataillon se dio cuenta de que lo indicado merecía consideración ya que posteriormente, en 1970, con ocasión de un homenaje tributado a Marie Delcourt, había de escribir unas cuantas páginas sobre el tema, tituladas significativamente: «A propósito de la influencia de Erasmo». En este trabajo reconoce la pertinencia de las observaciones de su colega y reexamina algunas nociones que le parecieron típicas del erasmismo español como las de «cuerpo místico», «religión en espíritu», etc.³⁶.

Muy interesantes por su pertinencia son las reseñas de dos historiadores franceses de gran apertura científica, célebres ya cuando sale el libro, especialistas ambos del siglo XVI y de los problemas religiosos: Augustin Renaudet y Lucien Febvre, creador este último, con Marc Bloch, en 1929, de la famosa revista *Annales*, donde van a expresarse las nuevas concepciones de la Historia y muchos de los resultados de la nueva investigación histórica³⁷.

Augustin Renaudet publica su hermosa recensión en la *Revue Historique*³⁸, y desde el principio habla de un «libro capital», de una «hermosa síntesis», densa y luminosa, de «erudición

³⁶ Ver M. Bataillon, «À propos de l'influence d'Érasme», en *Hommages à Marie Delcourt*, ed. de R. Crahay, M. Dirwa y R. Joly, Bruxelles, Latomus. *Revue d'Études Latines*, 1970, pp. 243-250. Puede consultarse también este texto en el vol. III (*Annexes*) de *Érasme et l'Espagne*, ed. de 1991 (cfr. *supra*, nota 16), pp. 305-312. Ver también las reflexiones del hispanista francés en el texto titulado «Hacia una definición del erasmismo», en Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977, pp. 141-161.

³⁷ La revista cambiará de nombre varias veces, conservando siempre, no obstante, la primera palabra del título: *Annales*. Entre 1929 y 1939, se titula *Annales d'histoire économique et sociale*, y entre 1939 y 1941, *Annales d'histoire sociale*.

³⁸ Ver Augustin Renaudet, «Érasme et l'Espagne. À propos d'un livre récent», *Revue Historique*, 182, 1938, pp. 97-104. Renaudet, que era entonces profesor de la Sorbona, antes de serlo del Collège de France, había publicado *Pré-Érasme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Champion, 1916; *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, Paris, F. Alcan, 1926. Además estaba a punto de salir su libro *Études érasmiennes (1521-1529)*, Paris, Droz, 1939. Para dicho libro, le había pedido a Bataillon, en mayo de 1937, que hiciera el favor de comunicarle su *Érasme et l'Espagne* que ya estaba impreso para que pudiera redondear algunos capítulos de su propia obra. Después de haber leído las 300 primeras páginas del *Erasmus...*, le había escrito que la obra «colmaba sus esperanzas» (carta de Bataillon a Baruzi del 21 de mayo de 1937: *Lettres...*, p. 239).

segura», etc. Inserta el crítico la doctrina de Erasmo en el contexto europeo de los movimientos espirituales de renovación (que él había estudiado) de modo que el Humanista de Róterdam se encontraba en los orígenes de la Reforma y de la Contrarreforma, aun cuando una y otra lo rechazaran, y sin embargo, sin él, ni la una ni la otra se podían concebir. Es lo que ilustra el caso español.

Insiste luego Renaudet, en una primera fase, en el desarrollo del erasmismo ya que éste ofrecía al catolicismo peninsular una filosofía religiosa y asimismo un método de exégesis y de meditación. Mucho valora la novedad del estudio de Bataillon quien, atando cabos, estudia tanto el impacto religioso y universitario como político y social de la doctrina erasmiana. Después de 1530 –comenta– viene el retroceso cuando ya la vía media que correspondía a la orientación erasmista, entre el catolicismo cerril e institucionalizado y el luteranismo moderado apareció imposible. Entonces empezaron las persecuciones contra los seguidores directos o indirectos de Erasmo. Desde este punto de vista, el crítico considera que reformadores como Rodrigo de Valor, Agustín Cazalla, Constantino Ponce de la Fuente o Bartolomé Carranza se insertan en ese flujo de la comunión internacional de la justificación por la fe que puede apoyarse más en el *Enchiridion* que no en la luterana *De captivitate babilonica Ecclesiae*.

Por otra parte, Renaudet pone de relieve cómo algunos temas desarrollados en el libro de Bataillon, por ejemplo el del «cuerpo místico», han podido asociarse al mensaje del Roterdamo. Del mismo modo, hace hincapié en el papel que los conversos, atraídos también por la espiritualidad de los alumbrados, han desempeñado en la difusión de la doctrina de Erasmo. Asimismo sigue a Bataillon cuando éste evoca un erasmismo secreto o difuso que se ha propagado en época de Felipe II, con ejemplos religiosos (Diego de Estella, fray Luis de León) o literarios (Cervantes, en particular).

La conclusión de Renaudet viene a ser una exaltación del libro del hispanista francés, afirmando que su obra ilumina la historia intelectual y religiosa de todo el siglo XVI, no sólo

español sino europeo, y subrayando la riqueza inagotable de un texto que se apoya en una erudición amplia y perfectamente dominada.

Esta recensión no sólo era muy positiva sino que ponía de relieve los diversos elementos que constituían la novedad del libro de Bataillon. Al salir en una revista de audiencia incuestionable entre los historiadores, contribuyó de manera eficaz a la difusión del libro y de las ideas de Bataillon.

Lucien Febvre publica un artículo/recensión en *Annales*, bajo el título «Una conquista de la Historia, la España de Erasmo»³⁹, lo que pone en seguida de relieve el resultado encomiable de los esfuerzos de Bataillon quien ha logrado incluir nuevos territorios en el panorama erasmiano, ensanchando así el campo de la Historia.

Desde el principio, Febvre insiste en que desde el importantísimo libro de Renaudet sobre *Prerreforma y Humanismo en París*, publicado en 1916, el de Bataillon es la primera obra de envergadura que pueda compararse con él, lo que constituye el mayor elogio que pueda hacerse del trabajo del hispanista. En efecto –dice–, dicha obra renueva el conocimiento de la historia religiosa e intelectual del mundo moderno, ampliando nuestro campo de visión y proporcionándonos un capítulo inédito, pero fundamental, de esa historia. Hasta entonces, los trabajos de alguna profundidad sobre la espiritualidad erasmiana estaban relacionados con Alemania, Francia e Inglaterra. Ahora le había llegado el turno a España pues Bataillon ofrece a los lectores un maravilloso regalo: la España de los años 1470-1560, abrasada por el ardor de los Cisneros, de los Valdés y, en

³⁹ Ver Lucien Febvre, «Une conquête de l'Histoire, l'Espagne d'Érasme», *Annales d'histoire sociale*, 1, 1939, pp. 28-42. Febvre era entonces profesor del Collège de France. Había publicado: *Un destin, Martin Luther*, Paris, Rieder, 1928. Unos años después, en 1942, daría a la luz, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942. El artículo/reseña de 1939 lo incluiría posteriormente en su libro *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, [1.^a ed., póstuma, 1957], 2.^a ed., Paris, SEVPEN, 1968, bajo el título «L'Érasme de Marcel Bataillon» (pp. 108-129). En una carta del 6 de agosto de 1936, dirigida a Baruzi, Bataillon le indica que le ha escrito Febvre, elogiando mucho su *Erasmus (Lettres...*, p. 222).

segundo plano, de los Loyola, la España también de los alumbrados y de los conversos que reconocía entre sus padres espirituales, entre sus guías de oración al Humanista de Róterdam.

Alrededor de estos polos, Febvre pone de relieve la novedad de la obra del hispanista francés. Que se trate de la cisneriana universidad de Alcalá y de sus anhelos de volver a la autenticidad de los textos bíblicos, de la influencia del franciscanismo y de sus deseos de acendramiento que conducen a algunos frailes a adoptar la vía del iluminismo, del papel de los conversos y del encuentro con la espiritualidad de los alumbrados así como con la erasmiana *philosophia Christi*, que se trate asimismo del impacto de los textos de Erasmo en la Península (en particular del *Enquiridion* y de los *Coloquios*), Bataillon analiza siempre las situaciones con erudición, inteligencia y de manera convincente, apunta el historiador. Lo mismo pasa cuando el hispanista evoca el erasmismo al servicio de la política imperial o la Europa de la «justificación por la fe». Uno de los logros de ese libro de gran riqueza –añade–, son las páginas que dedica el investigador francés a la acción persistente y profunda, aunque a escondidas, del erasmismo después de 1530 (que ha de llegar hasta el *Quijote*), cuando han fracasado los intentos de rehacer la unidad religiosa.

Con otra óptica, le hubiera gustado a Febvre que el libro de Bataillon tuviera una inspiración menos intelectual, que la España de carne y hueso, el hálito de Castilla, el sentimiento religioso de los artistas hubieran emergido. O también, que hubiera aflorado la vida económica con sus consecuencias materiales o morales en un campo que aparentemente le era extranjero, el de la meditación religiosa. Bien se ve que el que está redactando el artículo es el creador de los *Annales d'histoire économique et sociale*, el promotor de otra manera de concebir la Historia.

Pero, indica Lucien Febvre, lo que importa es que el hispanista francés ha sacado del olvido, con mucho talento, un capítulo entero de la conciencia europea al integrar a España en el conjunto de la vida religiosa de Occidente, en el circuito de la historia general de Europa. Y esto merece todos los elogios.

La reseña de Febvre tan fervorosa y tan europeísta, publicada en la revista de las nuevas tendencias historiográficas, fue un poderoso motor de difusión del libro de Bataillon entre los historiadores, en particular entre los de la joven generación.

Por su parte, y con un punto de vista muy preciso, unido a la importancia de los conversos en el libro del hispanista francés, I. S. Révah, uno de los discípulos del maestro, que, en 1966, debía sucederle como profesor del Collège de France, hizo una recensión entusiasta de la obra en la *Revue des Études Juives*, titulada «Los judíos y las corrientes espirituales españolas del siglo XVI (a propósito de *Erasmus y España* de Marcel Bataillon)»⁴⁰. Esta reseña contribuyó, en otros sectores intelectuales franceses y extranjeros, a que se conociera y apreciara el trabajo del hispanista francés.

Si bien las recensiones examinadas van dirigidas a sectores especializados de hispanistas e historiadores, un artículo/reseña merece valorarse porque se publica en un periódico cultural, que sale los sábados, dirigido a un público amplio, de buen nivel de instrucción, titulado *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*. Lo escribe Jean Cassou, escritor, traductor e intermediario cultural, que posteriormente fue director del Museo de Arte Moderno de París. En el número del 24 de septiembre de 1938, en primera página, en las primeras columnas, y con capitales, aparece su ensayo titulado «Un gran momento de la conciencia humana, Erasmo maestro del Renacimiento español», con referencia al libro de Marcel Bataillon, acompañado el texto de un retrato del Humanista de Róterdam censurado por la Inquisición, que figuraba en el libro del hispanista⁴¹.

⁴⁰ Ver I. S. Révah, «Les juifs et les courants spirituels espagnols au XVIe siècle (à propos d'*Érasme et l'Espagne* de Marcel Bataillon)», *Revue des Études Juives*, 103, 1938, pp. 97-101.

⁴¹ Ver Jean Cassou, «Un grand moment de la conscience humaine, Érasme maître de la Renaissance espagnole», *Les Nouvelles littéraires, artistiques et scientifiques*, n.º 832, 24 de septiembre de 1938, p. 1, cols. A-C y p. 6, cols. B-D. El retrato de Erasmo censurado por la Inquisición constituye la lámina XVII del libro de Bataillon y está sacado de un ejemplar de la *Cosmographia* de Sebastián Münster (Basilea, 1550) que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España.

Esto ya le comunica al artículo una orientación liberal y, en efecto, el crítico va a valorar en el Roterodamo al humanista de la apertura, al ciudadano del mundo, cuyos planteamientos con relación a la conciencia humana son muy modernos, al que tuvo que enfrentarse con los «hombres oscuros», y además, en España, con el Santo Oficio.

Cassou no le regatea su admiración a Bataillon: el libro «es lo más importante que ha producido el hispanismo francés en los últimos años», «sólo un espíritu crítico muy bien formado podía emprender tal tarea», «850 páginas de saber y de pensamiento en obra», etc. El crítico saca de la obra la imagen de un Erasmo reformador, un reformador religioso y en el sentido más puro de la palabra, un cristiano y un hombre de paz.

El crítico, que hace una lectura peculiar del texto de Bataillon, insiste en que la Reforma española hunde sus raíces en la atmósfera erasmista de la España de Carlos V así como en ese ambiente tan característico de heterodoxos y alumbrados. Es pues necesario buscar los orígenes de la espiritualidad de fray Luis de Granada, del platónico fray Luis de León, de los místicos y hasta de Ignacio de Loyola en la de los alumbrados y de los erasmistas. Según él, el luteranismo en Alemania, Savonarola en Florencia y, en España, la doble corriente de «protestantismo» erasmista e iluminista significan, bajo aspectos diversos, una misma necesidad de volver a la esencia del sentimiento religioso, al contacto libre y personal del hombre con Dios. Dentro de esta óptica no deja de subrayar que una de las razones de la adhesión de los conversos al erasmismo residía en la exclusión que tenían que sufrir a causa de los estatutos de limpieza.

El erasmismo y lo que hay que llamar el «protestantismo español» —añade— representan victoriosas novedades, permitiendo que el hombre tenga plena conciencia de lo que es y de su poder, creando así un humanismo. Gracias a ese humanismo, España participa plenamente en la obra del Renacimiento europeo. Desde este punto de vista —subraya—, esta España es una España que se abre al mundo, es la España europea, la de la modernidad. Siguiendo entonces los pasos de Bataillon, Cassou relaciona esa España moderna con la que es heredera del krausismo.

La lectura de Cassou conduce a un artículo de gran apertura, europeísta, que presenta un análisis de buen nivel para un público lector curioso y bastante culto, en un momento en que los periódicos hablan de la guerra civil española y se presentan las características de los dos campos enfrentados. Todo ello ha debido de permitir una extensión significativa de la difusión de la tesis del profesor francés.

No es de extrañar que, como consecuencia de estos diversos comentarios, muy elogiosos, que llamaban la atención sobre la importancia de la obra de Marcel Bataillon, de una obra novedosa que incluía plenamente a España en el espacio europeo, el libro se agotara rápidamente. Y si no llegó a reeditarse por esos años, es que Francia estaba directamente implicada en la segunda guerra mundial y los intereses iban por otros caminos.

En los países de habla española, *Érasme et l'Espagne* tuvo muy pocas reseñas, dejando aparte lo que pasó en América latina con Américo Castro (ya lo veremos). Es que España estaba en plena guerra civil y las preocupaciones eran más inmediatas. Además, estaba escrito en francés. No obstante, salieron tres recensiones, una en el campo republicano y dos en el bando franquista o pro-franquista.

La primera se debe a Antonio Machado, el poeta profesor de francés, que conocía a Bataillon y estaba al tanto de lo que se publicaba en el país vecino, aunque el tiempo le faltara por estar muy implicado en la lucha contra el fascismo español.

Con Bergamín, Alberti, Montesinos, etc., Antonio Machado había creado la revista cultural *Hora de España* para apoyar los esfuerzos de la República contra el fascismo. En particular, Machado había dado nueva vida, en esta publicación, a su Juan de Mairena, bajo la forma de «Mairena póstumo» y en septiembre de 1938, le dedica dos breves páginas al libro de Bataillon⁴². De bue-

⁴² El texto de Antonio Machado fue publicado en *Hora de España*, n.º XXI, septiembre de 1938, «Mairena póstumo», pp. 113-114. Hemos utilizado la reproducción del texto publicada en: Antonio Machado, *Obras completas*, ed. crítica de Oreste Macri, con la colaboración de Gaetano Chiappini, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado, 1989, II («Prosas completas»), pp. 2397-2398.

nas a primeras, indica que *Érasme et l'Espagne* «tiene una importancia capitalísima para el estudio de la cultura española». Del mismo modo, acabará su análisis afirmando que «es todo el libro una ingente contribución al estudio de nuestra cultura». Lamenta el poeta que la crítica española no haya reparado en esta obra. Lo explica diciendo que esta crítica no existe, que las circunstancias son muy angustiosas y que la publicación es reciente. Ocupándose más directamente del trabajo de Bataillon, subraya que la lectura del texto es «consoladora pues en él se dicen mucha cosas exactas y profundas sobre la prerreforma, la reforma y la contrarreforma religiosa en España, al poner de relieve la importante huella del Roterodamo en el siglo XVI español. El Humanista ha tenido de su parte en la Península a los mejores, sin excluir a Cisneros ni a Cervantes, si bien en esa centuria lo que fue decisivo fue la influencia de Lutero en Europa y de Loyola en España. Añade que el hispanista francés habla con profundidad de los místicos españoles, excluyendo ex profeso a Miguel de Molinos porque no quiere ir más allá del tema de su obra. Como complemento, a este propósito, remite a las lecturas de Unamuno, Baruzi, Américo Castro. Pone por fin de relieve que hay en el libro de Bataillon páginas definitivas sobre Arias Montano y los dos Frayluses.

Machado aprovecha la ocasión para contextualizar la salida y orientación del libro, situando al maestro francés en el conflicto español. Así, subraya que es «un egregio amigo de España y de la España nuestra, que no es precisamente la que se ha vendido al extranjero, al par que gritaba en Salamanca: ¡muera la inteligencia!», con el inmediato correctivo de Unamuno. El poeta se refiere indirectamente a un artículo reciente, publicado en Francia por el católico Paul Claudel, muy favorable a Franco, y asimismo a lo que ha pasado en la Salamanca dominada por los franquistas, cuando el altercado, en 1936, en el paraninfo de la Universidad, entre el general Millán Astray y el Rector Miguel de Unamuno. El episodio es muy conocido, a estas alturas, de modo que no es necesario volver sobre él⁴³.

⁴³ Ver, por ejemplo, Hugh Thomas, *La guerra civil española*, 2 vols., Barcelona, Grijalbo, 1978, I, lib. IV-42. En una de sus cartas a Baruzi, del 26 de abril de

No sabemos si Bataillon, que en su correspondencia con Baruzi menciona dos veces la revista *Hora de España* (el 25 de marzo de 1937 y el 26 de abril del mismo año), expresando su adhesión a la lucha de los republicanos⁴⁴, llegó a conocer las líneas que Machado le había dedicado, y también a su libro, porque posteriormente ya no remite a dicha revista.

Las referencias a la Salamanca franquista nos sitúan precisamente en el contexto en que sale, en 1938, en la revista *Ciencia Tomista* (publicada en la ciudad salmantina) la recensión del dominico Vicente Beltrán de Heredia, titulada «Erasmus y España. A propósito de un libro reciente»⁴⁵. Pero, antes de hablar de esta recensión, hay que formarse una idea de cómo está constituido el volumen en que se inserta el texto del fraile.

Se abre el tomo con una página muy significativa, titulada «La Fiesta de la Cultura», firmada por Pedro Sainz Rodríguez (entonces Ministro de Educación Nacional del nuevo Estado Español), fechada del 5 de febrero de 1938. Esta página es una exaltación del «Movimiento» y de los llamados «Principios de la Civilización Cristiana», con relación a las juventudes y a los estudiantes que hay que poner bajo la protección de Santo Tomás de Aquino, el Ángel de las Escuelas, fundamento de la filosofía católica. Por ello, se declara festivo en todos los centros docentes el día de la fiesta del santo, o sea, el 7 de marzo. Del mismo modo, en las páginas 434-439, figura un artículo del P. Ignacio G. Menéndez-Reigada, que lleva por título «Por qué rechazamos la mediación». En él, el autor embiste con acritud contra el católico francés Jacques Maritain quien, en 1937, en la *Nouvelle Revue Française*, había propuesto una mediación en favor de una acción pacificadora. Menéndez-Reigada afirma que la civilización cristiana ha de triunfar a toda costa, luchando contra

1937, Bataillon se refiere «a lo que ha podido ser en Salamanca la agonía moral de Unamuno en presencia de [ese] régimen sangriento...» (*Lettres...*, p. 237).

⁴⁴ Ver *Ibid.*, pp. 231 y 236 (en esta ocasión, se refiere en particular al asesinato de García Lorca por los franquistas y al artículo que Pablo Neruda publicó sobre el poeta en *Hora de España*).

⁴⁵ Ver *Ciencia Tomista*, n^o 169-170, 1938, pp. 544-582.

los rojos, y con toda razón, pues la Santa Sede ha reconocido plenamente el gobierno de Franco. Por fin, después de las páginas que corresponden a la reseña, y bajo el título «Actualidad española», el P. Antonio Carrión ensalza la epopeya nacional contra los rojos, exaltando el aplastamiento de las brigadas (compuestas –dice– de paranoicos y delincuentes) por los «Adelantados de la Fe», o sea por los soldados franquistas, etc.

Vicente Beltrán de Heredia era un investigador capaz, ya conocido, especialista de temas religiosos. Cualquiera que fuera su opinión sobre el libro de Bataillon, se supone que tenía que escribir una reseña orientada de tal manera que pudiera insertarse en el tomo de 1938, ya que, como lo escribía Juan Luis Vives a Erasmo, en mayo de 1534, se vivían «tiempos difíciles, en que no se podía ni hablar ni callar sin peligro». Vamos a ver que las cosas no han ido verdaderamente por ese camino.

Al principio de su trabajo, el dominico no oculta la admiración que le ha causado la obra del hispanista francés, recordando de paso las «magistrales introducciones» del *Diálogo* valdesiano y del *Enquiridion*, de las cuales hemos hablado, si bien resalta que él mismo, en 1935, había llamado la atención sobre lo interesante que sería estudiar la cultura española a través del prisma erasmiano, lo que hace Bataillon. También indica que por ser el estudio del investigador francés «maciso, denso e integrado por tanta variedad de elementos, merece ser conocido del público español». Beltrán de Heredia quiere pues dar una idea del contenido de la obra y, sin menoscabo de sus «relevantes méritos», mencionar algunos puntos de desacuerdo.

Resume luego extensamente y con fidelidad el libro del hispanista, citando varios pasajes del texto.

En la segunda parte de su trabajo, expresa algunas críticas. Empieza por remitir a Menéndez Pelayo –tan ensalzado por la España franquista– y a sus discípulos que habían trabajado mucho sobre el tema aunque afirma que Bataillon, por el examen escrupuloso que hace y por sus varios saberes, llega a conocimientos nuevos. Lo que le reprocha sobre todo al maestro francés es que se sitúe en una posición netamente erasmiana

y no desde un punto de vista católico ya que Erasmo decía que era católico. Ése es –afirma el reseñador– el criterio aplicado por el investigador, que se trate de la Sagrada Escritura, de las tradiciones cristianas, de las instituciones, etc., de modo que no vacila en escribir que, para el hispanista, «la regla de fe es el pensamiento de Erasmo». Así –añade– el libro resulta una apología del Humanista de Róterdam y del erasmismo.

También le echa en cara el que no llegue a definir siempre la frontera entre ortodoxia y heterodoxia, pero adoptando el reseñador, acto seguido, una posición dogmática. No es la Iglesia –dice– la culpable de las prácticas supersticiosas delatadas por Erasmo y sus seguidores, sino que lo son los fieles ya que la Iglesia es santa de por sí. Llega pues a afirmar que hay una incompatibilidad de fondo entre erasmismo y ortodoxia dado que el análisis de los argumentos de Erasmo «conforme al sentido conservador que debe regir en materias religiosas» conduce con frecuencia «a posiciones incompatibles con la tradición eclesiástica y con las enseñanzas de la misma Iglesia, única depositaria de la verdad revelada».

Por lo que hace al erasmismo velado, que evoca Bataillon, y al caso de fray Luis de León, no ve el dominico nada semejante: alega una carta de 1557 del autor de *Los nombres de Cristo* que él analiza en sentido opuesto.

Hay algunos puntos más de desacuerdo entre Beltrán de Heredia y Bataillon, pero nada fundamental. El reseñador, que aporta un par de documentos complementarios, reconoce que en el orden puramente histórico las apreciaciones del hispanista francés suelen ser rigurosamente objetivas sin ese matiz tendencioso que se advierte a veces cuando se trata de puntos doctrinales relativos a la religión.

En conclusión, si se dejan de lado algunas afirmaciones dogmáticas inspiradas por su estatus religioso y asimismo por el momento histórico que corresponde a la recensión, Beltrán de Heredia no deja de reconocer el impacto del erasmismo en España y de valorar la ingente obra del hispanista francés, que los franquistas aptos para juzgarla no pudieran sino haber conde-

nado, aunque no fuera más que por las relaciones que el investigador galo establecía con la situación española de esos años así como por la simpatía que manifestaba por la República.

Bataillon estuvo al tanto de esta reseña y la apreció, a pesar de las reservas expresadas, pues bien sabía en qué contexto había salido. Por ello, en un trabajo publicado en 1973, en homenaje a Dámaso Alonso, opinaba de la manera siguiente acerca del trabajo del dominico: «me llena de admiración el carácter positivo y constructivo de las críticas del querido P. Vicente Beltrán de Heredia»⁴⁶. Esto le había dado la ocasión de volver sobre la reconvencción del reseñador –quien le había tachado de adoptar una posición netamente erasmista– y de explicar cómo veía las cosas casi 40 años después.

Muy diferente de la de Beltrán de Heredia es la reseña del jesuita Ricardo García Villoslada, especialista de historia religiosa, publicada también en 1938, en la revista de la Compañía en Roma, *Archivum Historiarum Societatis Iesu*⁴⁷.

En un principio, parece alabar a Bataillon, diciendo que su libro «es un monumento al Humanismo y en particular al erasmismo español». Añade que la obra se impone por su solidez, poniendo de relieve que el autor conoce a fondo las fuentes manuscritas e impresas y que la bibliografía es prácticamente completa. Posteriormente, hablará de «obra riquísima de erudición y de perspectivas a la historia de la cultura», que además es indispensable para el estudio de alumbrados y recogidos. En realidad, la recensión se compone de tres páginas de discrepancias y críticas.

Del punto de vista formal, estima que el ritmo del libro es demasiado lento ya que el autor emplea un tiempo exagerado en detenerse en cualquier personaje que aparezca, dando detalles biográficos y analizando sus escritos. En cambio, dice que

⁴⁶ Ver «Erasmus ayer y hoy», *Cuadernos Hispanoamericanos*, nºs 280-282, 1973, pp. 323-332. Puede verse también el texto en M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 1991, III, pp. 507-516. La cita se encuentra en p. 510.

⁴⁷ Ver *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 7, 1938, pp. 118-120.

falta un capítulo sobre Erasmo y Vitoria o las influencias de Erasmo en la reforma del método escolástico.

Lo que le disgusta mucho es la brevedad con la cual el hispanista francés despacha a San Ignacio y asimismo la insistencia en presentar la posibilidad de una influencia del *Enchiridion* en Loyola cuando éste estaba en Alcalá. García Villoslada rechaza tal posibilidad pues el texto erasmiano le enfriaba la devoción –dice–, de modo que la creación de la orden de los jesuitas como una organización seglar no tiene nada que ver con el «*monachus non est pietas*» del final de dicho texto. Añade que el apostolado iñiguista, tan ortodoxo, no encuadra con el ambiente de Alcalá que el investigador galo presenta como esencialmente erasmista e iluminista. Además, el reseñador pone en tela de juicio varias apreciaciones sobre san Francisco de Borja, Juan de Ávila o el Dr. Constantino y asimismo lo que el autor dice acerca de la influencia del Humanista de Róterdam sobre la literatura espiritual española. Considera García Villoslada, en efecto, que algunas de las características que Bataillon atribuye al erasmismo son en realidad corrientes en la teología católica, por ejemplo lo relacionado con la fe viva. Para él, los erasmistas españoles han visto a su maestro con ojos católicos.

Según el jesuita, el día en que se estudien debidamente las figuras de Santo Tomás de Villanueva, del Beato Ávila y de otros apóstoles populares, y también la historia de la predicación cristiana, de la teología y de la mística, se llegará a la conclusión de que no fue el erasmismo sino los frailes españoles quienes contribuyeron principalmente a la cultura de España en su Siglo de Oro. De tal modo, García Villoslada adopta una posición netamente nacionalista y antieuropea.

Tal afirmación, que encaja perfectamente con la posición más tradicional de la Iglesia y con el contexto de la España franquista, no podía sino conducir a las líneas finales. Sabido es que Bataillon, en su conclusión, había relacionado el erasmismo con el krausismo, aludiendo luego a la situación de España en agosto de 1936. García Villoslada acaba pues con lo siguiente:

...no es arbitraria la comparación entre el erasmismo del siglo XVI y el krausismo del XIX: de aquél salieron nuestros luteranizantes, como de éste nuestros intelectuales. Aquéllos, de no impedirlo la Inquisición, nos hubieran llevado a la guerra religiosa; éstos nos han conducido al horror de una tragedia sin ejemplo en la historia.

No puede expresar de manera más nítida su adhesión a la ideología del bando franquista y su añoranza de que no hubiera existido una Inquisición en la época contemporánea. Bien se comprende su rechazo de la orientación del libro de Bataillon y de sus análisis.

Tal será la tónica de los trabajos del reseñador. En un encuentro organizado en 1985, en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander sobre *El erasmismo en España*, Manuel Revuelta Sañudo, director de dicha biblioteca y organizador del coloquio, leyó unas breves páginas tituladas «*Érasme et l'Espagne: un libro y un destino*»⁴⁸. En ellas, se extrañaba de que el Padre García Villoslada, en un artículo de 1940, sobre Erasmo y Loyola, no mencionara al hispanista y de que el trabajo del jesuita no reflejara conocimiento alguno de la obra del francés⁴⁹.

La reseña que hemos analizado demuestra que García Villoslada bien conocía el libro. Lo que pasa es que, desde la posición ideológica que ha adoptado, la del franquismo, el erasmismo, esa especie de heregía, como llegó a considerarlo la Inquisición, era opuesto al llamado «genio español». Lo mejor era pues considerar que el libro del maestro francés no existía.

Esto fue lo constante en España hasta los años 1950.

En América latina, donde, en México y la Argentina, se habían refugiado tantos intelectuales republicanos españoles, des-

⁴⁸ Ver *El erasmismo en España*, ed. de Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. El texto de Revuelta Sañudo está entre las páginas 1-6.

⁴⁹ Ver *Ibid.*, p. 6. El artículo de Ricardo García Villoslada, titulado «Humanismo y Contrarreforma o Erasmo y San Ignacio de Loyola» se publicó en *Razón y Fe*, 121, 1940, pp. 5-36. El autor lo incluyó luego en su libro *Loyola y Erasmo: dos almas, dos épocas*, Miscelánea Comillas, 1956. Posteriormente, al volver a publicar dicho libro, matizó algo su posición, considerando ahora que Erasmo pudo ejercer alguna influencia en Loyola: *Ibid.*, Madrid, Taurus, 1965.

pués de la caída de la República, la obra de Bataillon dio lugar a dos reseñas, o mejor dicho a un trabajo de Américo Castro a partir de 1940, sobre el cual vamos a volver, y a una recensión de José Luis Romero.

La reseña del historiador argentino José Luis Romero se publica en 1943 en la *Revista de Filología Hispánica*⁵⁰ y es muy elogiosa. El reseñador dice que se trata de una «obra ingente», de un «acontecimiento digno de memoria» y para apoyar lo que escribe da unas cuantas visiones del trabajo que ponen de relieve lo atinado y profundo que resulta lo escrito por Bataillon, así como las perspectivas que abre.

Lo importante de lo dicho por Romero es que afirma que el libro constituye una historia de las ideas en España de los últimos años del siglo XV y de la primera mitad del siglo XVI, relacionando directamente dicha historia de las ideas con lo que llama «la activa militancia de toda la Europa occidental». Es decir que subraya, como lo hicieron los historiadores franceses Renaudet y Febvre, la apertura de España a Europa, desempeñando Erasmo un papel fundamental en esa incorporación europea de los reinos españoles. Por ello, insiste en que la obra del hispanista francés es una contribución fundamental para plantear la cuestión de la significación de España y la modernidad.

Al final de su reseña, señala que uno de los méritos del libro de Bataillon es el «haber movido a Américo Castro a volver brillantemente sobre el tema».

Tiempo es pues de hablar del trabajo que Castro publicó en la misma revista en 1940-1942, bajo el título «Lo hispánico y el erasmismo»⁵¹. Se trata de una serie de reflexiones provocadas por la lectura de la obra del hispanista francés que, en 1949,

⁵⁰ Ver *Revista de Filología Hispánica*, 5, 1943, pp. 173-176. Nótese que esta revista, dirigida por Amado Alonso (había trabajado en el «Centro de Estudios Históricos»), era una publicación oficial del Instituto de Filología Hispánica de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Fue creada en 1939 para sustituir, en cierto modo, a la *Revista de Filología Española* que, a causa de la guerra civil, dejó de salir entre 1936 y 1942.

⁵¹ Ver *Revista de Filología Hispánica*, 2, 1940, pp. 1-34 y 4, 1942, pp. 1-66.

después de leves retoques, reunió en un librito titulado *Aspectos del vivir hispánico*⁵². Esas reflexiones son el punto de partida del célebre y controvertido libro que publicó en 1948, *España en su historia*⁵³, donde aparecen sus nuevas concepciones sobre el ser y el existir de España y de los españoles, concepciones situadas en las antípodas de las ideas que defendía antes del exilio. De no existir el libro de Bataillon en el cual el autor ponía de relieve el papel desempeñado por los conversos en los movimientos reformadores (erasmismo e iluminismo, en particular), asociado a la experiencia del destierro, ¿quién sabe si Castro hubiera formulado sus nuevas teorías?

No se trata aquí de detallar el trabajo de Castro sino de hacer notar lo que debe al libro del hispanista galo y cómo se separa de él y hasta se opone a él. La obra del español ha de ocasionar una respuesta moderada pero nítida de Bataillon (ambos eran amigos y se estimaban), publicada en 1950, en el *Bulletin Hispanique*, bajo la forma de una carta abierta, titulada «La España religiosa en su historia»⁵⁴.

Pero, para volver a *Aspectos del vivir hispánico*, Américo Castro se refiere directamente al libro del maestro francés y lo ensalza, diciendo que es «un estudio concluso, perfecto, [que] posee la belleza de toda tarea inteligente y bien acabada». Con motivo de comprender lo que fue el erasmismo para los españoles, se plantea una serie de problemas que le conducen a optar por una historia vertical, la de una estructura global de España. Lo que intenta, más allá del fluir circunstancial del tiempo histórico, es encontrar las raíces profundas de las constantes

⁵² Ver *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actividad personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1949. Nos hemos servido de esta edición.

⁵³ Ver *España en su historia (cristianos, moros y judíos)*, Buenos Aires, Losada, 1948. La obra, tras diversas modificaciones, la publicó en 1954, bajo el título *La realidad histórica de España* (México, Porrúa).

⁵⁴ Ver M. Bataillon, «L'Espagne religieuse dans son histoire», *Bulletin Hispanique*, 52, 1950, pp. 5-26. Puede verse también este texto en *Érasme et l'Espagne*, 1991, III, pp. 9-30.

hispanicas, recurriendo a un intuicionismo vitalista, el de Dilthey, uno de sus maestros.

Para Castro, esas constantes se elaborarían entre los siglos VIII y XV en la vida compleja de las tres comunidades, las de los cristianos, moros y judíos. Esa coexistencia ha comunicado a la vida hispánica caracteres originales que han subsistido a lo largo del tiempo, viviendo el pueblo español dominado por la obsesión del más allá. Y porque los elementos principales, vitalistas e intimistas de esas características se deben principalmente a moros y judíos, con el triunfo de los cristianos, dichos moros y judíos, así como sus descendientes, vinieron a ser minorías perseguidas y necesarias a un tiempo, apareciendo los movimientos renovadores en los cuales han podido insertarse para defenderse con aspectos mesiánicos, ilusionistas y utópicos. Éste fue el caso del erasmismo cuyos antecedentes hispanos Américo Castro encuentra entre los jerónimos conversos. De ahí que llegue a escribir: «los jerónimos, conversos, humanistas y aristócratas de entonces [del siglo XV], se llaman erasmistas, filósofos y escriturarios en el siglo XVI; racionalistas, sabios y educadores en el XVIII; afrancesados, krausistas y europeizantes en el XIX. Hoy se llaman emigrados»⁵⁵.

El erasmismo de la época de Carlos V no fue, según él, sino un movimiento imperialista que aspiraba a dibujar el perfil nacionalista frente a Roma y frente a Lutero, sin calar en el pueblo porque carecía de auténtica sustancia vital. Desvanecido el ensueño imperialista y mesiánico, el contenido del erasmismo (*philosophia Christi* y culto en espíritu), que no correspondía a la religiosidad española desapareció como si fuera una bruma⁵⁶.

Esta historia vertical, preconizada por Castro, conduce a aislar a España del resto de Europa ya que no puede concebir dicha historia más que como una permanencia estructural de rasgos fundamentales. Al contrario, la historia horizontal que ilustra Bataillon, desconfía del anacronismo, ese pecado del historiador,

⁵⁵ Ver *Aspectos del vivir hispánico*, p. 122.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 125-126.

como decía Lucien Febvre. Se ocupa menos de orígenes lejanos y más de antecedentes inmediatos, de circunstancias, de solidaridades y concomitancias por encima de las fronteras, poniendo de relieve las coyunturas europeas. Así ve Bataillon la penetración de la espiritualidad erasmiana en España, en relación con una religiosidad europea y con un momento histórico que, en la Península, corresponde a lo que ha podido representar como fermento espiritual para los cristianos, y más directamente para los cristianos nuevos de origen judío, con momentos diferentes y una curva que va del flujo al reflujó, por razones históricamente explicables, sin que cesara su influencia soterraña.

La confrontación entre los dos sistemas daría lugar a comentarios mucho más amplios pero lo dicho basta para darse cuenta de la deuda de Castro con referencia a Bataillon y de todo lo que ha podido separarlos, ampliándose progresivamente el bache conforme el primero iba dando mayor extensión a sus concepciones⁵⁷.

III. LA RECEPCIÓN DEL ERASMO Y ESPAÑA DE 1950 Y ECOS POSTERIORES

Marcel Bataillon había sido nombrado profesor del Collège de France en 1945 y su enseñanza, que cubre múltiples aspectos de los siglos XVI y XVII, va a ensancharse a América latina después de 1948, después de su estancia allá por incitación de sus amigos Alfonso Reyes, Silvio Zavala, Agustín Millares Carló y también de Paul Rivet⁵⁸. Es durante su estadía en México cuando se forja la idea de la traducción al español de su gran libro, agotadísimo y muy esperado en esas tierras. En una carta dirigida a Baruzi desde Lima (adonde había ido luego), del 3 de agosto de 1948, indica en efecto Bataillon que la tarea de la tra-

⁵⁷ Ver ahora la correspondencia entre los dos estudiosos: *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, ed. de Simona Munari, introducción de Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

⁵⁸ Alfonso Reyes y Agustín Millares Carló habían trabajado en el Centro de Estudios Históricos y Bataillon los conoció en España. El historiador mexicano Silvio Zavala, posteriormente fue también amigo del hispanista francés. Paul Rivet dirigía el Museo del Hombre de París.

ducción se había encomendado a un «joven filólogo talentoso», alumno de Raimundo Lida, es decir a Antonio Alatorre⁵⁹.

La traducción española, en dos volúmenes, sale en efecto en México a finales de 1950⁶⁰. Como se indica a principios de la obra se trata de una versión «corregida y aumentada por el autor», con referencia al texto de 1937. En particular aparece un apéndice sobre «Erasmus y el Nuevo Mundo» que ha de ampliarse en la segunda edición española, la de 1966. En el prólogo de la primera, la de 1950, el hispanista francés se explica acerca de algunos reproches que le han hecho: haber adoptado un enfoque erasmiano, haber adscrito al erasmismo cosas que no son privativas de Erasmo. Lo que lamenta es no haberle dado al maestro Ávila el lugar que le correspondía pues en 1937 era muy poco conocido y su figura ha ido surgiendo posteriormente. Se propone estudiarlo con otros apóstoles imitadores de San Pablo en trabajos futuros.

Erasmus y España no sólo se difunde rápidamente por América latina (especialmente en México y la Argentina) sino que por fin penetra en España. Como el libro en francés había ocasionado diversas reseñas, esta vez fueron menos numerosas y generalmente breves, con pocos elementos nuevos, si se exceptúa una de ellas, importantísima, escrita por Eugenio Asensio.

Como si se tratara de una especie de desquite, éste publica su artículo/recensión en la *Revista de Filología Española* ya que la primera edición no había ocasionado ninguna reseña en dicha revista pues dejó de publicarse entre 1936 y 1942, a causa de la guerra civil. El extenso artículo de Asensio, de unas 70 páginas, es un verdadero modelo: examina muchos aspectos del libro, se aleja de algunas orientaciones, matiza varias consideraciones y aporta unos cuantos documentos complementarios. El título de su trabajo, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines»⁶¹, retoma intencionalmente una expresión

⁵⁹ Ver *Lettres...*, p. 292.

⁶⁰ Ver M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2 vols., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.

⁶¹ E. Asensio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes», *Revista de Filología Española*, 36, 1952, pp. 31-99.

utilizada por Bataillon en su prólogo cuando aludía a «actitudes afines a la de Erasmo»⁶².

Asensio empieza por expresar su gran admiración por «esa auténtica cima de la historia del hispanismo [...] que produce en el lector una impresión de confianza y seguridad, de suelo firme bajo los pies».

El crítico trabaja siempre con materiales de primera mano, revelando textos que sus largos años de investigación en las bibliotecas, en particular en Lisboa, le han permitido reunir, como, para citar sólo dos ejemplos, ese *Tratado llamado excelencias de la fe*, obra de un franciscano, publicada en 1532, donde se manifiestan aspiraciones renovadoras pero también una posición antierasmista, o esa *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión*, escrita por el dominico fray Domingo de Valtanás y editada en 1557, que embiste contra la exaltación del linaje y de la limpieza de sangre⁶³. Asensio sugiere que Bataillon ha extremado demasiado la corriente erasmista cuando otras venían a reunirse con ella y ha exagerado los indicios del erasmismo en un escritor espiritual, cuando surge por ejemplo la idea del «cuerpo místico» en alguno de sus escritos, lo que no es exclusivo de esa orientación⁶⁴.

Distingue, de tal modo, tres tipos de espiritualidad que existían ya y vinieron a aflorar durante el período estudiado, lo que corresponde al subtítulo de su artículo: «Conversos, franciscanos e italianizantes». La primera corriente está pues vinculada al biblismo de los judíos y conversos y a sus deseos de volver a un texto depurado de la Escritura, en la España de los siglos XV y XVI. La segunda, está unida al franciscanismo, el cual influye poderosamente en la espiritualidad de estos siglos y conduce a manifestaciones de iluminismo. La tercera corresponde a los géneros de renovación que, por diversas vías, venían de Italia, de Savonarola en adelante.

⁶² Ver M. Bataillon, *Erasmus...*, I, p. XV.

⁶³ Este texto se publicó en 1963: ed. de Ángel Custodio Vega, Barcelona, Juan Flors.

⁶⁴ Ver p. 63 del artículo de Asensio.

Esas diversas corrientes –dice Asensio– se mezclan, se interpenetran, injertándose también en el erasmismo y orientándolo. O sea que el panorama espiritual de esa España de finales del siglo XV y de la primera mitad del siglo XVI es mucho más complejo que lo que el maestro francés, guiado por un deseo de clarificación, ha presentado.

Por otra parte, los que han podido aparecer en el trabajo de Bataillon como claros seguidores de Erasmo, también, a veces, se han apartado de él o han expresado sus reservas acerca de sus libertades. Tal es el caso de Juan Maldonado quien había loado al humanista de Róterdam y, en 1534, denuncia su crítica de las tradiciones y su antimonaquismo. Tal es el caso también de Miguel de Eguía quien había impreso y difundido tantas obras de Erasmo, el cual no vacila en estampar el único libro en lengua castellana dedicado a atacarle, el *Libro del Conde de Carpio*⁶⁵, etc. Como lo indica el crítico, «el erasmismo podía tener en las almas extraños compañeros». Es que, el derrotero de la historia no permite siempre formarse una idea cabal de la complejidad de la espiritualidad española de la época estudiada.

Bataillon reconoció los méritos del trabajo de Eugenio Asensio, como lo indica en el prólogo de la segunda edición española de su *Erasmus...*, la de 1966, incorporando en las notas, en dicha edición, las aportaciones del reseñador. El hispanista galo siguió además dialogando con el crítico, quien vino a ser uno de sus amigos.

El estudio del hispanista francés ha calado hondo en España y fuera de ella. Es que, como lo ha escrito Asensio en el artículo citado, «la crítica de esta obra [...] se nos cambia, sin querer, en elogio»⁶⁶.

⁶⁵ Ver *Libro del muy Illustre y doctíssimo Señor Alberto Pío, Conde de Carpi: que trata de muchas costumbres y estatutos de la Iglesia y de nuestra religión Cristiana, mostrando su autoridad y antigüedad: contra las blasphemias de Lutero y algunos dichos de Erasmo Rotherodamo*, Alcalá de Henares, Miguel de Eguía, 1536. Cfr. p. 79 del artículo de Asensio.

⁶⁶ Ver *Ibid.*, p. 32.

Son numerosos los ecos de la recepción del libro después de la edición de 1950 y luego de la de 1966.

Por ejemplo, el interés por los alumbrados ha cobrado nueva vida con los trabajos de Ángela Selke, el libro de Antonio Márquez de 1972, el de Melquíades Andrés Martín, de 1976 o el de Álvaro Huerga de 1978, o también con las investigaciones de Longhurst sobre alumbrados, erasmistas y luteranos publicadas a partir de 1958. Asimismo, se han publicado los procesos de diversos alumbrados entre ellos el de María de Cazalla. Todos estos trabajos tienen algunas veces orientaciones diferentes de las del maestro francés, pero todas tienen su libro como trasfondo.

Paralelamente, ha salido a la luz el proceso de Bartolomé Carranza y luego su biografía en los años 1960, gracias a los esfuerzos de José Ignacio Tellechea Idígoras. También, se ha asistido a un interés nuevo por todas las manifestaciones de la Reforma en España, entre ellas la que ha podido representar Juan de Valdés. Ahí están los trabajos de Carlos Gilly, con referencia a la influencia de Lutero o los de José C. Nieto, con relación al alumbrado Alcaraz, o también los de Ignacio García Pinilla sobre Francisco de Enzinas y otros «protestantes españoles», etc.

Del mismo modo, los estudios sobre Erasmo se han multiplicado. Por ejemplo, en 1976, ha salido el libro de José Luis Abellán sobre el erasmismo español y significativamente, en 1985, se ha organizado un coloquio en Santander sobre el erasmismo en España; etc. También habría que evocar el campo de los estudios literarios con trabajos sobre el *Viaje de Turquía*, el *Lazarillo* o el *Quijote*, con Erasmo como telón de fondo.

Habría que dedicar páginas y más páginas a estudiar las huellas que el libro de Bataillon ha dejado, a pesar de todas las matizaciones, rectificaciones y complementos que se han podido formular acerca de sus tesis.

Erasmo y España es uno de esos libros ingentes que, a pesar de los años, tienen un vigor juvenil y no dejan de provocar nuevos intereses y nuevas producciones científicas.

AMÉRICA EN LA VIDA Y EN LA OBRA DE MARCEL
BATAILLON: SU EPISTOLARIO
CON RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL
Y LA DISENSIÓN SOBRE LAS CASAS

Ana VIAN HERRERO

Instituto Univ. Menéndez Pidal (UCM)

1. AMÉRICA EN LA VIDA Y EN LA OBRA DE MARCEL BATAILLON

El que conocemos como «príncipe de los hispanistas» en especial por su *Erasmus y España*, cuidadosamente renovado y aumentado en diversas ediciones entre 1937 y la póstuma de 1991, fue también un agudo, profundo y aplicado estudioso de América, de varios periodos de la cultura y la historia de América, aunque con preferencia del periodo colonial y, dentro de él, cómo no, del siglo XVI, de sus humanistas cristianos trans-terrados o empleados en el nuevo continente en la evangelización, el apostolado, la profecía y la reivindicación del nativo. De las alrededor de seiscientas entradas de su bibliografía, recogida por Charles Amiel, nada menos que ciento catorce se dedican a un tema americano o varios, repartidos entre: ocho libros (algunos en reediciones corregidas y aumentadas), setenta y tres artículos o capítulos de libro (que a veces se convierten en libro compilatorio), veinticinco reseñas –mucho más importantes en la bibliografía de Marcel Bataillon de lo que suelen ser en la del resto de los seres humanos, al menos ahora–, siete prólogos o introducciones, y una traducción. Una vez alojado en su investigación ese centro de interés, sólo tres fechas en su bibliografía carecen de publicación de tema americano: 1965, 1969 y 1975, ausencias explicables más por las fortunas de las artes de la impresión y por los avatares de la vida científica y sus compromisos, que por la falta de dedicación, ya que los

años inmediatos o sucesivos a ellos cuentan con algunos de sus impresos más significativos. No estamos, pues, ante una inclinación secundaria en su labor, sino ante más de una sexta parte del conjunto de su frondosa producción científica.

¿Cuándo y cómo surge su dedicación profesional a América? El año simbólico es 1948, año de su descubrimiento de América y gira por diversos países; el interés perduró hasta el final, durante tres décadas, y, podríamos decir que incluso cosechando victorias después de su muerte y hasta ahora mismo, gracias a diversas publicaciones de inéditos a cargo de varios eminentes discípulos y de sus familiares, en especial de su hijo Claude Bataillon. Pero el interés puede adelantarse a 1930, en sus años argelinos, con un artículo que fue ponencia en un congreso, «Erasmé au Mexique», y sus páginas finales del *Erasmus y España*, «Érasmé et le Nouveau Monde»¹.

América fue un deslumbramiento para Marcel Bataillon, para su sensibilidad, su conciencia y su intelecto. También sirvió para canalizar unas inquietudes ideológicas de su compromiso intelectual y moral que en la vieja Europa eran más complejas de desplegar, y menos aún en la península Ibérica del periodo.

En el texto de su conferencia impartida en el Colegio de México, invitado por Alfonso Reyes y Francisco Giner de los Ríos «ante un grupo de alumnos del Centro de Estudios Históricos» sobre «la historia de sus búsquedas erasmianas», en junio de 1948, se expresa de esta manera:

¹ Marcel Bataillon, «Erasmé au Mexique», en *Actes du Deuxième Congrès International des Sciences Historiques* [Alger, 14-16 avril 1930], Alger 1932, pp. 31-44. Jacques Lafaye estudia este episodio temprano de interés por América en un trabajo espléndido: «L'itinéraire intellectuel de Marcel Bataillon: du sens literal à la métahistoire», en *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977)*, París, Fondation Singer-Polignac, 1979, pp. 59-120 (en especial 89-97). El otro gran trabajo es «Érasmé et le Nouveau Monde», apéndice en el *Erasmus y España* que conviene leer en la ed. póstuma: *Érasmé et l'Espagne*, texte établi par Daniel Devoto, ed. Charles Amiel, Nouvelle édition en trois volumes, Ginebra, Droz, 1991, 3 vols., pp. 469-504 (las citas del *Erasmus y España* se hacen por esta edición).

Hace mucho tiempo que lo deseaba, que me atraían hacia México y sus humanistas cristianos del siglo XVI los doce apóstoles capitaneados por Fray Martín de Valencia, Fray Juan de Zumárraga el erasmizante, Don Vasco de Quiroga el utopista, que todos con una pureza admirable de intenciones procuraban llevar a los indios lo mejor de un cristianismo renovado. Hace mucho tiempo que me atraía la amistad de los actuales humanistas mexicanos, en especial los fundadores de esta institución ejemplar de la que hablo [el Centro de Estudios Históricos], y la fraternidad con los investigadores españoles que en ella encontraron un hogar científico².

Y, en efecto, en su perfil americano coinciden, al menos, esos dos intereses: su ya más que demostrado conocimiento del humanismo y la espiritualidad quinientistas en muy diversas variantes, y su admiración por los antiguos amigos republicanos y maestros del Centro de Estudios Históricos con los que había trabado contacto desde los años 20 en Madrid —es decir, desde el momento más floreciente del Centro—, muchos de los cuales tras la guerra civil fueron a dar a América. Una tercera circunstancia, no menor, se une: su cátedra en el Collège de France, como explica en su introducción al libro compilatorio de sus artículos sobre Las Casas [1966]:

Esta apasionante empresa, a la que ni yo mismo prevé lanzarme veinte años antes, me ha sido posible gracias a mi ingreso en el Collège de France, en una cátedra dedicada a la libre investigación y que se me otorgó presuponiendo mi interés por América. Pero este interés corría el peligro de quedarse en un plano platónico y libresco, de no haberme visto arrastrado al Nuevo Mundo por las amistosas instancias de Alfonso Reyes y empujado en la misma dirección por las de Paul Rivet [...] En el curso de un viaje de varios meses, en 1948, vi a los indios de la región de Pátzcuaro, donde la memoria de Don Vasco es todavía venerada; los de los parajes de Atilán y Chichicastenango, por donde Las Casas y sus compañeros se aproximaron a la Tierra de la Guerra, que ellos iban a cambiar en Vera Paz; los de Cuzco y Machu-Picchu, que fue quizás el refugio del indio rebelde de Vilcabamba. La vida de Las Casas y sus escritos se ligaron indisolublemente, para mí, a esta América que aún hoy

² Véase «Marcel Bataillon. Una conferencia», *Istor* (México), VIII, 32 (2008), pp. 143-156 (en p. 143), sección Notas y diálogos.

guarda un semblante indio y que habla español. De ahí nació la idea de mis primeras clases sobre temas americanos...³.

Pero veamos ese camino brevemente, gracias en buena medida a varias publicaciones recientes⁴.

Marcel Bataillon, helenista normaliano, viene con veinte años a España (1915-1916), en plena primera guerra mundial, sin conocer la lengua aún, con una beca, al Instituto Francés de Madrid y una encomienda al servicio de un «Comité Internacional de Propaganda de los Aliados» de la diplomacia francesa. A fines de 1915, cuando esperaba el permiso del Ministerio de la Guerra para trasladarse a España, tras una enfermedad que le había impedido incorporarse a filas con sus compañeros de promoción, comenzó a aprender español, una vez leídos los *Estudios sobre España* de Morel-Fatio. Y explica con puntas de ironía:

Allí venían los preciosos estudios sobre el *Lazarillo de Tormes*. Fue ahí donde leí por primera vez una alusión al erasmismo español, y la sospecha de que el *Lazarillo*, por lo que tiene de anticlerical, fuese obra de un erasmista. Me dediqué a aprender español leyendo el *Lazarillo*, método que no creo muy recomendable, pero que me encantó⁵.

A juzgar por su diario de viaje a España⁶, la experiencia en su caso definió una vocación, y allí nació un gran hispanista. A su regreso en julio de 1917 tiene que incorporarse al frente.

³ Cito por la versión española: Marcel Bataillon, introducción a *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* [1966], trad. esp. J. Coderch y J. A. Martínez Shrem, Barcelona, Península, 1976, pp. 5-6.

⁴ Claude Bataillon, *Marcel Bataillon, hispanisme et engagement. Lettres, carnets et textes retrouvés (1914-1967)*, préface de Augustin Redondo, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail-Collection «Hespérides», 2009; Marcel Bataillon, «Un hispaniste découvre le Nouveau Monde. Marcel Bataillon en 1948», *Caravelle*, 87 (2006), pp. 159-193 y Marcel Bataillon (document), «Voyage de Marcel Bataillon aux Amériques en 1948. II partie», *Caravelle*, 89 (2007), pp. 251-294. Se comentan estas publicaciones (en especial la primera) en Ana Vian Herrero, «El Marcel Bataillon “civil” y su compromiso intelectual con España y América», *NRFH*, LIX, 2 (2011), pp. 573-593.

⁵ «Marcel Bataillon. Una conferencia», cit., p. 147.

⁶ C. Bataillon 2009: 6-36.

Acabada la guerra con vida –lo que no le ocurre a uno de sus hermanos–, desde 1919 se define por un pacifismo integral y se une por un tiempo a las filas socialistas de la SFIO, *Section française de l'Internationale ouvrière*, o *Parti socialiste unifié*. Para Claude Bataillon⁷ es claro que el pacifismo de Marcel Bataillon evoluciona desde 1920 a 1940: de una versión más suave, conciliable con el pacifismo patriótico de tradición familiar, a hacerse intransigente y casi libertario como consecuencia de la evolución del mundo europeo con el ascenso de los fascismos.

De 1920 a 1922 transcurre su estancia madrileña en la reciente École des Hautes Études Hispaniques de la Casa de Velázquez; allí traba amistad entrañable con Jean Baruzi, cuya correspondencia resulta muy útil para acreditar la evolución de su pensamiento científico y también para leer muchas confidencias académicas e incluso políticas⁸. Son esos precisamente los años en los que estrecha colaboración y amistad con los intelectuales que trabajan en el Centro de Estudios Históricos que había fundado y dirigía Ramón Menéndez Pidal, lo que sin duda contribuyó a su definición vocacional, descubriendo una escuela y unos métodos de trabajo –a los que contribuyó y de los que se benefició–, que contrastaban con los practicados en la España y la Europa «reales». A continuación, y ya casado con Lucy Hovelacque, se traslada a Lisboa para impartir clases de francés en el Institut Français y en la universidad. Desde 1926 es profesor de español en el liceo masculino de Talence (Burdeos) para obtener luego una plaza de profesor en la universidad de Argel desde 1929, con 34 años, donde residirá hasta 1937.

⁷ *Ibid.*: 59-60.

⁸ Se ha editado en: Marcel Bataillon, *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi, autour de l'hispanisme*, ed. Simona Munari, pról. Claude Bataillon, Turín, Nino Aragone editore, 2005. En carta a Américo Castro de 29-XII-1969 celebra los 50 años (1919) de su amistad con él: «Lo recuerdo mientras bebía una cerveza conmigo y charlábamos al salir del viejo Centro en aquella cañícula de 1919 [...]. La amistad que en aquellos tiempos Ud. ofreció a un principiante, todavía sin título, era sin duda fuerte si ha resistido así de bien al tiempo y a las pasajeras discrepancias» (*Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, ed. S. Munari, introd. Francisco José Martín, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Xavier Zubiri, 2012, p. 377).

Desde 1934, fecha de su fundación en Francia, se afilia al CVIA («Comité de Vigilancia de los Intelectuales Antifascistas») y mantendrá ese compromiso durante sus años argelinos. Es su época más activa en política. Dos años después, 1936, mientras da las pinceladas finales de su *Erasmus y España*, escindido –según confiesa a Baruzi– entre la vocación investigadora y el sentido del deber intelectual y sociopolítico, accede a presentarse como candidato del Frente Popular en Argelia, a petición de un joven colega de Derecho, Charlier, y con otros apoyos⁹. Pero no sale elegido, al parecer con cierto alivio.

El periodo argelino tiene, no obstante, interés para comprender algunos aspectos de su posterior apego científico a temas americanos. En 1937 escribe (en *Vigilance*, el periódico del CVIA) un artículo «prémonitoire» sobre la política francesa en Argelia que se incluye en el libro de Claude Bataillon¹⁰ y da testimonio de su visión avanzada sobre el trato de los nativos, en especial los más occidentalizados, a los que en su opinión deben concederse los derechos civiles, integrar socialmente en lugar de reprimir, y cuyas creencias deben respetarse¹¹; apoya así un proyecto previo (1936) de Maurice Viollette, ministro del gobierno de Blum en el Frente Popular –que al fin nunca llegó a discutirse en el Parlamento–; razona también las carencias del proyecto y saca a la luz la escasa preocupación del Frente Popular sobre el tema colonial, enfocado de modo alicorto con la intención de evitar, probablemente, divisiones internas. También en esos años, redacta un boletín, *Pour y voir clair*, que al

⁹ «Il sera candidat aux élections législatives, sous l'étiquette du Front Populaire, à Alger en 1936, où Malraux vint lui prêter main forte» (Charles Amiel, «De quelques fidélités de Marcel Bataillon», en *Autour de Marcel Bataillon. L'œuvre, le savant, l'homme*, eds. Ch. Amiel, R. Marcus, J.-C. Margolin, A. Redondo, París, De Boccard, 2004, pp. 225-233, en p. 231). Continúa Amiel con una interesante anécdota sobre el recuerdo que el encargado del servicio de orden del candidato, Henri Cremouilli, aún conservaba, cuarenta años después, sobre la calidad de sus discursos y también sobre el ensañamiento contra Bataillon de alguna prensa argelina.

¹⁰ C. Bataillon 2009: 85-99. Es suya la aguda sugerencia de relación entre la experiencia colonial argelina y el interés posterior por temas americanos.

¹¹ *Ibid.*: 83 y 99.

parecer pone en solfa la política colonial, a decir de Olivier Todd, antiguo secretario de Sartre y biógrafo de Camus; refiriéndose a Yves Bourgeois, otro «normalien», agregado de Inglés, gran amigo de Albert Camus en 1935-36 y pacifista que sueña con un levantamiento del pueblo argelino, afirma Todd:

... Bourgeois milite avec Marcel Bataillon, grand hispanisant de la faculté d'Alger qui rédige un bulletin de deux pages, *Pour y voir clair*, bourré de faits gênants. On y compare les surfaces des exploitations des colons avec celles des grands et petits propriétaires «indigènes»...¹².

En esos mismos años argelinos le inquieta enormemente la evolución que está tomando la guerra civil española, a la que sigue de cerca. En general, en el periodo de entreguerras, pese a su ya no militancia partidista y pese también a haberse inclinado, como tantos intelectuales del momento, por la no intervención francesa a favor de la II República española en 1936 –de lo que se arrepentiría más tarde–, sus posiciones están cercanas a las de la izquierda radical, tanto en cuestiones de principios políticos como en asuntos de pura coyuntura; ayuda sin reservas a intelectuales españoles exiliados o mantiene contacto con los que van a América; ejerce un pacifismo intransigente que le lleva en 1941, incluso, a una detención en el campo de concentración de Compiègne, bajo jurisdicción de la Gestapo¹³.

Desde la segunda guerra mundial su compromiso político se transfirió ya inequívocamente de la política «activa» a la profesión, entendida como otra forma de responsabilidad fiel y

¹² Olivier Todd, *Albert Camus. Une vie*, París, Gallimard-Folio, 1996, p. 78, y en general sobre Y. Bourgeois, pp. 78-79, 110-114, 116-118, 124, 126, 152, 259, 314-315. No da ninguna información sobre este boletín, presumiblemente producido en hojas volanderas, y no he conseguido más noticias. Agradezco a Jean Alsina el conocimiento de este dato.

¹³ Para todo ello, C. Bataillon 2009: 59-70, 73-82, 102, 108-111, 117-118, 124-156 especialmente, y *passim*. Véase también el prefacio de Gilles Bataillon al curso de Marcel Bataillon de 1945-1946 en el Collège de France, editado con el título *Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*, París, Les Belles Lettres, 2009, Collection Histoire, pp. 16, 19-20. Hay versión española: *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010, y México, Fondo de Cultura Económica & Junta de Castilla y León, 2014.

empeño grave –y, si llegara el caso, expuesto–, de obligación con la colectividad. En el prefacio al curso de 1945-1946 del Collège de France, expresaba en términos muy elocuentes la huella que el tiempo vivido había dejado en su generación, con respecto a la filología fundacional de su apreciado Morel-Fatio:

Quant à nous, qui venons de vivre un cataclysme et qui émergeons d'un chaos, nous qui, pour ne rien dire des difficultés quotidiennes, devons tricher avec l'office des changes et avec les valises diplomatiques pour nous procurer tel livre indispensable, nous espérons bien refaire la communauté internationale des savants sans laquelle nous ne concevons pas de vrai travail scientifique, nous entendons bien rester fidèles à la rigueur des techniques éprouvées. Mais aussi savons le prix du temps. Nous serons peut-être moins prodigues de travail préparatoire, plus préoccupés de grands problèmes humains que ne fût l'âge d'or de la philologie¹⁴.

En este contexto de experiencia colonial, compromiso político y frustración de expectativas se entiende mejor su interés por la proyección española en América. La lucha anticolonial de los años argelinos se proyecta como reflexión y experiencia en el nuevo campo científico que Marcel Bataillon abrirá en su carrera: los estudios del colonialismo español en América y en especial la figura de fray Bartolomé de Las Casas¹⁵. En la introducción a sus *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, un párrafo resulta revelador para la vida y para la obra. Es a propósito de la animosidad de Motolinía y Las Casas, que a su juicio el historiador ha de entender sin aspavientos:

Cualquiera que haya vivido en un país de colonización sin fundirse en la sociedad colonial habrá podido observar de cerca el fenómeno constante de la asimilación que conduce a ver al colonizado con los ojos de un colono, incluso a personas de quienes se podía esperar una toma de posición favorable al indígena oprimido. Recordar que un indígena tiene derechos en un ambiente así es convertirse en la figura del odioso revolucionario que arruina

¹⁴ Marcel Bataillon, *Les jésuites...*, pp. 50-51.

¹⁵ C. Bataillon 2009: 156 y 169. También «il a fait entendre courageusement sa voix pendant le drame national de la décolonisation» (Charles Amiel, «De quelques fidélités de Marcel Bataillon», en *Autour de Marcel Bataillon*, cit., pp., 225-233, en p. 232).

la nueva legitimidad; se es un peligroso agitador si, como Las Casas y la vanguardia de los misioneros, se denuncia infatigablemente la esclavitud colonialista¹⁶.

Igualmente reveladoras son las palabras de un artículo de 1950 que trae a colación R. Marcus:

Au temps où j'écrivais *Érasme et l'Espagne*, je vivais dans l'illusion que l'histoire pouvait être strictement objective [...] Depuis une douzaine d'années [...] j'ai pris de plus en plus conscience que ma vision de ce passé était commédée par *notre* présent et par *ma* position dans ce présent¹⁷.

El viaje americano de 1948 tuvo eco de prensa notable, a su paso por las distintas universidades e instituciones visitadas, y también en contacto con algunos de los representantes políticos más conspicuos de un número apreciable de países y con los servicios diplomáticos franceses en la región. Puede apreciarse en los dos extensos artículos póstumos publicados al cuidado de Claude Bataillon¹⁸. Las autoridades españolas de la hora vieron con contrariedad y preocupación ese éxito mediático, llegando a recriminarle su falta de resquemor para visitar países no democráticos, que contrastaba con su negativa pública a volver a España con una invitación oficial, en prueba de amistad con el exilio republicano¹⁹. Diez años después de su viaje, ya preside la Asociación Internacional de Americanistas.

¹⁶ M. Bataillon [1966] 1976: 12-13.

¹⁷ R. Marcus, «Marcel Bataillon, un maître exemplaire», en *Autour de Marcel Bataillon*, cit., p. 218. Insiste en la misma idea en carta a A. Castro de 1-XII-1950 (*Epistolario...*, cit., p. 186).

¹⁸ Marcel Bataillon, 2006 y 2007 (eds. C. Bataillon en *Caravelle*, cits. en nota 4). Ambos artículos son un buen complemento para ilustrar la prolongación del compromiso de Bataillon con los amigos españoles exiliados en América del sur y del norte.

¹⁹ Se aporta en el libro de Claude Bataillon (2009: 111-117) una polémica epistolar que sostiene con Fernando M.^a Castiella, entonces embajador en el Perú, que nace de una declaración del viajero en una entrevista de periódico (*La Tribuna*). Bataillon no dejó de visitar España en privado desde el momento en que se abrieron las fronteras (para él en 1950, según confiesa en carta a A. Castro de 19-XI-1950 [*Epistolario...*, cit., p. 178]), su primer viaje desde 1935); acudía para consultar sus archivos y conversar con los amigos y maestros que en ella habían

Desde entonces, el interés de Bataillon por los temas americanos coloniales es plural y se proyecta en sus publicaciones y en sus cursos del Collège de France²⁰, aunque exista una evidente concentración de estudios sobre Las Casas que acaban por unificarse en formato libro. Respecto de los otros trabajos –también con derivaciones lascasianas–, hay varios significativos sobre el Perú (en torno a los «Trece de la Fama», los cronistas Gutiérrez de Santa Clara, Fernández de Oviedo o López de Gómara, el Inca Garcilaso, Zárate, el «Anónimo de Yucay», la rebelión pizarrista y las guerras civiles, entre otros)²¹ y bastantes aportaciones relevan-

.....
 quedado tras la guerra, pero es cierto que no aceptó invitación oficial, y que sólo muy tarde (1970) aparece su nombre vinculado –con una conferencia– a la efeméride que organiza una Comisión Nacional de homenaje llamada «Lección Marañón» (v. Ana Vian Herrero, «Una conferencia de Marcel Bataillon sobre el *Viaje de Turquía*», en *Historia y ficción, Compás de Letras* 3 (1993), pp. 173-190, nota 1, y explicado por él en carta a Castro, *Epistolario...*, cit., pp. 377-378). En palabras de Charles Amiel: «J'ai été témoin –et plusieurs de mes aînés l'ont été pour des périodes plus anciennes– du refus catégorique de Marcel Bataillon d'accepter la moindre invitation officielle des autorités espagnoles pendant un si long temps, ce qui aurait pourtant facilité bien de choses au chercheur qu'il n'avait cessé d'être depuis la guerre civile» (Charles Amiel, «De quelques fidélités de Marcel Bataillon», en *Autour de Marcel Bataillon*, cit., p. 232).

²⁰ «C'est dans les années 1950 qu'eurent lieu ses premiers cours sur l'Amérique espagnole au Collège de France et que commencèrent à se multiplier ses publications dans ce domaine. Sa connaissance ainsi approfondie du Tiers Monde et de son passé a probablement renforcé ses convictions intimes, et l'a amené à faire et à diriger des recherches sur différents sujets américanistes, en particulier sur le principal défenseur des Indiens d'Amérique au XVI^e. siècle, Bartolomé de las Casas» (R. Marcus, «Marcel Bataillon: un maître exemplaire», en *Autour de Marcel Bataillon...*, cit., pp. 217-220, en p. 219).

²¹ Se reúnen doce de ellos en *La Colonia. Ensayos peruanistas. Marcel Bataillon*, comp. Alberto Tauro, presentación Roger Iziga Núñez, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1995, Serie Historia. Tres años después se edita un conjunto de valoraciones de especialistas: *Marcel Bataillon y la América colonial en su historia y literatura*, ed. William Mejías-López, pról. Mercedes López-Baralt, Bibliografía Charles Amiel, Lima, Pontificia Universidad católica del Perú, Fondo Editorial, 1998. Otras evaluaciones de su contribución peruanista en *Autour de Marcel Bataillon...*, cit.: son los trabajos de Pierre Duviols, «Marcel Bataillon pérouaniste», pp. 137-148 y Guillermo Lohmann Villena, «Marcel Bataillon y las guerras civiles del Perú», pp. 148-198. Más tarde véase también, y referido solo al tema lascasiano, A. Saint-Lu, «Hacia un Las Casas verdadero: novedad y ejemplaridad de los estudios lascasianos de Marcel Bataillon», *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Venecia, 25-30 agosto 1980)*, ed. Giuseppe Bellini, Roma, Bulzoni, 1982,

tes sobre el humanismo en México²², un humanismo cristiano tanto de influencia erasmista como de tema espiritual no erasmiano, más bien conectado con corrientes medievales desarrolladas por los evangelizadores y misioneros «apóstoles del Nuevo Mundo» –como él los llamaba–, tendencias ya bajomedievales cuya vigencia explica el éxito de las ideas del de Rotterdam en la misma metrópoli²³. Su definición de estas corrientes espirituales americanas abrió importantes vías de investigación futura que ya han dado buenos frutos²⁴. En definitiva, y en sus líneas generales, no es un humanismo al uso, enamorado de los clásicos grecolatinos –aunque lo hubo, y estudia el caso del humanismo académico de Cervantes de Salazar en México, o el de Vasco de Quiroga como lector y practicante «utopiano», no «utopista», de la *Utopía* de Moro–, sino uno que, con fuentes diversas –además de Erasmo–, entiende el espíritu del evangelio a su manera, para lograr establecer una convivencia de los seres humanos que garantice el respeto de la dignidad del aborigen.

Bataillon demostró la existencia de obras de Erasmo en bibliotecas particulares y conventuales americanas que aseguran la presencia del humanismo de corte erasmiano, luego profundizada por otros estudiosos. Analizó su influjo marcado en fray Juan de Zumárraga y sus doctrinas cristianas multilingües, tras la estela del cristianismo simplificado propuesto por la *Suma*

pp. 913-922 (en n. 1 se reúnen también los últimos estudios de Bataillon sobre Las Casas [1971-1976]). En carta a Castro de 13-I-1967 lamenta haber descuidado algo los estudios que se podrían haber incluido en su colectánea lascasista de 1966 (*Epistolario...*, cit, p. 327).

²² V. trabajos citados arriba (n. 1) y, una valoración general de Carlos Herrejón Peredo, «Marcel Bataillon y el humanismo mexicano en el siglo XVI», en *Relaciones*, Revista de El Colegio de Michoacán, Invierno, vol. 21, n.º 81 (2000), pp. 187-200, reed. en *Autour de Marcel Bataillon*, cit., pp. 123-135.

²³ M. Bataillon, «Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde», en *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle*. colloque de Strasbourg, 9-11 mai 1957. Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés, París, PUF, 1959, pp. 25-36, y *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977, en especial pp. 147-149.

²⁴ Una buena síntesis de la aportación de Bataillon al estudio de la espiritualidad colonial mexicana, con las aportaciones bibliográficas que han desarrollado o matizado las tesis bataillonianas en Herrejón Peredo (2000 y 2004).

de Constantino. Para el conjunto de evangelizadores detectó una síntesis de evangelismo y paulinismo que guió a los apóstoles del Nuevo Mundo, desde los «Doce» de fray Martín de Valencia hasta las primitivas misiones jesuíticas:

Ces hommes, pêcheurs d'hommes, de trempe si différente de celle d'Érasme, qui passa sa vie au milieu des livres, étaient attirés par un Érasme évangéliste, transparent et actuel dans ses paraphrases des livres sacrés, enthousiaste héraut de la christianisation universelle du genre humain. Ils aimaient Constantino pour son éloquente exposition de la doctrine centrale du christianisme, si réduite à l'essentiel qu'elle risquait, en Europe, de servir le luthéranisme²⁵.

Hizo análisis y (o) sugerencias muy valiosas, además de sobre Zumárraga, a propósito de fray Martín de Valencia, fray Toribio de Benavente, y en particular sobre Vasco de Quiroga y sobre Las Casas²⁶; sobre el franciscano Maturino Gilberti, traductor de la *Luz del alma* de Felipe de Meneses, fray Juan de Gaona, etc. Pero además llamó la atención en torno a las huellas del joaquinismo milenarista en América y las inquietudes proféticas apocalípticas desde los primeros tiempos de la conquista hasta los del jesuita José de Acosta; al establecer conexiones entre unos y otros espirituales, detectó también un evangelismo escatológico no erasmiano y una fusión entre corrientes modernas y de acarreo²⁷ que se ha revisado en tiempos más recientes, definiéndolo como un «escatologismo moderado»²⁸.

²⁵ En «Érasme et le Nouveau Monde», cit., p. 498. Véanse en especial Marcel Bataillon, «L'esprit des évangélisateurs au Mexique», en *Annuaire du Collège de France (Langues et littératures de la Péninsule Ibérique et l'Amérique latine)*, I (1950), pp. 229-234; «Nouveau Monde et fin du monde», en *L'Éducation Nationale*, 32 (11 déc. 1952), pp. 3-6, y «Évangélisme et millénarisme...», cit., pp. 25-36.

²⁶ En especial, M. Bataillon, «Vasco de Quiroga et Bartolomé de Las Casas», *Revista de Historia de América* (México), 33 (junio 1952), pp. 83-95 (recogido en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* [1966] 1976, pp. 267-279; «Utopia e colonização» [1949], *Revista de História* (São Paulo), 100 (1974), pp. 387-398 (trad. Margarida Barradas de Carvalho); «Don Vasco de Quiroga utopien», *Moreana* 15-16 (Angers), *Festschrift for E. F. Rogers* (Nov. 1967), pp. 385-394.

²⁷ «Érasme et le Nouveau Monde», cit., pp. 482-483, 496-487, 491-492, etc.

²⁸ Josep I. Saranyana y Ana de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, Eunat, 1992; Herrejón Peredo 2000: 197-199 y 2004: 132-134.

2. LA CORRESPONDENCIA CON RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

La Fundación Ramón Menéndez Pidal, sita en la que fue casa de don Ramón en la entonces Cuesta del Zarzal 23 de Chamartín de la Rosa (Madrid), conserva dos carpetas de cartas de Marcel Bataillon a Ramón Menéndez Pidal y otros documentos²⁹; una cuarentena de testimonios, varios de los cuales son borradores de respuestas del segundo a su corresponsal, en cuyas cartas también incluye comentarios que preparan contestaciones³⁰.

Fruto del convenio IUMP-Fundación Ramón Menéndez Pidal se gestionó, firmó y efectuó en 2010 un convenio de la FRMP con el «Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine» (IMEC, Abbaye d'Ardenne, Caen, Francia), que conserva los epistolarios del hispanista francés, para el intercambio de la correspondencia entre Marcel Bataillon y Ramón Menéndez Pidal (1922-1968). El objetivo era la publicación de dicha correspondencia, que la FRMP me había encargado y que tengo en realización.

²⁹ Mi gratitud a la Fundación Ramón Menéndez Pidal (a sus entonces Presidente, Antonio Lago, y secretario, Jesús Bustos) por dar en 2010 –y hasta la actualidad– todo tipo de facilidades para esta consulta, y por la prueba de confianza de delegar en mí la solicitud de las cartas de Pidal conservadas entonces en el archivo Bataillon de la Abadía de Ardenne (Caen); también al Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) de Caen, en especial a M.^a Teresa Dolley, cuya eficacia y cordialidad hicieron no sólo útil sino agradable el intercambio de correspondencia entre ambas instituciones durante 2010. Mi reconocimiento asimismo a Claude Bataillon, que autorizó la publicación de las cartas de su padre y fue un estímulo y ayuda inestimables para toda la tramitación de Caen.

³⁰ Advierto de que doy una cifra no exacta porque no creo que en estas carpetas esté el archivo completo de correspondencia, de manera que lo que presento ahora tiene necesariamente algo de *work in progress*. Ello se explica porque el AMP tiene la organización de lo que fue una espléndida biblioteca de trabajo de un investigador infatigable; por lo tanto, la agrupación documental que Menéndez Pidal dio a algunos temas de su interés hasta el final de sus días no necesariamente se halla en los lugares esperados. La incuria de la administración española ha impedido hasta ahora realizar una catalogación adecuada de todos los fondos, por lo que las sorpresas son aún posibles. Igualmente, cotejadas las cartas de la FRMP y las del IMEC de Caen, tengo la convicción de que faltan en la abadía de Ardenne cartas de Menéndez Pidal que no sé si don Marcelo llegó a conservar, pero que su corresponsal sí escribió, aunque sólo sea por los borradores que conserva su archivo personal madrileño. [Años después, y estando en pruebas este trabajo, el «Fonds Bataillon» que catalogó el IMEC de Caen ha vuelto a pasar a custodia del Collège de France, lo que debe tenerse en cuenta en todas las referencias al respecto que se leen a continuación].

No entraré ahora a detallar a fondo las características de este epistolario, lo que se hará en la introducción a la correspondencia general. Sólo daré unos datos mínimos: El primer testimonio (sin fecha), y quizás el primer contacto epistolar, ha de ser posterior a 1921, probablemente 1922, y es una tarjeta manuscrita de Menéndez Pidal agradeciendo a Bataillon «el aparte de su estudio de *Zaragoza*, fundamental análisis de los procedimientos de composición de Galdós»³¹. El último es de 1 de septiembre de 1968 (carta de Bataillon a Menéndez Pidal desde México, donde se celebraba el congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, un mes y medio antes de la muerte de don Ramón, el 14 noviembre 1968). Hay un hueco cronológico entre 1940 y 1946 –con sólo un testimonio de 1942–, momento de dificultades obvias por ambas partes, también epistolares, y donde el recurso a intermediarios era obligado. Así, Menéndez Pidal celebra a 30 de septiembre de 1946 «recibir noticias directas de usted y seguir la marcha de sus trabajos. Es bien triste esta incomunicación que padecemos».

Se trata, en términos generales –y considerando una diferencia de edad entre ellos de casi treinta años–, de correspondencia profesional donde intercambian generosamente opiniones, separatas y bibliografía, o comentan avatares de la profesión en tono siempre elegante y gentil. La amistad y admiración mutuas, que crece al ritmo de los años, deja asomar también noticias de la vida familiar por las dos partes o discretos comentarios y quejas sobre la situación política de dos hombres que quieren mantener viva, en circunstancias de extrema dificultad, la comunicación franco-española y la llama de la añorada «república de las letras».

³¹ Se trata probablemente del primer contacto epistolar entre los correspondientes, pues la separata aludida corresponde a «Les sources historiques de *Zaragoza*», *BHi*, XXIII (1921), pp. 129-141. El siguiente testimonio data de 1926 (una carta breve de Marcel Bataillon desde Lisboa a Tomás Navarro Tomás, que actúa como intermediario y quizás por eso se conserva en la misma carpeta de correspondencia). En 1928 Menéndez Pidal escribe una nota invitando a Bataillon a un almuerzo, junto con otros investigadores del Centro. Esto último, y la escasez de documentos de esos años, da idea de que en la década de 1920 la relación era ya consolidada y, además, Bataillon debía de viajar a menudo a España, tras su estancia en la Casa de Velázquez de 1920 a 1922.

Citaré sólo algunos pasajes que aluden al tema americano del que ahora tratamos. Por ejemplo, Bataillon anuncia su viaje a América, en un estado de ánimo delicado:

Pocos días después de restablecerse la comunicación postal entre España y Francia llegó a mis manos una carta de Espasa-Calpe que me anunciaba la nueva edición de *La España del Cid* [...] Estoy pasando una temporada de cansancio y dificultad en el trabajo. ¿Será la consecuencia de las condiciones anormales en que hemos vivido cuatro años? Pienso salir en junio para Méjico y pasar en América española (Méjico, Colombia, Venezuela, tal vez el Perú) unos cinco meses, combinando las clases con algunas investigaciones. Como es mi primer viaje por América, espero que me traerá un valioso enriquecimiento espiritual (5 de abril de 1948)³².

Y un año después certifica que:

Un gran viaje que he hecho el año pasado, de junio a noviembre, por las Américas (México, Perú, Colombia, Venezuela, Estados Unidos) me ha retrasado de momento en mis trabajos, si bien ha resultado fecundo en enseñanzas de toda clase (25 mayo 1949).

Menéndez Pidal, otro fascinado por América desde fechas tempranas –en 1905 es su primer viaje– y hasta el final de su vida, acusa recibo de ese interés:

Sabía de su viaje por América, pero no conocía los temas tratados en sus conferencias, tan importantes y atractivas desde el punto de vista literario y social. Esperemos ver publicadas esas disertaciones, o verlas transformadas en artículos de revista (24 junio 1949).

En la última carta enviada a don Ramón (1 de septiembre [de 1968]) desde el III Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, celebrado en México, dice don Marcelo:

Al mismo tiempo que cumplo con el encargo de los colegas, añadiendo a su mensaje el de mi vieja y afectuosa admiración, le quiero decir en pocas palabras que este Congreso, admirablemente

³² El viaje americano comienza el 4 de junio y termina el 26 de noviembre de 1948: véase M. Bataillon (ed. C. Bataillon), «Un hispaniste découvre...», cit., pp. 161-162.

organizado por Alatorre y sus colaboradores, ha sido un éxito rotundo y un gran paso para nuestra sociedad, que celebraba su primera reunión en un país de habla española. Estuvo Ud. muy presente en el pensamiento de muchos de nosotros. No dejé de recordar en la sesión inaugural lo que significaba para hispanistas de mi generación el reunirnos en este Colegio de México cuyo primer nombre fue Casa de España, y que tomó como modelo el Centro de Estudios Históricos fundado por Ud.; recordé los vínculos de Alfonso Reyes con el Centro en la época de las *Vísperas de España*, y la importancia decisiva que tuvo para México la llegada de los españoles en cuyo nombre pudo escribir Moreno Villa: «No vinimos acá, nos trajeron las ondas...».

Las cartas de Bataillon son expresivas, afectuosas y cálidas; Menéndez Pidal, como es conocido, siempre fue —aunque de afecciones profundas— más sobrio en su expresión epistolar, incluso con corresponsales especialmente cercanos y asiduos. La admiración y el respeto creció entre los dos sabios, y el propio D. Ramón va aumentando proporcionalmente sus manifestaciones de amistad y apego. Al final de una carta de 24 de junio de 1949 dice:

En fin, muy agradecido a su cariñosa carta. En el aislamiento en que trabajo desde la extinción del Centro de Estudios Históricos, es gran cosa el conversar alguna vez con los antiguos y buenos amigos. Sabe lo es suyo y muy de corazón.

R. Menéndez Pidal

En 27 de enero de 1966, la —en ni conocimiento— penúltima carta que D. Ramón dirige a D. Marcelo, encontramos otra expansión poco frecuente:

Siempre recordándole desde mi juventud en la que Ud. fue afecto, faro de puerto, ejemplo y luz en aquel feliz tiempo pasado.

Espero con interés el final de su trabajo sobre el famoso Dr. Laguna que por lo que Ud. dice va a ser interesantísimo.

Sabe siempre muy suyo afectuosamente.

Ramón Menéndez Pidal

En el conjunto del epistolario los temas de interés son variados, y no me detendré en ello ahora. Pero Las Casas ocupa un lugar de especial relieve en sus afanes y preocupaciones comunes.

3. LAS CASAS, OBJETO DE CORRESPONDENCIA

El intercambio lascasiano comienza en 1952 y se prolonga hasta 1966, aunque con distinta cronología por ambas partes: 1952-1962 en la correspondencia de Menéndez Pidal, cuatro años más en la de Bataillon³³.

En 27 de febrero de 1952 R. Menéndez Pidal agradece «el envío de sus últimos trabajos, Laguna, Las Casas, el Bachiller de La Torre. Gran tarea sobre todo respecto a Las Casas, descubriendo y esclareciendo tantos aspectos varios en la colonización, con la profunda ecuanimidad habitual en Vd». Es, por lo que por ahora puedo decir, la primera alusión a este fuerte centro de interés común a ambos, que aumenta exponencialmente en años sucesivos.

En 19 octubre de 1958 Bataillon comunica su trabajo sobre el anónimo de Yucay y algunas inquietudes sobre la personalidad de Las Casas. Es un cruce de cartas interesante para definir ya las posiciones respectivas:

Querido Don Ramón:

Al volver de mis lejanas vacaciones de verano (México y Chappell Hill) recibí los libros que Ud. ha tenido la bondad de mandarme: *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam* y los dos ejemplares de *El P. Las Casas y Vitoria*. Pensaba darle las gracias y hablar largo con Ud. con ocasión del Coloquio Carlos V. Ya sabrá por Renouard y por Doña Mercedes cuánto hemos sentido no tenerle entre nosotros. Por lo menos nos leyó Vázquez de Parga su magistral comunicación en que recalca la importancia del discurso del obispo Mota. Me ocupé precisamente en el Coloquio de Las Casas y Vitoria en relación con el Emperador, procurando situar en su contexto peruano de 1567-71 la curiosa especie fabricada entonces por el anónimo de Yucay. No creo que pueda tomarse por literalmente cierta. Me gustaría charlar con Ud. —pues soy lascasista, nada fanático— sobre la manera de analizar el funcionamiento mental del P. Las Casas. Desde luego tenía muy poco de erudito objetivo (ni siquiera lo es en su bellísima *Historia de las Indias* cuando está en juego su peculiar providencialismo).

³³ Esto hace también pensar, como decía, que en el IMEC han de conservarse algunas cartas de Pidal que no están aún localizadas y catalogadas, aunque la correspondencia de sus últimos años es, claro está, irregular.

Creo que la anormalidad [subrayado de RMP] a la que Ud. se refiere tiene mucho que ver con la consciencia que tenía [subrayado de RMP] –justificada o no– de su misión providencial [subrayado de RMP]. Supongo que se descubrirán cada vez más indicios de que profetizaba con mucha convicción el castigo divino aparejado contra España por la conducta de los conquistadores. Pero son terribles los profetas que son a la vez hombres de acción persuadidos de ser hombres providenciales [subrayado de RMP]. Y es natural que la auto-justificación, la pasión de influir y mandar, los aparte de las normas prudentes de la información exacta [...] (París, le dimanche 19.X.1958).

El borrador de contestación de Pidal, que sí conserva su archivo –y aparentemente no su original el del IMEC–, es sólo de dos días después, lo que nos da un buen indicio del interés del tema, pues la correspondencia entre los dos tiene muchos eclipses, de meses y a veces de años (en este último caso por múltiples causas):

A Bataillon 21 oct. 1958

Mi querido amigo:

Mucho me alegra el recibir su carta donde [tachado: veo] me da Vd. noticias del «Coloquio [tachado: de] Carlos V», al que tan contrariado dejé de concurrir, y mucho agradezco que Ud., [tachado: con] a pesar de tantos quehaceres como la administración del Collège de France le da, haya tenido tiempo para ver mi estudio sobre el Padre Las Casas [interlineado, con indicación en un círculo para el transcriptor: Aparte].

Y aún, le pido sobre esto un favor; que [tachado: lo] algo que vea en ese estudio que pueda molestar a un lascasista nada exaltado como Ud., me lo apunte, para tenerlo en cuenta, pues [tachado: pienso publicar] tengo adelantados otros capítulos sobre Las Casas, [tachado: que ya tengo muy adelantados] para su publicación. Ve Ud. justamente la anomalía [tachado: de Las Casas] de este gran apóstol: un hombre del siglo XVI que se cree profeta, enviado por Dios, no es un hombre normal. De ahí parto yo. Mucho le agradeceré cualquier observación concreta que en este sentido me quiera Ud. hacer sobre las páginas ya publicadas [...].

Un año después, Pidal dice:

Ahora, por no perder unas notas que tenía sobre Las Casas, estoy perdiendo mucho tiempo en pergeñarlas para la imprenta. Estoy terminando ya este trabajo que llevo con poca gana. Deseo

ponerme cuanto antes a la Historia de épica (*sic*) española que llevo tan retrasada (7 oct. 1959).

Sólo veinte días después, contesta Bataillon:

Vous faites bien de vider votre sac sur Las Casas. C'est un personnage irritant, mais passionnant et admirable en son genre. Il m'irrite moins que vous, sans doute parce que je lui connais plus de frères. On vient en fin de me publier à Caracas dans *Cultura Universitaria* une petite étude (*Estas Indias...*) qui soulève de différentes questions jamais encore traitées. J'y ai fait allusion dans un compte rendu que je vous envoie pour le cas où j'aurais omis de vous l'envoyer. Les vénézuéliens ne m'ont pas fait de tirés à part. Mais je tâcherai de multiplier ces 8 pages (le 27 Octobre 1959; subrayado del autor).

Las opiniones se van definiendo, suponemos que no sólo en las publicaciones respectivas, sino en diversas conversaciones en Madrid. En 1961, desde Cambridge, Bataillon comunica lo siguiente:

[...] El tema de mis conferencias de aquí es *Las Casas*, asunto sobre el cual sé que no estamos de acuerdo.

Conste que yo procuro *entender* a Las Casas como hombre del siglo XVI y auténtico testigo de las Indias de entonces, más bien que *juzgarlo* (claro que él juzgó a los demás y se expuso a represalias). Admiro su intransigencia, tal vez por lo mismo que no sé personalmente ser intransigente.

Como Ud. me había dicho su deseo de que le avisara de mis divergencias eventuales, le quiero advertir por lo menos un error, que es general, a pesar de que lo he rectificado en varias publicaciones y en mis cursos después de curarme de él. El primer padre de la leyenda negra no es Las Casas sino Benzoni, plagiaro intencionado –mal intencionado– de Gómara. Sobre todo [interlineado:] desde 1579-80 en su versión latina por el hugonote Urbain Chauveton, que se hizo libro de biblioteca en la monumental *América* de De Bry (Francfort 1594). Para este in-folio y no para la *Brevísima relación* se hicieron los famosos grabados.

Reciba el afectuoso saludo de su viejo amigo y admirador.

M. Bataillon (25-X-1961; los subrayados son del autor)

El IMEC no conserva, que yo sepa, respuesta de D. Ramón a esta carta, y tampoco hay borrador en el AMP, aunque la conservación de borradores no es sistemática.

En 9 octubre de 1962 vuelve a aparecer el mismo tema del origen de la leyenda negra. Dice Bataillon:

Ya que le prometí mandarle cuanto pueda ayudarle a apreciar exactamente el papel de Las Casas como autor de la llamada leyenda negra, le mando un texto de Ambroise Paré que me salió al paso hace dos o tres meses, y que pone en evidencia otras fuentes que, a mi ver, crearon el ambiente desfavorable a la conquista española antes de que cundiera en el extranjero la *Brevísima relación* (le 9 Oct. 1962).

[En hoja aparte: Ambroise Paré

Les œuvres d'Ambroise Paré Paris 1585 [hermoso in-folio reimpresso el año pasado en facsímil]

p. MCCXXVII (*Apologie et Traicté contenant les Voyages*)

à propos du traitement humain dont bénéficié de la part des français les soldats ennemis laissés par l'armée espagnole à l'Abbaye de St. Avoul le chirurgien français opine que la réciproque n'eût pas été vraie,

«(parce que l'Espagnol est tres cruel, perfide et inhumain, et partant ennemi de toutes nations). Ce qui se preuve par Lopez Espagnol [= Gómara] et Benzo Milanos, et autres qui ont escrit l'histoire de l'Amérique et Inde Occidentale, ont esté contraints de confesser que la cruauté, auarice, blasphemes et meschanceté des Espagnols ont du tout aliéné les pauures Indiens de la religion que lesdits Espagnols disoyent tenir. Et tous escriuent qu'ils vallent moins que les Indiens idolatres par le cruel traitement faict ausdits Indiens». [Todo el pasaje lleva una raya lateral al margen]

Creo que no se conoce edición aparte de la *Apologie* autobiográfica de A. Paré y que hace su aparición esta 3.^a edición de *Les Œuvres* (1585), es decir posteriormente a las versiones de Benzoni por U. Chaveton en latín y en francés y a las primeras ediciones de *Tyrannie et cruautés* de Las Casas en francés.

Veinte días después responde Don Ramón con un estado de la cuestión sobre el tema común, nuevas dudas y consultas, que denotan el máximo aprecio que tiene por el criterio de Don Marcelo:

Mi querido amigo:

Según Ud. me advirtió bondadosamente en carta de 25 de octubre 61, los 17 grabados truculentos de De Bry se hicieron para la versión latina de Benzoni *Historia del Mondo Nuovo* hecha por

Urbain Chauveton, publicada en 1579-80. Entiendo que esa versión entró después a formar parte de las *Collectiones peregrinationum in Indiam*, Francfort 1590; y de ahí pasaron los 17 grabados ¿hechos en 1580? a la *Narratio regionum... devastatarum per Bartholomeum Casaum conscriptas*, Frankfurt 1598.

Mi duda es que, si Benzoni no se inspiró más que en Gómara (muy vago en sus acusaciones de crueldad), no pudo inspirar, a su vez, al grabador que evidentemente representa escenas descritas por Las Casas. ¿Es que Benzoni recargó a Gómara con Las Casas? Si Ud. recuerda buenamente alguna precisión sobre esto, le agradecería unas líneas al caso. Me gustaría poner una breve nota sobre los grabados, para no repetir el error que Ud. me advierte.

Y perdóneme le perturbe con mis dudas ¡Tendría tanto que consultar con Ud., ahora que voy a mandar a la imprenta este *Las Casas* tantas veces interrumpido! Utilizo mucho la siempre imparcial crítica que Ud. practica (28 febrero 1962).

Tres días más tarde responde Bataillon:

Querido Don Ramón:

No creo que De Bry haya sido estudiado como merece. No excluyo la posibilidad de que conociera la *Brevísima relación* de Las Casas antes de grabar la serie famosa de escenas americanas. Pero no veo nada que obligue a pensarlo. No conoció a Las Casas el traductor de Benzoni, Chauveton, que en sus notas (sobre todo en las de la versión francesa) alega profusamente a Gómara, pero ni una sola vez a Las Casas.

Me ocupé de estas cuestiones en mis cursos del Colegio sobre fuentes e influencia de Gómara, cuyos resúmenes le mando ahora. Aludí a ellas en varios trabajos como el artículo sobre *Montaigne* (aunque estoy casi seguro de habérselo mandado va adjunto otro ejemplar por si acaso). La historiografía de la conquista de América sigue siendo campo casi virgen por lo que se refiere al estudio de fuentes, utilización mutua, etc... Me sigo dedicando a ella como verá por mis cursos sobre el sesudo cronista Pedro Gutiérrez de Santa Clara.

Y es que hice mal en no mandarle estos informes *provisionales* del *Anuario* del Colegio sobre mi investigación. Subsano la falta en lo que cabe (no me quedan separatas del anuario de 1959).

Sigo pensando que el enfoque del autor anónimo del Memorial de Yucay (aislar a Las Casas, única víctima de un engaño del demonio) es una ingenuidad tan grande como la que se ha hecho proverbial en Francia a propósito de la revolución Francesa «C'est la faute à Voltaire...».

También va con ésta mi única publicación reciente (después del libro celestinesco): una conferencia sobre Rod[rigo] Lozano, fuente común de Zárate y de Gómara.

Le saluda con el afecto de siempre su viejo amigo y admirador.

M. Bataillon (3 marzo 1962)

[En lateral derecho de la primera cuartilla de la carta:] A propósito de la filiación Gómara – Benzoni – Chauveton – De Bry – Herrera, puede Ud ver mi conferencia de Londres (Canning House) 1956, «Le lien religieux des conquérants du Pérou» (Diamante IV), de la que no conservo más que un ejemplar. Pero Ud. tendrá esa colección de folletos publicados por The Hispanic and Luso-Brazilian Councils.

Tras diez días, la respuesta de Pidal, en la que vemos crecer el interés y también las expresiones de admiración intelectual y afecto:

Querido Bataillon:

Recibo su envío que completamente aclara los orígenes de la leyenda negra con la concurrencia de Benzoni y Las Casas. Muy agradecido, por esto y por los extractos de los *Anuarios* del Colegio de Francia donde veo la profunda labor que Ud. consagra a la historiografía de la conquista indiana, tema que aquí en España debiéramos cultivar constantemente. Siempre nuestro trabajo es descuidado. Mucho me interesa su sutil averiguación sobre *Rodrigo Lozano*, así como *Montaigne et les conquérants de l'or*, que no creo haber recibido antes.

Y yo siempre mendigando. ¿Tendría Ud. un ejemplar para mí de su *Hernán Cortés autor prohibido*, del volumen jubilar de Alfonso Reyes? Supongo se referirá a la actitud de Méjico respecto a Cortés, tema que me interesa, y creo que no tengo el citado volumen. Padezco un desorden espantoso en mis libros, que ahora quiero remediar, aunque flojamente, porque para lo que voy a vivir no vale la pena preocuparse mucho, sino «ir trampeando».

Quiero enviar mi *Las Casas* a la imprenta antes de fines de este mes. Al lado de la «ingenuidad» del Anónimo de Yucay (Las Casas víctima del demonio), recojo la afirmación de ser varios los frailes seducidos por el diablo, y recojo la consideración de Chacón y Calvo de encontrarse por centenares los acusadores de los malos tratos dados a los indios. Había infinitos censores. Sólo creo que la exageración acusatoria de Las Casas, notada por todos, tenía varios caracteres de anormalidad, y [interlineado a mano:] observo

que las biografías lascasianas alaban rutinariamente al biografiado en ocasiones no loables. [...]

Con muy cariñosos recuerdos y cada vez mayor adhesión a sus admirables trabajos.

R. Menéndez Pidal (14 marzo 1962)

Esta es la última referencia a Las Casas que la correspondencia revela por parte de Menéndez Pidal, aunque su última carta a Bataillon sea de 30 de diciembre de 1966. Quizás existieran otras, pero no parecen haberse conservado. También es cierto que en los años finales del ya casi centenario Pidal, el epistolario disminuye drásticamente, incluso con correspondencias tenaces de deslumbrante liberalidad, como Américo Castro. Además, debió de existir alguna entrevista, con ocasión de los viajes a Madrid de Don Marcelo, y una segura en el Congreso de Oxford (1963)³⁴.

Por el lado de Bataillon sí hay más cartas que aluden al tema lascasiano: cuatro entre 1963 y 1966, todas con información análoga. En diciembre de 1963, deja claros los desacuerdos de ambos y vuelve a reivindicar su propia ecuanimidad en la consideración del obispo de Chiapas. Tras la queja por el retraso acumulado en algunos trabajos, producto de la dedicación a otros (entre ellos una reseña a *La originalidad artística de La Celestina* de M.^a Rosa Lida), comunica:

Esto quiere decir que duermen los trabajos lascasianos. Se ocupan aquí de reunir en un volumen mis trabajos referentes al asunto. Es probable que, a manera de introducción, redacte, en la próxima primavera, mi modo de enfocar el estado de la cuestión de Las Casas. Ya sabe que, si discrepo de algunas de sus opiniones, respeto el amor a la verdad que le ha guiado en su interpretación del Obispo de Chiapas, y que ni soy capaz de seguir la corriente hagiográfica ni de escandalizarme con ningún juicio independiente sobre el inquieto procurador de los indios (29-XII-1963).

³⁴ En el AMP se conserva un borrador de Pidal (agosto 1962) a Salvador de Madariaga en el que le anuncia que va a tener que restringir su estancia en Oxford por razones de salud, pero que acudirá con interés: «Iré, pues, para leer una breve comunicación sobre las biografías del Padre Las Casas, aprovechando la circunstancia de hallarse ahí Marcel Bataillon, el gran conocedor de Las Casas, con quien deseo hablar sobre el tema».

Nuevas noticias dos años después, donde además de explicar el retraso de imprenta de sus *Études sur Bartolomé de Las Casas*, que quedarán para el año siguiente, el del centenario, vuelve a justificar y señalar los términos del disentimiento:

Une des dernières choses que j'aie rédigées dans une mansarde du Collège de France a été l'introduction du recueil de mes *Études sur Bartolomé de Las Casas*, où j'essaye de rendre compte du dissentiment qui nous oppose au sujet de ce grand homme –faux grand homme selon vous–. J'y exprime aussi ma conviction que l'ébranlement que vous avez provoqué dans les études lascasiennes leur sera profitable en définitive. Les désespérantes lenteurs de l'imprimerie (deux imprimeurs se «renvoient la balle» parce qu'on reproduit anastatiquelement les articles parus dans le *Bulletin*) m'empêchent de vous envoyer ce volume aussi tôt que j'avais souhaité. Ce sera pour 1966, année du 4^e centenaire de la mort de Fray Bartolomé (le 29.XII.1965).

La misma información, en diciembre de 1966, una vez publicado el libro:

Habrà recibido en julio mis «Études sur Bartolomé de Las Casas» con una introducción en que puntualizo nuestros puntos de desacuerdo y expreso mi firme esperanza de que su libro, a pesar –o a causa– de las resistencias que provocó resulte provechoso para los estudios lascasianos. Pero esto es una fase superada de su labor, como lo es de la mía (he huido de los homenajes más o menos hagiográficos del 4.^o Centenario de la muerte de Fr. Bartolomé). Lo que hace falta ahora es que los jóvenes trabajen en serio y objetivamente sobre los grandes temas de la conquista de América. Quisiera ya volver para terminarlo a mi trabajo sobre el *Viaje de Turquía* y el Dr. Laguna. Me faltan todavía algunas series de Simancas por reparar. Pero me acaparan trabajos de encargo (25-XII-1966).

4. UNA VALORACIÓN

Es hora ya de evaluar este tema epistolográfico, uno que adquirió un volumen distinguido con respecto a otros, precisamente en los años en que ambos corresponsales estaban produciendo sus obras más significativas sobre el asunto: Bataillon reunía en un libro un conjunto de artículos previos, doce, a los que añadía una introducción. En ella, precisamente, la novedad era precisar de for-

ma razonada sus discrepancias con el libro de Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe/Grandes Biografías, 1963, el último de los suyos.

El «Cajón Las Casas» que custodia el AMP conserva unitariamente lo que preocupó a Pidal en la fase final de su libro, desde las primeras pruebas hasta la impresión definitiva³⁵. Allí, además de los juegos de pruebas, se conservan adiciones al libro –una motivada por Bataillon–, su intervención en el Congreso de Hispanistas de Oxford de 1963, cartas de solicitud de láminas a diversas bibliotecas, aclaraciones recibidas sobre determinados términos psiquiátricos, artículos de periódico de ecos producidos que le hacen llegar amigos o admiradores, y un conjunto variado de correspondencia de ese momento, en una subcarpeta rotulada «Cartas para guardar». Significativamente allí, y no en el archivo general de correspondencia, se encuentran archivadas dos de las cartas de Bataillon (de 25-X-1961 y 3-III-1962, junto a un borrador de Pidal); son las que tocan asuntos lascasianos más concretos. Este lugar de conservación da ya una idea de que el último don Ramón tuvo un apego diferenciado a las informaciones y juicios que le proporcionó don Marcelo, y que unas y otros influyeron sobre él. Las otras cartas que las acompañan son también del máximo interés para él: peticiones de información (de especial importancia el *dossier* que afecta a los psiquiatras Román Alberca y José Germain, consultores que le dieron su opinión sobre rasgos de la personalidad de fray Bartolomé)³⁶; también solicitudes de transcripciones de legajos y reproducciones sobre agravios a los

³⁵ Se conservan, además, otros dos nutridos archivadores que recogen la recepción y ecos que tuvieron las ideas pidalinias sobre Las Casas; incluyen la ponencia del Congreso de Oxford y la del Instituto de Estudios Africanos, separatas de muy distintas procedencias, correspondencia variada, recortes de prensa y diversos documentos de enorme interés. Acceder a este tesoro documental hubiera sido para mí de todo punto imposible sin el concurso experto y generoso del mejor conocedor presente de ese archivo, el actual secretario de la FRMP, Jesús Antonio Cid. También se conserva un ejemplar ya impreso del libro de Pidal donde su autor añade de su propia mano minuciosas anotaciones al margen.

³⁶ Un párrafo de un borrador dirigido a R. Alberca en julio de 1962 permite hacerse una idea de la trascendencia que daba Menéndez Pidal a la aprobación de sus juicios por los dos psiquiatras: «Entonces yo desearía recibir algunas observaciones

indios (al Archivo de Simancas, Archivo de Indias, Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Universitaria de Michigan, etc.). Las más importantes conciernen a los grabados de De Bry y otros dibujos. Es claro que Don Ramón recurrió a todos los colegas que consideró competentes para aclarar los términos de esos grabados de De Bry. Se conserva, entre varias, una carta de 24 de marzo de 1962 de Lewis Hanke³⁷, donde el que llegaría a enfrentarse ásperamente con Pidal por sus tesis lascasianas, le facilita las señas del director de la William L. Clements Library de la Universidad de Michigan: allí se conservan las «water-colors» de un manuscrito francés que traduce a Las Casas en 1582, quizás con destino a un impreso, que interesan a Pidal por si pudieran haber sido la fuente de De Bry, quien publica sus grabados en 1598. El 11 de abril contesta el director de la William L. Clements Library, envía las reproducciones y le da todos los datos que conoce al respecto³⁸.

.....

de Uds. Cuando sea posible, pues deseo corregir en mi texto si algo hay en él garrafal que yo no debiera decir ni repetir. Deseo devolver a la imprenta mi juego de pruebas para que las ajusten en páginas, y después de ajustadas ya no es posible hacer supresiones ni adiciones. Esta carta mía no indica apuro ninguno de tiempo, pues esperaré todo el tiempo que sea preciso. [...] Pueden Uds. conservar los dos juegos de pruebas que les envié cuanto tiempo quieran, mientras corrijo las segundas pruebas y se comienza la tirada, pues el parecer de Uds. irá al final si Uds. me honran formulándolo». Análogo en borrador de 10 de septiembre de 1962, insistiendo en su condición de profano en la materia: «...me encuentro con la prisa de devolver a Calpe las primeras pruebas de imprenta que tengo en corrección desde junio. [...] Sólo quisiera me dijese si me van Uds. a indicar algo que deba esclarecer, algo que deba añadir, o algo que deba excluir por ser demasiado erróneo, pues en ese caso detendré las pruebas todo el tiempo que sea necesario. Cualquier observación de Uds. me será preciosa. La deseo vivamente, en beneficio de mi total ignorancia psicologista». A ambos ruega confidencialidad en la lectura de sus pruebas, pues aún va a hacer modificaciones sobre el texto de varias partes, en particular del prólogo.

³⁷ «Distinguido y recordado maestro: Your letter of March 14 just reached me from Texas [...] I am delighted to learn that you are now completing your work on Las Casas, and I look forward eagerly to seeing it. With respect to the water-colors you mention, I suggest that you write directly to this address [...] So far as I know, there has been no study made of these water-colors but I am sure that the Director of the William Clements Library will be able to give you accurate information and tell you how copies may be obtained. With best wishes. Cordially yours, Lewis Hanke» (24 de marzo de 1962).

³⁸ «My dear Señor Menéndez Pidal: The seventeenth watercolors about which prof. Lewis Hanke told you are contained in a manuscript book in this Library. The

En este mismo nido documental que es el «Cajón Las Casas», se observa la curiosidad pidalina incluso por un cuadro sobre fray Bartolomé pintado en 1875, de Félix Parra, pintor mexicano (1845-1919), para cuya reproducción moviliza a Pedro Grases, amigo de la Academia Nacional de la Historia de Caracas. Otro lienzo de Tito Salas, «El loco griego», presenta a un Bolívar que Pidal asocia al defensor de los indios, del que Salas había pintado otro cuadro: para obtener la reproducción recurre al matrimonio Ángel y Carmen Helena Rosenblat, que están en Caracas.

En este contexto, admira la capacidad del nonagenario, ya físicamente muy disminuido, para desplegar la energía y el rigor de los detalles. Las informaciones de Bataillon (y los otros materiales mencionados) pasarán al libro en las últimas pruebas.

A juzgar por las cartas conservadas, lo que preocupó más a Bataillon fue el encaje que su corresponsal había de tener de la discrepancia. En los epistolarios esa inquietud se manifiesta en términos afectuosos, respetuosos y diplomáticos. Hay que acudir a su introducción a los *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas* para marcar mejor los puntos de desacuerdo, respetuosos también, pero más nítidos; el libro de don Ramón, a su juicio y el de otros, había «puesto en duda los fundamentos y el valor de los estudios lascasianos», porque estos «pierden el tiempo en

.....

book is a French translation of Las Casas' *Tyrannies et Cruautez des Espagnols* made in 1582. It is not a handwritten copy of the French translation printed in Antwerp in 1579 and again in Paris in 1582. Those two editions contained no illustrations. We know very little about this book. Apparently it is the original manuscript for an *intended* French edition that was to be illustrated. No illustrations appeared until De Bry published his Latin translation in 1598. It is possible and even probable that De Bry saw these watercolors and used them as the basis for his engravings. I will send you black and white copies of the seventeen pictures. They are not pleasant subjects to see. The colors are quite vivid. If you wish to see colored reproductions of any of the plates, you may order them. By coincidence we have also received an inquiry about these illustrations from American Heritage Magazine, which has received an essay on Las Casas from prof. Hanke. I do not yet know whether the Magazine will decide to reproduce any of the watercolors. Very truly yours, Howard H. Peckham Director» (11 de abril de 1962).

explicar, según la psicología normal, un caso que compete a la psicopatología³⁹. En Las Casas

... habrían cohabitado dos personas: un ser generoso, sensible, medurado, tal como nos aparece fray Bartolomé cuando declara en el proceso de su amigo el arzobispo Carranza; un ser paranoico que se desmanda perdiendo toda noción de sí y de la realidad tan pronto como entra en juego el objeto de su idea fija, la defensa de los indios, objeto que él adorna de todas las virtudes, frente a «los españoles» sobre los que carga odiosamente y sin excepción todos los crímenes más atroces. [...] Menéndez Pidal, recurriendo a la noción de *paranoia*, pretende dar al término, no valor de injuria, sino rigor de diagnóstico, hasta tal punto que se escuda detrás de la opinión de dos psiquiatras⁴⁰.

Opina que «el recurso de la paranoia parece ser que no fue para don Ramón más que un expediente tardíamente imaginado para atenuar la virulencia de una requisitoria contra un personaje cuyos procederes intelectuales y comportamientos sociales le repugnaban⁴¹. Sería una forma de erigirse en juez –y reconocemos los ecos de una carta citada arriba– para declarar irresponsable a alguien que ha ennegrecido el pasado de sus compatriotas; pero a su juicio no lo analiza como enfermo, sino como culpable, dando a «un eminente lascasiano⁴², al que este

³⁹ M. Bataillon [1966] 1976: 7, 14-15, respectivamente.

⁴⁰ *Ibid.*: 15.

⁴¹ *Ibid.*: 16. Aunque las ideas venían de publicaciones anteriores (desde 1940), «lo nuevo en el libro de Menéndez Pidal es presentar la exageración y las implacables acusaciones como efecto de una enfermedad mental...» (*ibid.*, p. 35). No es por completo exacto: Menéndez Pidal había insistido en la idea de la paranoia desde 1957 («Una norma anormal del Padre Las Casas», *Cuadernos Hispanoamericanos* 88 (1957), pp. 5-15, tirada aparte (véase más adelante, n. 60); lo realmente nuevo era recurrir a la revisión de sus apreciaciones psiquiátricas de «profano» por dos expertos, R. Alberca y J. Germain, como explica el autor en su prólogo.

⁴² Se trata de Lewis Hanke, «More Heat and some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America», *Hispanic American Historical Review*, VIII (1964), pp. 293-340, en esp. 309-340; en 313-314 Hanke hace una enumeración caótica de los adjetivos depreciadores aplicados por Pidal a Las Casas, que fue muy comentada. (La separata que conserva el AMP tiene interesantes notas marginales de Menéndez Pidal). Véase también Manuel Giménez Fernández, «Sobre Bartolomé de las Casas», *Anales de la Universidad Hispalense*, XXIV (1964), págs. 1-65, que Bataillon considera «la crítica más amplia y la más rigurosa al libro de Menéndez

libro entristece, la ocasión de inventariar la gama, a la vez rica y monótona, de calificativos peyorativos que don Ramón aplica sin cesar a Las Casas»⁴³.

Verbaliza incluso el conflicto en el que él mismo se encuentra, probablemente el párrafo clave para entender (en los términos personales) la introducción a sus *Études sur Bartolomé de Las Casas*:

Me coloca personalmente en una cruel situación. El anciano y venerado maestro, que lo preveía, expresa (p. XVI) su disgusto por nuestra divergencia en términos conmovedores para mí, por lo mismo que se siente mucho menos en desacuerdo con mis trabajos que con los de otros lascasianos más confirmados. ¡Cuál no será mi disgusto, yo que profeso un apego filial hacia el patriarca de los estudios históricos y filológicos! He aquí que alabado por él como no había tenido aún ocasión de serlo, le veo con amargura utilizar mis interpretaciones y mis hipótesis en apoyo de una tesis que me parece indefendible, y en contra de los buenos lascasianos a quienes siento haber inquietado más de lo justo⁴⁴.

Los argumentos contrarios que expresa Bataillon son desde su ángulo de visión fuertes, y coinciden con los de otros lascasistas: un «libro de tesis» no debería desarrollarse en forma de biografía⁴⁵. Su figura se aísla de otros defensores de los indios. La enfermedad mental necesita definición histórica, pues no son idénticos los criterios de cada época para diagnosticarla⁴⁶. La comparación con Don Quijote no se sustenta, pues éste se distingue por su separación de la realidad para obtener la burla

.....
Pidal» (M. Bataillon [1966] 1976: 17, nota). Sobre las polémicas suscitadas, Raymond Marcus, «Las Casas: A Selective Bibliography», en *Bartolomé de las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and his Work*, eds. Juan Friede y Benjamín Keen, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1971, pp. 603-616, espec. n.º 70, pp. 612-613.

⁴³ M. Bataillon [1966] 1976: 16.

⁴⁴ *Ibid.*: 17.

⁴⁵ Una crítica parecida hace L. Hanke y desarrolla sobre todo el dominico Venancio Carro (en *El Universal*, 19 de julio 1964, p. 3).

⁴⁶ Lo mismo en esencia, aunque con tosquedad evidente en las formas, expresa Hanke: *La Gaceta* de México (marzo de 1963, v. abajo, nota 66). El recurso a la psicopatología fue, probablemente, el aspecto más censurado del libro de Pidal.

en el universo de la ficción, en tanto que Las Casas pertenece a una minoría activa que cuestiona sobre el terreno el poder de los colonos con armas de posibilista. Discrepa en el valor excepcional que Pidal da al memorial de Yucay –para él una superchería (y volvemos a reconocer párrafos de las cartas)–, que relaciona con otros textos. Las Casas sólo habló de colonización pacífica, no de abandono de la soberanía, y Bataillon no lo ve distante de Rodrigo de Ladrada o de Vitoria, aunque reconoce que habría decepción en fray Bartolomé al leer los títulos «legítimos», que «podrían justificar una guerra defensiva»⁴⁷, como, por ejemplo, los que afectan a sacrificios humanos y antropofagia. Pero no acepta la idea pidalina de un Vitoria moderno y un Las Casas providencialista y medieval, opuestos en torno a la cuestión peruana en 1542, y desaprueba su interpretación de la carta de Vitoria a fray Miguel de Arcos, único texto suyo personal y no jurídico: «Nunca quizás una idea preconcebida habrá desfigurado tanto a Vitoria para hacerle contrastar con Las Casas»⁴⁸. La utopía lascasiana basada en el derecho natural resulta cómica a los ojos de Pidal comparada con cualquier imperio, siempre establecido por la fuerza, aunque Bataillon llama a considerar algunas referencias que implicarían, quizás, una reorientación del problema⁴⁹. Además, «la más indefendible de las posiciones de Menéndez Pidal es la de descalificar la oposición irreductible de Las Casas a la encomienda como una idea fija de carácter morbosos, a la vez causa y efecto de una especie de ceguera ante las realidades de su tiempo, percibidas y reconocidas por los otros evangelizadores»⁵⁰. Aprovecha la ocasión para rectificar un error propio y en cualquier caso sostiene la coherencia del obispo en denunciar la encomienda como mal

⁴⁷ M. Bataillon [1966] 1976: 22. Bataillon confiesa: «Y sea cual sea la admiración que siento por el teólogo jurista de Salamanca yo también me siento molesto por la maniobra que le permite darle la vuelta como a un guante a su quinto título *ilegítimo* y convertirlo en su quinto título *legítimo*» (*ibid.*, p. 23).

⁴⁸ *Ibid.*: 26.

⁴⁹ *Ibid.*: 26-28.

⁵⁰ *Ibid.*: 28.

absoluto, basada en su experiencia y en su autoconsideración como enviado de Dios para *remediar* las Indias, logrando hacerse escuchar en los Consejos de Gobierno y cargar de forma pesada la conciencia del soberano. Sus inquietudes escatológicas conectan con las de otros misioneros y «ni estas ideas ni este sentimiento autorizan para que juzguemos a Las Casas como un anormal o siquiera un retrasado»⁵¹. Esa explicación psicopatológica es para él «poco convincente», tratada de forma anacrónica e incluso tendenciosa, y pone algunos ejemplos de otros coetáneos que dijeron lo mismo que Las Casas sin haber sido recusados⁵².

Con todo, reconoce que algunas llamadas de atención sobre temas que deben investigarse serán fructíferas⁵³ y, como anunciaba en sus cartas, la polémica a la que el libro pidalino ha dado lugar va a ser un acicate para la investigación: «la tesis de don Ramón Menéndez Pidal será ampliamente refutada por los descubrimientos hechos, o por hacer, sobre la realidad de la encomienda», sobre «el problema del cumplimiento o incumplimiento de las Leyes Nuevas», el trato dado a los indios, etc., factores todos que permitirán aquilatar mejor la veracidad de Las Casas como historiador, y no limitarse a denunciar las ya por todos aceptadas –hasta por los apologistas– exageraciones de la *Brevísima*⁵⁴. «Es de prever que el libro de Menéndez Pidal, en lugar de contribuir a desacreditar a Las Casas como calumniador de los conquistadores, incitará más y más a controlar la veracidad de las imputaciones de fray Bartolomé en la medida en que los medios de control existen»⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*: 31.

⁵² *Ibid.*: 35-37.

⁵³ *Ibid.*: 37-38.

⁵⁴ *Ibid.*: 31 y ss. Lamenta «que los testimonios que afluyeron durante los 20 últimos años de su vida [de Las Casas] hacia el protector general de las Indias, hayan sido sustraídos de la herencia de sus papeles personales donde se había precavido de que fueran conservados como otras justificaciones de su actuación» (*ibid.*, p. 34).

⁵⁵ *Ibid.*: 37.

En el capítulo pidalino sobre «Éxito de posteridad», Bataillon considera desafortunado a su maestro por hacer al fraile responsable de la leyenda negra, «aunque –añade– reconoce que Benzoni, traducido al francés y al latín por el hugonote Chauveton, e ilustrado por De Bry, se ha anticipado al éxito póstumo de las traducciones de Las Casas como vehículo de esta leyenda antiespañola»⁵⁶ [es decir, los datos que él mismo ha intercambiado en varias cartas]. Igualmente se hace eco de otra de las consultas de la correspondencia: «queda aún por hacer una amplia investigación sobre la influencia de Benzoni y de Las Casas como difusores en el extranjero de una imagen de la conquista española en la que sobresale lo negro de los abusos. Junto a Ambrosio Paré, a quien don Ramón consiste (*sic*) en citar (p. 363, n. 22), sería preciso situar a Montaigne en persona, que conoció también a Gómara y a Benzoni, pero ignoró a Las Casas»⁵⁷.

Termina lamentando que Pidal contribuya al antilascasianismo patriótico que se cierne sobre la figura desde los inicios de su acción, y deplora, citando a Renan («Sólo se debe escribir sobre lo que se ama»), que escribiera acerca de

un gran hombre al que no quería [...] Pero –añade– hay una gran ventaja reservada al hombre ilustre que repudia con o sin razón todas las opiniones recibidas, y es la de que sus opiniones singulares tienen el derecho de ser refutadas más a fondo que otras ideas parecidas lanzadas con menos autoridad. Y a fin de cuentas, los estudios lascasianos, tras veinte años de pleno auge, se verán enriquecidos aún por las largas series de discusiones, búsquedas y análisis que provoca inevitablemente un libro firmado por Menéndez Pidal⁵⁸.

Las tesis pidalinas no nacen *ex novo*, sino producto, según él mismo indica, de una ampliación de una célebre conferencia en La Habana, en plena guerra civil, a propósito de la *Idea*

⁵⁶ *Ibid.*: 40.

⁵⁷ *Ibid.*: 40.

⁵⁸ *Ibid.*: 42. La cita de Renan sirvió a menudo de referente a M. Bataillon: «Il aimait à citer ce mot de Renan: "On ne doit jamais écrire que de ce qu'on aime", et il s'efforçait de connaître assez bien ses disciples pour qu'il en fût ainsi» (v. R. Marcus 2004: 217-218).

imperial de Carlos V—cuestión sobre la que ya trabajaba de años atrás⁵⁹—, y de posteriores publicaciones parciales en 1940 y 1956 sobre Vitoria y Las Casas.

El punto de partida de Pidal es que las biografías de Las Casas son tradicionalmente acrílicas y hagiográficas, no cuestionan las desmesuras y contradicciones del personaje, no sólo en las cifras y desmanes españoles enumerados por el biografiado, sino tampoco en las incongruencias establecidas entre sus diversos escritos. Percibe también un hecho no equívoco: que la fama del «Apóstol de los indios» no nace de sus excelentes escritos históricos (*Historia de las Indias, Apologética Historia*), que permanecieron inéditos hasta fines del siglo XIX y principios del XX, sino sólo del renombre de la *Brevísima*, publicada sin licencia en 1552, obra sin valor histórico —sí libelístico, como escrito de trámite— y reeditada en seis lenguas y cincuenta ediciones en toda Europa no para ser usada intelectual o socialmente, sino como arma política antiespañola.

Cuestiona las fuentes de los biógrafos antiguos y de la mayoría de los modernos, procedentes sólo bien de los autoelogios del mismo Las Casas (de historicidad bajo sospecha, no atenuada por

⁵⁹ «... una sugestión por mí recibida para que ampliase ideas sobre América y Carlos V adelantadas hacía poco en La Habana» (Menéndez Pidal 1963: v). No es, por tanto, exacto que la «idea imperial» sea un acomodo a la España de la postguerra civil y la revista *Escorial*, como sugirieron (y siguen sugiriendo) varios, en especial L. Hanke (n.º 748 de L. Hanke y M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que se suscitaron*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. Toribio Medina, 1954, vol. II, p. 324), y repite Giménez Fernández (1964: 15). El AMP conserva materiales (fichas, referencias, notas, recortes de prensa, cuartillas mss., cartas) que muestran que en 1927 y 1928 ya trabajaba sobre ello, y algunas cartas con Aurelio Viñas permiten deducir que lo mismo ocurría en 1933. Por eso se explica la primera nota de Menéndez Pidal en su libro lascasiano: «La sugestión [de ocuparse de ampliar en *Escorial* ideas sobre América y Carlos V vertidas en la conferencia de La Habana] venía de los únicos que, en circunstancias muy difíciles de mi vida, en la España de aquellos años, se me mostraron amigos. Digo esto para responder a una intencionada insinuación de mi admirado amigo L. Hanke en su *Biografía* de Las Casas, número 748» (1963: v, n. 1). Cabe destacar la elegancia pidalina de esta respuesta, pues la redacción, tanto de Hanke como de Giménez, leída en contexto, permite a la «insinuación» el calificativo de insidiosa, además de «intencionada».

sus actitudes piadosas y altruistas también espigadas aquí y allá), o de los que le destina su compañero de orden en 1619, Remesal, basado en esos mismos documentos. La mayoría de los biógrafos modernos perpetúan el tono hagiográfico-novelesco con toda credulidad y, aunque aporten a veces documentación importante, carecen de «euanimidad crítica», porque «la credulidad en las alabanzas lleva consigo la credulidad en los vituperios» (Menéndez Pidal, p. VIII). El primer biógrafo moderno, Manuel José Quintana (1833), es ya responsable de esas desviaciones (que sólo en el mejor de los casos reconocen la voluntad de exageración de Las Casas); a él siguen los demás en algunas cuestiones esenciales, sin contrastar con otras fuentes o no aprovechándolas, como Fabié o, incluso, los más científicos como Pérez de Tudela. Ningún biógrafo durante un siglo parece cuestionarse el móvil de la acción lascasiana, y tampoco se introduce la perspectiva histórica que contextualice al personaje y lo confronte con el pensamiento de otros contemporáneos. «Yo tengo a gran fortuna –dice– no haberme enfrentado de primeras con Las Casas solo, sino en comparación con otros contemporáneos» [como Vitoria o Bernal Díaz del Castillo] (p. X). Sintomáticamente argumenta:

Esta necesidad de buscar nuevos puntos de vista es extremadamente embarazosa. Si nos fijamos en recientes biografías, vemos que algunos reparos que se han hecho a la habitual exaltación, no hallan eco alguno en ellas. En vano Marcel Bataillon hace tan moderadas como evidentes censuras; después que, en sus magistrales estudios lascasianos, ha señalado, en el porte de Las Casas con sus coetáneos, vanos actos reprobables o desacertados (no recogidos por los biógrafos), en 1956 reprocha concretamente al primer tomo de la principal biografía, la de Giménez Fernández (1953), el no ver en los adversarios del protagonista sino hombres miserables, dominados por codicias y pasiones egoístas, sin mezcla ninguna de algún ideal objetivo, pero todo es en vano: Giménez en su segundo tomo, 1960, rechaza tal reproche, porque él cree que su catolicismo le obliga a ser apasionado, enemigo polémico del «hipócrita neutralismo»; él está convencido de que todos los que llama «neutralistas» son (o somos) «sectarios» que buscan «provechosos contubernios con los clanes triunfantes». [...] Con esta afirmación rechaza no sólo a Bataillon, sino a otros varios que le hacen el mismo reproche, entre ellos un católico tan irrecusable como el Padre fray Lino G. Canedo (pp. X-XI).

Esos son sus reparos principales a Giménez, cuya obra le parece, por otro lado «francamente admirable [...] por la inmensa abundancia de documentos que acopia del Archivo de Indias» [resultando] «inestimable para el conocimiento de aquella época, con sólo que el lector salve la pasión tendenciosa que convierte a esta obra en una crónica escandalosa de un imaginario país “corrompido”» (p. XI). Los biógrafos que lo siguen, y continúan en la línea de la credulidad, no aportan en cambio esa documentación, la pasan por alto o la relegan a lugares secundarios —ella o la aportada por otros, como de nuevo Bataillon—; así, en una biografía que con todo pondera, como la de Pérez de Tudela de 1957. «Esta es una buena prueba de la fuerza tenaz que conserva la tradición encomiástica lascasianista» (p. XII).

Reclama, pues, la necesidad de tener en cuenta nuevos puntos de vista, para él un

... ingrato deber. Ingrato, porque bien sé que he de tropezar con fuerte oposición. El escribir glorificando a Las Casas es cosa llana, reglamentaria; es ir a favor de la corriente; mientras que el suprimir el incienso es atraerse la excomuni6n imperdonable de los muchos que mantienen el culto litúrgico lascasiano, o es, por lo menos, contrariar a otros muchos, vinculados al enaltecimiento excelso por intereses creados, de antigüedad trisecular (pp. XII-XIII).

Ve también «el peligro de que esta rectificaci6n crítica sea juzgada como un sentimiento antilascasista, vindicador patriótico de la obra de España en América» (p. XIII), pese a su conciencia de los muchos defectos que tuvo la conquista. «El presente libro no tiene nada que ver con la Leyenda Negra ni con la Leyenda Áurea, falsas las dos. Es un libro de historia. [...] Espero, pues, no se me juzgue como antilascasista, sino como criticista» (p. XIII), y atribuya la apatía a «pusilanimidad religiosa», que no quiere reparar en las contradicciones y fantasías del personaje, «Apóstol» aunque no predicó; equiparado a San Pablo aunque contradijo la caridad paulina; «sacerdote nunca rebelde», «siempre ortodoxo» pero contradiciendo ese cristianismo al condenar todos los imperios que la Biblia o Agustín consideraban providenciales (p. XIII), o al incurrir en megalomanía frente al ascetismo cristiano, o al levantar fal-

sos testimonios sin pudor (p. XIV). No cree que esos comportamientos de fray Bartolomé sean los de un canalla, sino los de un paranoico, un enfermo mental. La tesis ya se sustentaba en sus términos esenciales en 1957 («Una norma anormal del Padre Las Casas»), donde definía la enfermedad «como profano», como suma de comportamientos normales y anormales⁶⁰. Con ocasión de este nuevo libro de 1963, recurre al dictamen de dos ilustres catedráticos psiquiatras (R. Alberca y J. Germain):

Ellos leyeron estas páginas en pruebas tipográficas, sobre las cuales me hicieron varias observaciones muy orientadoras para retocar mi lenguaje tan profano. Sin embargo, algunas frases y expresiones dejé sin corregir, intencionadamente, queriendo quedase manifiesta mi calidad de lego en la materia. Conste aquí mi muy cordial gratitud a los profesores Germain y Alberca (p. XV).

El párrafo final es el que inquietó a Bataillon:

También para este viraje que doy a la biografía de Las Casas, espero comprensión por parte de los lascasistas. He expresado ya mi pesadumbre por contrariar a los biógrafos en su amplia incredulidad. Con alguna confianza apelo en general a la crítica de quienes, en fundamentales estudios, han dado intensa luz sobre aspectos varios de Las Casas, y hago esta apelación aunque es muy difícil que abandonen en este tema una posición elogiosa habitual. Me anima bastante el hecho de que me han guiado y servido de mucho varias excelentes monografías lascasianas, por ejemplo las

⁶⁰ Aunque haya aspectos admirables en Las Casas «no hemos de asentir a sus admiradores a ciegas que solo lo tachan de cándida credulidad y de exageración». No es credulidad «sino deleite en lo increíble, reacción involuntaria ante lo enorme, «exageración enormizante», que fuerza la norma, «imaginación anormal» que se entrecruza con otras actitudes contradictorias en las obras donde sí tiene objetivo historial (R. Menéndez Pidal 1957: 7); también «exageración cualitativa extrema, atribuyendo absoluta bondad moral al indio y absoluta maldad al español», donde no hay ingenuidad sino premeditación, «regla-prejuicio», «reacción pasional irresistible» (*ibid.*, 8), hasta creerse «de una inspiración superior» (*ibid.*, 9). Afirma ya un «carácter patológico de la exageración»; «No sabemos, prudentemente pensando, nada de lo que vio ni imaginó» como testigo ocular (*ibid.*, 11); «carácter patológico o anormal» [tanto por la enormidad como por hacerlo regla sin excepción] (*ibid.*, 12). «Prejuicios pasajeros, todo el mundo los tiene, pero un prejuicio fundamental irracional, mantenido bajo juramento toda la vida, constituye una deformación morbosa» (*ibid.*, 12). En la *Destrucción...* define ya un «completo delirio paranoico, que así creo lo llaman los psicólogos» (*ibid.*, 12, subrayado mío).

de Lewis Hanke y en especial las de Marcel Bataillon. Sin embargo, sé que Bataillon no está conforme con algún punto de vista mío, expuesto ya en ocasión anterior; ésa es mi gran contrariedad, mi sentimiento e inquietud, el discrepar en algo de este historiador admirable, a quien desde siempre me une ingénita simpatía intelectual y afectiva. Pero sé también que mi desacuerdo con este gran conocedor de Las Casas y profundo intérprete de la España del siglo XVI, es desacuerdo mucho menor que con cualquier otro de los estudiosos del célebre dominico (pp. XV-XVI).

Y debió de inquietarle no sólo por distinguir sus escritos de los de otros especialistas— como vimos arriba que afirmaba don Marcelo—, sino porque en el preámbulo de Pidal hablaba un historiador, no un partidario de la identificación empática con el objeto de estudio —esa que un Bataillon ya incrédulo sobre la objetividad de la Historia reivindicaba por boca de Renan—⁶¹. El llamado de Pidal era a la crítica histórica tal y como él la concebía, fundamentada en el dato positivo y en la interpretación cimentada en testimonios, en todos los disponibles, sin ocultamiento, aunque sea un «ingrato deber», donde los defectos no se deben «olvidar, sino comprender» (p. XIII), para practicar «la imparcial crítica histórica de nuestra empresa americana, para dar luz a nuestra conducta *de antes y de ahora*» (p. XIII, subrayado mío). La mayor preocupación del preámbulo de Pidal es la falta de objetividad, confundir la historia y la biografía con el panegírico. Algo que desde luego el mismo Bataillon tenía que compartir, puesto que varias de sus cartas y, en general, sus estudios, lo presentan como voluntariamente distanciado de la «hagiografía» lascasiana. Pero qué duda cabe que las corrientes historiográficas habían cambiado, aunque en los dos casos la atención escrupulosa al fundamento testimonial fuera compartida y en los dos casos también el cultivo esmerado del dato documental y social trascendiera siempre el enfoque sólo positivista, interpretando los elementos ocultos que no afloran por escrito, pero existen⁶².

⁶¹ Véanse arriba las citas correspondientes a las notas 17 y 58.

⁶² Así definía Guillermo Díaz Plaja («La letra y el instante», *Destino*, 11 mayo 1963, p. 51) la importancia de la labor pidalina y castrista, en contraste con el positivismo del solo dato en que fue educada la primera mitad del siglo XX. Pidal mostraba su apertura a ideas motrices del ambiente intelectual del momento, como el

No cabe duda de que el libro de Menéndez Pidal, «antiacadémico» y a contracorriente en muchos sentidos, causó estragos en los estudios lascasianos en una coyuntura intelectual y política apasionante, de extraordinario interés sobre todo en España y América. Provocó muchas adhesiones e innumerables disentimientos, y tanto unas como otros tienen el común denominador de empequeñecer su intento básico y, por tanto, el significado que el autor quiso darle a su libro. Desde entonces –salvando reseñas de los años más inmediatos– ha caído en un elocuente silencio que, para mantener términos neutros, podríamos calificar de «expurgatorio»⁶³. Sería necesario volver a contextualizar la polémica que el libro produjo, que tiene algo menos de científica de lo que se ha creído. No resulta al menos convincente, dentro de otra serie de disentimientos razonables de Bataillon⁶⁴, decir que Pidal separa a Las Casas

psicoanálisis (limitando la mención a este libro); Bataillon lo había mostrado también en su forma de entender el irenismo erasmiano, punto sensible en la Europa de las guerras mundiales, también verbalizado por él mismo.

⁶³ Hay excepciones de las que no me puedo ocupar aquí, pero es significativa una muestra de varios autores, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Universidad, 1974, un volumen esencial para la bibliografía lascasiana que reúne quince contribuciones; en él sólo aparece muy excepcionalmente mencionado el libro de Pidal –ni siquiera para oponerse o para utilizar de forma neutra algunos de los muchos documentos que contiene en panorámica de conjunto–; y los que lo mencionan –salvo Arranz– no son españoles (Saint-Lu, Marcus, Minguet, Lohmann Villena). Sin embargo, se percibe su presencia en el conjunto de las contribuciones. Quizás la razón del silencio, al menos para los lascasistas españoles, esté en estas frases de Luciano Pereña: «Por encima del fanatismo de Bartolomé de las Casas, de su especulación política o de sus contradicciones psicológicas, su doctrina sobre la democracia ofrece valores positivos que no podemos silenciar y que los españoles tenemos el deber de cultivar, reivindicar y actualizar. Pero nos negamos rotundamente a suscitar polémicas que parecían definitivamente superadas. Volver a hacer de Las Casas un pretexto de hostilidad política y de resentimientos históricos es, desde luego, muy poco científico y menos para lanzarlo desde la plataforma de los congresos internacionales» (*ibid.*, p. 294). En efecto, desde los años 30, los congresos de americanistas emitían declaraciones oficiales, *urbi et orbe*, de toma de posición sobre Las Casas.

⁶⁴ Por razones obvias de espacio, limito la mención al maestro francés, con disensiones menores en comparación con otros, y además de muy distinta cualidad y estilo. El AMP conserva testimonios importantes de prensa española y americana, tanto de lascasistas favorables al libro pidalino como de críticos con el mismo: se suceden desde el Congreso de Oxford y la conferencia de Madrid crónicas de

de su contexto, menguar —como hicieron casi todos— el sentido del libro como un simple lance para rebatir la leyenda negra, o considerarlo escrito desde un «antilascasianismo patriótico»⁶⁵, algo que, en cualquier caso, fue apreciación achicadora general, tanto de panegiristas como de detractores del libro, como su autor había previsto. Las reseñas, bien elogiosas o impugnadoras, son muy interesantes de leer para comprender el ambiente de la recepción del libro, pero en sí mismas son, salvo excepciones, muy decepcionantes, por repetir una y otra vez los mismos tópicos y argumentos a favor o en contra, con alguna débil pretensión científica en el caso de los españoles y casi enteramente del dominio sentimental en el de los americanos⁶⁶. Ni siquiera demuestran, en una buena porción de

corresponsales anónimos o escritos de distinto tipo firmados por nombres como Germán Arciniegas, Francisco Arellano Belloc, José Antonio Cabezas, el P. Venancio D. Carro, Emilio Delgado, Guillermo Díaz Plaja, Fernando Díez de Medina, Miguel Dolç, Melchor Fernández Almagro, el P. Félix García, el P. Lino Gómez Canedo, Manuel González Ramírez, J. Goytisoló, L. Hanke, Roberto Levillier, Salvador de Madariaga, Ciriaco Pérez Bustamante, Matilde Pomés, Luis Ponce de León, M. Angel Revello Gaboto, José M.^a Rincón, Pedro Sainz Rodríguez, Carmelo Saenz de Santamaría, Antonio Tovar, el P. Ángel Custodio Vega, Alonso Zamora Vicente, etc. Véase un listado no completo pero representativo de reseñas en M.^a Luisa Vázquez de Parga, «Bibliografía de D. Ramón Menéndez Pidal», *RFE* XLVII (1964), pp. 7-127, en 106-11 que debe ampliarse con R. Marcus (1971: n.º 70, 612-613).

⁶⁵ En este aspecto, Bataillon (y la mayoría) critica precisamente lo que el mismo Pidal ha rechazado como conclusiones extraíbles de su libro, según vimos en varias citas más arriba: «Yo tengo a gran fortuna no haberme enfrentado de primeras con Las Casas solo, sino en comparación con otros contemporáneos» (p. x); «El presente libro no tiene nada que ver con la Leyenda Negra ni con la Leyenda Áurea, falsas las dos. Es un libro de historia...» (p. xiii); «...el peligro de que esta rectificación crítica sea juzgada como un sentimiento *antilascasista*, vindicador *patriótico* de la obra de España en América» (p. xiii); etc.

⁶⁶ Afirmaciones como estas dan idea de hasta qué punto en América es asunto sensible, y no «científico»: así Emilio Romero, «Bartolomé de Las Casas paranoico», *El Comercio* (Lima, 6-III-1963): «Los sudamericanos de este medio siglo XX no podemos ni debemos terciar en este nuevo pleito suscitado en la Madre Patria sobre cosas que parecen muertas definitivamente, o por lo menos pasadas de actualidad; pero que sin embargo están vivas, latentes y apasionadamente ardientes. Porque el grito de Bartolomé de Las Casas en defensa de los indígenas de América tuvo una resonancia que no podrá cesar mientras no se haga definitiva justicia a favor de los indios de América». O «Cándido» (L. B. Guerrero), «Las Casas», *El Universal* (Caracas, 9 de agosto de 1964): «Las Casas sólo sirvió a los móviles desinteresados, jamás a

casos, ni unos ni otros, haber leído el libro entero, sino limitarse a los argumentos dados ya en «Una norma anormal...» de 1957, o en trabajos previos⁶⁷. Además, el libro fue polémico mucho antes de ser leído⁶⁸. Quizás por eso, tanto partidarios como detractores captan sólo problemas derivados, no esenciales, de ese trabajo biográfico, pero problemas que están indiscutiblemente en el ambiente: así, el «patriotismo» —enfoque del que Pidal decía huir en este tema—; la leyenda negra —que

los mezquinos intereses. La Escuela Americana siempre le ha tenido y tendrá por «padre de la americanidad, apóstol de los indios, genial visionario», y al exaltarlo, exaltamos las más vitales características de la raza». O Fernando Díez de Medina, «El Padre Las Casas y el último libro de Menéndez Pidal», *Cuadernos* (París), 80 (1964), pp. 8-12, en 10: «Nuestro le hicimos, desde hace cuatro siglos: con pasión y con braveza, guardando siempre los debidos respetos al ilustre investigador que creyendo amenguarle, ha levantado nuevo plinto en su fama» (Díez Medina publica este mismo artículo por tres veces en tres medios distintos).

⁶⁷ Juan Goytisolo lo confiesa con llaneza en «Menéndez Pidal y el Padre Las Casas», en *El furgón de cola*, París, Ruedo ibérico, 1967, pp. 141-164 (p. 162, n. 1).

⁶⁸ La polémica es ya algo anterior al I Congreso Internacional de Hispanistas de Oxford (septiembre de 1962), pero se precipita a partir de esa ponencia de apertura y sin que el libro se haya aún publicado. Como muestras sólo: Ismael Medina, «D. R. Menéndez Pidal abre fuego en Oxford contra la leyenda negra sobre España» (*La Nueva España* (Oviedo), 9 de septiembre de 1962); M. Fernández Almagro, «España en Oxford» (*ABC*, 11 de septiembre, p. 25), frente a P. Venancio Diego Carro O.P., «Carta abierta a D. R. Menéndez Pidal. Anotaciones a su conferencia sobre Las Casas (23-XI-1962)», Madrid, 30-XI-1962 y «¿Tiene o no razón Menéndez Pidal?» (*Arriba*, 4 diciembre de 1962, p. 14), junto a Francisco Arellano Belloc, «Invalidez de las razones y sinrazones de Menéndez Pidal contra Las Casas» (*Novedades*, 7 de diciembre de 1962, pág. de portada y p. 8 del suplemento «México en la cultura»). *La Gaceta* de México ya publica en marzo de 1963 «En torno a Fray Bartolomé de Las Casas. Polémica epistolar entre D. Ramón Menéndez Pidal y el Dr. Lewis Hanke»: Algunos párrafos permiten apreciar la medida. Dice Hanke (subrayados míos): «Por medio de la prensa me he enterado de que llama usted un «enfermo mental» a *mi buen amigo* Bartolomé de Las Casas. Una definición exacta de salud mental es, por supuesto, algo difícil de lograr, y yo espero con mucho interés que usted será tan amable de enviarme la edición en la que publicó sus opiniones. [...] tengo en proyecto *formular mi propio psicoanálisis de los detractores de Las Casas*» (28-XI-1962). Contesta Pidal: «Claro es que no dejaré de enviarle mi nueva biografía del Padre Las Casas. En ella trato de corregir una falta de crítica en las biografías corrientes. No juzgue Ud. por lo que dicen las noticias periodísticas» (1-XII-1962), «...quizás sería preferible que Ud. y los amigos mejicanos no hablasen de mí hasta que se publicase el libro [...] que saldrá en pocos días. Sentiré mucho que Ud. tome partido contra mí antes de conocer mi libro. [...] confío que me discuta serenamente en el terreno de la crítica histórica, que creo desatendida por los biógrafos» (26-I-1963).

no consideraba problema esencial para trazar su biografía—; la denigración del personaje —cuando él decía haber buscado la ecuanimidad entre extremos, justificar o entender la conducta desde una explicación psicoanalítica, la del desdoblamiento, que no es locura sino trastorno, y reparar en los factores personales que nunca deben desatenderse en una biografía—; el apasionamiento con la historia —él defendía haber buscado la verdad histórica con escrupuloso rigor documental, y no afirmar nada que no dijeran los documentos—, etc.⁶⁹. ¿Qué ocurrió, entonces, con la recepción de este libro?

Pidal escribe desde un pensamiento secular, cuando precisamente en esos años 60 algunos intelectuales orgánicos del franquismo, en maniobra interesada de acercamiento a América, reivindicaban la figura del defensor de los indios como parte del pensamiento español sin nunca plantear la legitimidad de una conquista, y lo hacían con la misma buena conciencia y falta de criterio de algún prolascasianismo no español, que prescindía igualmente de diferenciar la literatura clásica de la política «real» que las potencias de la hora practicaban, y siguen practicando, en el orbe. Don Ramón, a esas alturas más allá del bien y del mal y más cerca de lo divino que de lo humano, decía lo que —aunque explore y estructure hasta el último momento con materiales recientes— en sustancia llevaba pensando desde al menos una década antes, si no tres; se alejaba con singular despego de los tópicos y, sobre todo, de la que con mucha gracia Américo Castro llamaba la «España enfrailada» donde «la religión y el Estado formaban un compacto solo comparable al del Oriente musulmán»⁷⁰, para plantear dicotomías de

⁶⁹ Las reseñas son por lo general (más en España que en América), respetuosas con el autor, hasta en el capítulo de las trivialidades: la edad del nonagenario avanzado es motivo de admiración para unos («libro juvenil», «secreto fáustico», etc.) y de cierta sorna descalificadora para otros («chochera», en lo sustancial, «alma de encomendero» o incapacidad para captar la veneración de Las Casas en América, muy en especial en México).

⁷⁰ Cito de una carta de Américo Castro a Ramón Menéndez Pidal de 7 de agosto de 1958, conservada en el AMP, cuya transcripción debo y agradezco al equipo investigador dirigido por Jesús Antonio Cid que desde la Fundación Ramón

la Historia, que siguen sin resolverse, entre el pensamiento utópico y la política real y racionalista de los imperios. Fuera de los discípulos y admiradores –y no todos–⁷¹, ni siquiera a la España oficial, y tampoco a la sedicente «ilustrada», le caía bien del todo este libro de aquel hombre del 98, aunque después diera muestras evidentes de utilizarlo⁷².

Ese otro nido documental que conserva el AMP, que reúne importantes testimonios de la recepción del libro, es una verdadera mina para quien quiera explorar las reacciones de la intelectualidad y de la crítica lascasiana de los años 60 ante esta última publicación pidalina, asunto del que ahora no puedo ocuparme por extenso y que está pidiendo un estudio monográfico. Adentrarse en el análisis de esos materiales daría, sin duda, una buena medida del arrebato que la *Doble personalidad* causó en España y el mundo. Por poner sólo algún ejemplo

Menéndez Pidal prepara la edición del epistolario de ambas figuras. Américo Castro comenta en esa carta entre otros el entonces reciente trabajo pidalino *El Padre Las Casas y Vitoria*.

⁷¹ Entre los defensores sin ambivalencias del libro –a los que Giménez Fernández llama «turiferarios», y en escrito público –son más en privado–, se encuentran sobre todo (por orden alfabético): José Luis Cano, Guillermo Díaz Plaja, Melchor Fernández Almagro, Roberto Levillier, Oreste Macrí, Salvador de Madariaga, Ciríaco Pérez Bustamante, Robert Ricard, Sergio Vilar, Alonso Zamora Vicente. Entre las órdenes religiosas: la hostilidad dominicana es obvia, con cabezas muy visibles en España (el P. Venancio Carro) y América (el P. Alberto E. Ariza). Algún franciscano se manifiesta a favor (los PP. Díaz Canedo y Pazos). Entre los agustinos (PP. Félix García y Ángel Custodio Vega) y, sobre todo, los jesuitas, tanto en España como en América, es más frecuente el acuerdo con el libro (PP. Guisepppe de Genaro, Francisco Mateos, Félix Restrepo, Carmelo Saenz de Santamaría). No es infrecuente que los reseñadores publiquen el mismo escrito en dos formatos, revista científica (o cultural) y periódico, con giros significativos y algunos juegos malabares al cambiar de medio (sobre todo si los destinatarios son americanos).

⁷² En el AMP, por ejemplo, se conservan listas de envíos del libro que Carlos Robles Piquer (carta de 30-I-1965), entonces Director General de Información en el Ministerio de Información y Turismo, quiere hacer llegar a través de las embajadas «a personas que ocupan puestos significados en sus respectivos países y dentro de la vida cultural de ellos», algo que no planteó recelo, aparentemente, a Menéndez Pidal, pues los libros habían de llevar, según el solicitante, dedicatoria personal del autor. Robles Piquer agradece en la carta los 50 ejemplares firmados ya enviados y propone una nueva lista de otros 50. En ella se encuentra Marcel Bataillon (aunque por la correspondencia sabemos que él ya tenía el libro dedicado desde el 28-IV-1963).

significativo: Manuel Fraga Iribarne, ministro de Información y Turismo, envía, acompañado de un escueto saluda que delata la preocupación y desagrado ministerial ante el todavía director de la RAE, un listado de teletipos del día 2 de enero de 1963, recibidos en su ministerio, que ilustran sobre la reacción americana hostil, especialmente de México, ya anterior a la salida del libro. Esa misma reacción americana de contrariedad se documenta en el archivo con los numerosos recortes de prensa enviados por amigos, discípulos, conocidos y desconocidos. Un anónimo (carta escrita a máquina, sin remite y con una firma en forma de raya) condena a don Ramón a las penas del infierno como Las Casas condenaba a los conquistadores y encomenderos: «¡A sus años, manchar la sagradísima memoria de uno de los hombres más extraordinarios que ha tenido España! [...] ¡Rectifique, Sr. Pidal, rectifique, pues de lo contrario, ni Dios, ni los hombres le perdonarán semejante acción. Que el Todopoderoso le ilumine le desea un hombre al que, como a infinitos, ha indignado Vd. hasta lo inconcebible» (28 noviembre 1962). Antonio Tovar, discípulo y admirador del maestro español, elogia su valor: «realmente ha tenido V. un valor increíble al atacar a Las Casas en esta época anticolonialista» (15 diciembre 1962), pero en su reseña de *Gaceta ilustrada* 42 («Un libro juvenil») encuentra la forma de nadar y guardar la ropa. Un siempre adulador y falangista conspicuo, Ernesto Jiménez Caballero, desde su embajada de España en Paraguay, en un artículo (*La Tribuna*) bucea en aguas pantanosas hasta conseguir que su vaivén escurridizo haga responder a Pidal de forma terminante en carta personal⁷³. El historiador de México en la UNAM, Manuel Gon-

⁷³ En un borrador de carta a Jiménez Caballero de 30-XI-1963 muestra rotundos desacuerdos con quien quiere congraciarse con él, y en un momento espeta: «Ya comprendo que es muy difícil tratar el tema lascasiano en América, pero debe exponerse toda la verdad sobre la mesa, sin pensar en la galería», aprovechando para censurar a su corresponsal varios errores de bulto. El propio Pidal se sincera después al respecto en carta a R. Alberca de 17 de marzo de 1964, conservada en borrador. En esta misma carta dice a Alberca: «En Méjico, donde esperaba yo mayor oposición, me he quedado sorprendido viendo que ésta no tiene nada de particular», y seguramente se refiere a que nunca hay argumentos científicos en los impugnadores, sino ostensible (y comprensible) sentimiento.

zález Ramírez, en carta de 30 de enero de 1963, le envía un *dossier* de prensa del periódico mexicano *Novedades*, y llama su atención sobre cómo al tratar este tema, no debe, en su criterio, escribirse sólo para españoles y prescindir de la opinión americana sobre Las Casas⁷⁴. Quizás unos párrafos del P. Ángel Custodio Vega⁷⁵, que en este caso reivindica el libro, deban mirarse con cuidado, pues su defensa necesita detenerse en dos aspectos significativos: 1) «El Padre Las Casas es, aún hoy día, tema de contradicción y apasionamiento, como lo fue en vida. Cualquiera que lo trate, de no ser panegirista, corre el riesgo de ser tachado de parcial y enemigo personal suyo y *del hábito que vistió*. 2) «Don Ramón y toda su familia *son devotos de los dominicos; lo sabemos a ciencia cierta y de sus labios*. No puede suponerse en él el más leve asomo de animosidad o parcialidad. Es más: en muchos aspectos es admirador del Padre Las Casas, a quien reconoce dotes de talento y escritor...» (subrayados míos). Tener que recurrir a la devoción de la familia Pidal por los dominicos –algo de muy dudoso fundamento, al menos en el caso de D. Ramón– indica el todavía enorme poder de la crítica confesional lascasiana en España y América. Juan Antonio Cabezas explica la reacción de los dominicos salmantinos contra Pidal⁷⁶. Emilio Delgado (23 de octubre de 1963, carta desde Nueva York) habla con desenfado del poder de la leyenda negra en Estados Unidos⁷⁷.

⁷⁴ «... no persigo otro propósito que el que en España puedan apreciar que para referirse a muchos de los problemas históricos que son comunes a México y a la misma España, deben tenerse afinada atención y un criterio más amplio que el que pueda valer o satisfacer los puntos de vista estrictamente españoles» (Manuel González Ramírez, carta de 30 de enero 1963).

⁷⁵ Ángel Custodio Vega, «El padre Las Casas», *Religión y Cultura* VIII, 31 (julio-septiembre 1963), pp. 1-7, en p. 1.

⁷⁶ «O sea, que la polémica contra el libro [...] en la que ahora intervienen contra su autor *algunos dominicos salmantinos* que pretenden defender, en parte al menos, las apasionadas afirmaciones de Las Casas, ya estaba planteada antes de que el libro apareciese». (Juan Antonio Cabezas, «Polémica en torno a Las Casas», *Medicamenta. Tribuna Literaria*, XLI, 75 (6 de junio de 1964), subrayados míos.

⁷⁷ «La “leyenda negra” sigue en su apogeo. Aquí mismo, en este país, que se jacta de ser el ápice de la democracia y otras mentiras convencionales, se sigue

La cuestión habrá de profundizarse, sin duda, pero si algo se deduce de esos materiales es que la recepción del libro no fue en lo fundamental científica, sino política y, en buena medida todavía confesional, con no poca huella de tradición dominicana, de nuevo; es decir, ocurrió exactamente lo que predijo su autor en los preliminares y que todavía pudo ver durante un par de años más de su vida, aquellos en los que todavía estuvo intelectualmente activo. Sus intentos de que el libro se tradujera en Estados Unidos –había emprendido la tarea Walter Starkie– fueron obstaculizados por el *stablishment* editor de California, influido por el peso de las ideas de L. Hanke⁷⁸. Pidal deseaba que el libro saliera de la polémica pequeña sobre el nacionalismo español y la leyenda negra⁷⁹, o de la no menos artificiosa discusión en América, dividida, según varios juicios, entre quienes se creían descendientes de conquistadores y quienes –además de los dominicos, en España o América– se pretendían descendientes, o amigos, de los indígenas⁸⁰.

.....

avivando el fuego contra la Inquisición. Y son precisamente aquellos que no tuvieron ningún recato en quemar vivos a inocentes criaturas en Hiroshima y Nagasaki. Todo en pleno siglo veinte. No hace mucho, nada menos que el señor Presidente Kennedy, queriendo ganarse la simpatía de un grupo de tiranuelos centroamericanos, les dijo que las naciones hispanoamericanas echarían de este hemisferio al comunismo de la misma manera que los libertadores habían echado a los «conquistadores», que Centroamérica había echado al pirata yanqui Walter y que los norteamericanos habían hecho lo propio con Jorge III de Inglaterra» (Emilio Delgado, carta de 23 de octubre de 1963).

⁷⁸ Así se deduce de una carta de W. Starkie a Menéndez Pidal de 15 de septiembre de 1964.

⁷⁹ En borrador de carta a W. Starkie de 21 de septiembre de 1964, dice Menéndez Pidal: «Repito una vez más que yo no quiero derechos ninguno de autor, sólo deseo que la traducción salga en los Estados Unidos o en Europa, esto es, fuera de España, para que no aparezca mi obra un libro de propaganda de la España actual».

⁸⁰ Resumen, entreverando citas, un párrafo revelador de Salvador de Madariaga («Las Casas: ¿Un apóstol? ¿Un fanático? Un Las Casas de verdad», *Cuadernos* (París), 80 (1964), pp. 3-7), en 3-4: «Las Casas sigue dividiéndonos; pero la línea divisoria ha ido perdiendo su rigidez y hoy no es ni con mucho lo que fue antaño. En España la frontera tradicional entre lascasistas y antilascasistas ha venido coincidiendo con las dos corrientes de opinión que hoy llamaríamos izquierdas y derechas. Los conservadores, tradicionales, católicos, eran antilascasistas porque Las Casas denigraba

Las objeciones de Bataillon fueron, como hemos visto, severas, y le permitían recuperar sus posiciones dentro de los estudios lascasianos. No conservamos, que se sepa, ni original ni borrador de Pidal acusando recibo del envío del libro de don Marcelo, quizás porque desde 1965 su actividad intelectual se vio ya enormemente disminuida. No llegó al menos a poder leer el libro de 1966, que se conserva dedicado e intonso en el AMP. Sin embargo, la relación epistolar se mantuvo hasta un

la obra de España en América; los liberales eran lascasistas porque veían en él a un humanista, precursor de la era de «los derechos del hombre». Obsérvese lo arbitrario de esta frontera. Pudo haberse dado al revés; por Las Casas los católicos, en gracia al carácter hondamente cristiano de sus cruzadas indiófilas; contra Las Casas, los liberales, en nombre de la eficiencia económica y el progreso. La observación es de peso, pues sugiere que la fijación de nuestras posturas políticas precede y no sigue a su justificación (aunque inexactamente lo llamemos motivación). Como ejemplos de desdibujamiento pone a Giménez Fernández, vehemente lascasista, y al P. Bayle vehemente antilascasista. En el sector de opinión no hispano, dice: «Las Casas, desde luego el militante más que el historiador, cesa de inspirar interés en aquellas zonas de opinión que se han neutralizado para con España, pero sigue siendo fuente de toxina activa antiespañola allí donde se da todavía un antihispanismo histórico ya anticuado, pero todavía vivo y aún vivaz (como en Inglaterra), o un antihispanismo actual causado por la lucha de influencias (como en los Estados Unidos). Ciego será quien no vea la tendencia antiespañola de ciertos sectores, no sólo políticos y financieros, de los Estados Unidos: para estos tales Las Casas viene como llovido del cielo» (pp. 3-4). En Hispanoamérica —afirma— la *Destrucción* sirvió de arma política esperable en las guerras de emancipación (Vizcardo, Miranda, Bolívar), y los americanos se sitúan ante Las Casas igual que ante la obra de España en América: si son favorables a esta son antilascasistas, y si son contrarios lascasistas. «En general son favorables a la obra de España en América los *beati possidentes*, y contrarios los desposeídos» (p. 4), es decir, la mayoría, con lo que se vuelve al mismo círculo cerrado de España, derechas e izquierdas, pero agravado por una oposición también racial, porque «en nuestro tiempo hay quien no cree al indio capaz de democracia» y «quien cree hoy que *todo* lo que los no indios hacen en España es infame» (pp. 5-6). Ello a su juicio tiene un peligro para el porvenir, porque «Hispanoamérica no se salvará más que en la unión, y ... no tiene más base de unión que su común hispanismo» (p. 6). Américo Castro se ríe abiertamente de esta polémica Madariaga/Díez de Medina en carta a Bataillon: «La *prise de bec* de Madariaga y el «latino-americano» en *Cuadernos* es asunto de risa: tanto como lo de la paranoia de Las Casas. ¿Cuándo demonios se van a enterar los españoles de quienes son? Tal vez nunca. Allá ellos. Pero en esto de Las Casas, *sin erudición*, con simple sentido común, les va a salir mal el juego a los de la leyenda negra y a los de la leyenda blanca» (13-IV-1964, *Epistolario...*, p. 267; debe corregirse la nota al pie: la alusión a la paranoia remite, obviamente, al libro de Pidal). En carta de un mes después (*ibid.*, 13-V-1964, p. 271) insiste: «La polémica sobre Las Casas en *Cuadernos* es burla».

mes y medio antes del fallecimiento de don Ramón, y fue siempre afectuosa y amable. La correspondencia (que, en este caso, tendría que conservar el IMEC), tiene lagunas, y no hay que descartar, creo, que existan más documentos desapercibidos o no catalogados.

Con todo, la forma y el estilo de discrepar de ambos filólogos e historiadores sobre un tema capital y aún controvertido de la historia de España y América, y sobre la forma misma de hacer historia, es ya, en su momento y frente a otros, un ejemplo de rigor, convicción, afecto y elegancia por ambas partes. No todos los discrepantes de entonces, menos aún de generaciones sucesivas, conservan la capacidad de admiración del adversario, el respeto y estimación por quien mantiene tesis y apreciaciones críticas distintas. «¿Cesará este siniestro empeño de suprimir al adversario?», decía Menéndez Pidal en el prólogo al volumen I de su *Historia de España*. Este testimonio doble, y el interés de la discusión, han sido los motivos de presentar aquí la polémica, ilustrada someramente con los libros y cartas respectivos, aun a sabiendas de no considerarlo asunto cerrado, pues una voluminosa documentación queda aún por examinar⁸¹.

[*Post-scriptum*. Noviembre 2013:

Este trabajo se dio por cerrado en diciembre de 2011. El libro de Menéndez Pidal ha sido reeditado después: *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, con una presentación (pp. VII-XXXIV) del Director de la RAH, Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón. Como hecho editorial, científico e ideológico, merece comentario, ya que una reedición al cabo de medio siglo podía despertar expectativas sobre lo aquí tratado, más aún si proviene de una institución docta y especializada, y a cargo del investigador de larga trayectoria que la representa, y firma.

⁸¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto FFI2009-08070 y revisado en su continuación FFI2012-33903.

Tres son los aspectos que más destacan: el primero, la renuncia a contextualizar la recepción del libro, en la que no me extendo por haber insistido en su necesidad en los §§ 3 y 4. No puede afirmarse, incluso en la solapa del libro, que este «se recibió en silencio de quienes habían de rebatir las afirmaciones que en él se hacen», ni tampoco solventar las polémicas apasionadas con un subapartado («De la crítica “preventiva” al silencio posterior a la publicación de la obra de Las Casas», pp. XIV-XVI), donde apenas se registra ninguno de los numerosísimos ecos que el libro tuvo antes y después de su publicación en congresos, prensa y publicaciones científicas, repercusión que conserva hasta hoy mismo, pues la bibliografía lascasiana está llena de silencios parlantes. Los fondos documentales que custodia la Fundación Ramón Menéndez Pidal dan idea del interés poco común que esta obra suscitó en medios investigadores y políticos, y del no menor que su autor tuvo por seguir de cerca esa recepción hasta el final de su vida.

El segundo aspecto, no accidental además de fatigoso, es la presentación muy *selectiva* que se hace del libro pidalino, donde una vez más se mengua el alcance de la monografía para destacar con muy especial énfasis sólo cuestiones derivadas, precisamente aquellas que el autor no consideraba adecuado primar en su estudio biográfico de 1963, y que recuerdo de nuevo: «el peligro de que esta rectificación crítica sea juzgada como un sentimiento antilascasista, vindicador patriótico de la obra de España en América»; «El presente libro no tiene nada que ver con la Leyenda Negra ni con la Leyenda Áurea, falsas las dos. Es un libro de historia. [...] Espero, pues, no se me juzgue como antilascasista, sino como criticista», etc. (véanse arriba, § 4 y n. 65 y ss.). Aspecto este que conduce necesariamente al tercero que debo enunciar. Por fortuna, ya no se exige a los investigadores sobre Las Casas, como hace décadas, una definición «a favor» o «en contra» del obispo de Chiapas en congresos convocados al efecto. Ahora que parecía superada esa «enfermedad infantil» del lascasismo, al Marqués de Castrillón le inquietan las celebraciones de los centenarios de las independencias americanas, y ese es, *suis verbis*, el motivo de la reedición del libro:

[...] Su actualidad, y lo oportuno y conveniente de difundir esta obra, son mayores hoy que entonces. Los cambios políticos en algunas repúblicas de la América hispana han originado que se reavive la obra de Las Casas porque proporciona argumentos para denigrar cuanto allí se hizo durante los siglos XVI al XIX, al extender su vigencia hasta las guerras que provocaron el final de los virreinos y el surgir de las nuevas repúblicas.

Los críticos del proceso civilizador en la América española no tienen presente que éste se produjo mediante la fundación de centenares de ciudades con un crecimiento económico y cultural que hacía a los virreinos, a comienzos del siglo XIX, equiparables a los países de la Europa desarrollada. Comienzan a difundirse las cifras que proporcionan los historiadores de la economía sobre la evolución del producto interior bruto en las principales repúblicas durante el siglo XIX, y el hecho de que los niveles de antes de las guerras de independencia no se volvieran a alcanzar hasta pasado el comienzo del último cuarto de la centuria (1875-1880), debido, entre otras cosas, a la inseguridad jurídica y a la disminución de las inversiones.

La *Destrucción de las Indias*, reavivada en su eficacia destructiva en los años de las guerras de independencia, es previsible que se reedite ahora, para tenerla presente en las conmemoraciones del segundo centenario. Conviene por ello que esté disponible la reedición del libro de Don Ramón Menéndez Pidal para que se tenga presente su contenido en cuanto se escriba y proclame en estos decenios de conmemoración (G. Anes, *Presentación*, p. XXIV).

Cincuenta años no son suficientes. Las espadas siguen en alto. Vuelven el malestar y el desasosiego. Qué duda cabe que el Pidal nonagenario fue profeta triste –y a muy largo plazo– de la recepción alicorta, política e ideológicamente instrumentalizadora, de su libro. Y que Bataillon tenía motivos para descreer de la objetividad de la siempre problemática Historia como ciencia. Quien esto escribe no es entusiasta de ningún centenario, ni confía en que sirvan, salvo de modo excepcional, para revitalizar de forma rigurosa los estados de la cuestión sobre los temas que los convocan. Pero si está permitida la esperanza, cabría desear que los centenarios de las dieciocho independencias nos trajeran, al menos en los ámbitos especializados, una reflexión científica más profunda y sólida

sobre la construcción de los imperios, para la que se cuenta ya con sobrados elementos de juicio sin necesidad de recurrir a buenas conciencias o a tomar a las figuras del pasado, en situaciones históricas dispares, como pretextos para manipulaciones, hostilidades o rencores entre las partes de muy otra diversa índole].

IGNACIO DE LOYOLA Y SU FAMILIA*

Enrique García Hernán
Instituto de Historia, CSIC

Son muchos los autores que han dedicado sus esfuerzos a clarificar la familia de Ignacio de Loyola, desde el secretario Juan Alfonso de Polanco en 1560 en su *Chronicon* hasta el jesuita Cándido de Dalmases en 1977 en la edición de *Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola* y otros trabajos suyos, pasando por los excelentes estudios de Luis Fernández¹. Marcel Bataillon recibió el influjo favorable para el estudio de Ignacio y la Compañía gracias al padre Paul Dudon, como reconoce en el prefacio a su *Erasmus y España* en los agradecimientos. Dudon fue redactor de la revista *Études* durante los primeros 35 años del siglo XX y autor de una célebre biografía de Ignacio en 1934, a juicio de Batllori, la mejor. Dudon se sirvió del padre Cros para conseguir datos sobre los orígenes de Ignacio. Ahora bien, ni Dudon, ni Cros ni Bataillon han podido poner orden a la alambicada familia de Ignacio, por la enorme dificultad de falta de datos. Como homenaje a Bataillon, dedico estas páginas a aportar algunos nuevos datos sobre Ignacio y su familia, toda

.....
* Esta contribución se encuadra en el Proyecto del PN del MINECO HAR2012-36884-C02-01. Véase Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid 2013.

¹ Cándido de Dalmases, «Los testamentos de tres parientes de san Ignacio», en *Manresa* 3 (1981), pp. 55-72, pp. 211-225; Cándido de Dalmases, «Genealogía de la familia Oñaz-Loyola en los siglos XII al XVII», en *Manresa*, p. 50 (1978), pp. 229-322; Luis Fernández, «Voces de dentro y de fuera. Familiares de San Ignacio de Loyola en tierras palentinas», en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, p. 51 (1984), pp. 351-364; Luis Fernández, «Don Beltrán de Loyola, pacificador de Azcoitia», en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, p. 39 (1983), pp. 433-483; Luis Suárez, «Los señores de la casa de Loyola, patronos de la Iglesia de San Sebastián de Soreasu», *ibid.*, p. 42 (1986), pp. 493-522.

vez que así podemos conocer algo mejor su biografía y su relación con el origen de la Compañía de Jesús.

Según el estadio actual de los conocimientos, el origen de Ignacio de Loyola se remonta al matrimonio de Beltrán Yáñez de Loyola con doña Marina Sánchez de Licona. Era, pues, descendiente de uno de los Parientes Mayores (cabeza de sus parientes) de Guipúzcoa, integrados en dos bandos: los Loyola, los Oñaz y los Lazcano por un lado, conocidos como oñacinos, bajo bandera del duque de Nájera, don Antonio Manrique de Lara; y, por otro, los Gamboa, conocidos como gamboinos, liderados por el señor de Olaso y bajo la protección del condestable de Castilla, don Íñigo Fernández de Velasco.

Las disputas internas entre bandos de Navarra arrancan con la división entre el rey consorte Juan II y su hijo y heredero legítimo del reino príncipe de Viana. Los agramonteses eran partidarios del rey, mientras que los beaumonteses lo eran del príncipe. Una vez dirimido el pleito dinástico, las tensiones continuarán incluso incorporado el reino a la corona de Castilla. La misma conquista del reino tuvo un carácter banderizo. Se configuraron dos bandos con desarrollo bélico propio, no ajeno a asesinatos y venganzas de todo tipo. No eran bandos fijos, estables y permanentes, pues había bastantes cambios, dependiendo de los tiempos que corrían. En los confines de Navarra y Guipúzcoa había dos grupos antagónicos, los Garro-Ezpeleta apoyados por los de Agramont y Ganboa, y los de Lizaratzu-Beaumont, dirigidos por los Lukuze y Oñaz. Las rivalidades tenían que ver con el bandolerismo y el robo de ganados, estaban en la «frontera de los malhechores»². Eran años oscuros, de violencias y odios, de miseria moral y pobreza espiritual, pero se estaban dando pasos hacia una reforma tanto interior como exterior.

Los Parientes Mayores controlaban la sociedad a través de un grupo privilegiado de poder, habían creado importantes lazos de

² P. J. Monteano, *Los navarros ante el hambre, la peste, la guerra y la fiscalidad*, Pamplona, 1999, p. 224

³ J. R. Díaz de Durana (ed.), *La lucha de Bandos en el País Vasco: de los parientes mayores a la hidalguía universal*. Guipúzcoa, de los Bandos a la Provincia (siglos

dependientes, pero cuyas tensiones intestinas podían poner en pie de guerra a toda la provincia³. Sus principales fuentes de ingresos eran las herrerías, como las de Aranaz y las de Barrenola en Azpeitia, por las que entraban en discusión⁴. Utilizaban las redes comerciales del hierro vascongado; se vendía por quintales, especialmente en Sevilla, con destino a América⁵.

Los concejos de las villas se oponían a la política de apropiación de los Parientes Mayores por medio de la Junta de la Hermandad, estando bajo el amparo del consejo real. Así los Parientes Mayores tuvieron que abandonar el ejercicio de las armas e iniciarse en el trato con los letrados, cambiaron soldados por escribanos; y para ello buscaron nuevos apoyos en la corte. El mejor modo era enviar sus vástagos a la corte para servir al rey, y así a sus intereses particulares⁶.

Su condición de hidalgos era clara, no tanto por la hidalguía universal de la población alavesa, vizcaína y guipuzcoana reconocida en el siglo XVII, cuanto por la concesión de ejecutorias ganadas en la Chancillería de Valladolid previa demostración de la condición hidalga de las dos generaciones anteriores y de no haber sido pecheros, incluida la generación del peticionario⁷. Los moradores de la Provincia se mostraban ante la Monarquía como

XIV a XVI), Bilbao 1998. J. R. Díaz de Durana, *Parientes Mayores y señores de la Tierra guipuzcoana*, en *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los Parientes Mayores guipuzcoanos (1265-1548)*, San Sebastián, 2000, pp. 45-73.

⁴ L. M. Díez de Salazar Fernández, *Ferrerías Guipuzcoanas. Aspectos socio-económicos laborales y fiscales (siglos XIV y XVI)*, edición preparada por M. R. Ayerbe Iribar, San Sebastián, 1997.

⁵ L. García Fuentes, *Sevilla, los vascos y América*, Bilbao, 1991.

⁶ J. A. Marín Paredes, *Semejante Pariente Mayor. Parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución de un pariente mayor en Gipuzkoa: los señores del solar de Oñaz y Loyola (siglos XIV-XVI)*, Bilbao 1998; X. Alberdi, A. Aragón, «La pervivencia de los Parientes Mayores en el poder político local de Guipuzkoa durante el período 1511-1550», en *Las Juntas en la conformación histórica de Guipuzkoa*, pp. 283-312

⁷ Véase el caso de Juan Pérez de Izaguirre, escopetero de la guardia de la reina, natural de Azpeitia, hidalguía reconocida en 1518 por Carlos I gracias al proceso de hidalguía realizado por el alcalde de Azpeitia Martín de Iztiola presentado en el Consejo de Navarra, en *Los señores de la guerra y de la tierra*, p. 321

exentos, con limpieza de sangre, y sin linajes poderosos, por lo que había cierta igualdad social. En general la Monarquía vio con buenos ojos a la Provincia no tanto por esos tres motivos, cuanto porque durante cincuenta años consecutivos, entre 1475 y 1525, reunieron hombres y dinero en la defensa de Fuenterrabía y conquista de Navarra, de ahí que en 1606 el Consejo Real accediera a la petición de la Provincia de la concesión de hidalguía territorial a todos los naturales, uniendo así hidalguía y limpieza de sangre. Esta pretensión venía de más atrás, al menos desde la ordenanza dictada por la Provincia en 1484 por la que se prohibía el asentamiento de judíos y conversos, renovada en 1510, prohibiendo la vecindad a cristianos nuevos, moros y judíos, y ordenando su expulsión si los hubiera. Navarra también quedó afectada, sobre todo los gamboinos⁸. Uno de los más sorprendidos y críticos contra esta medida fue el cronista real Hernando del Pulgar. Veía que en realidad los hijos de estos señores guipuzcoanos enviaban sus hijos a aprender a escribir a casas de judíos en vez de llevarlos a hacer justas a casas de nobles.

Los nuevos convertidos vivían en la Provincia como si estuvieran en un paraíso terrenal, una vez dentro quedaban exentos y eran considerados hidalgos. Hay un caso que posiblemente Íñigo pudo conocer. Se trata de Juan López Lazárraga-Araoz, de Oñate, criado del adelantado Gutierre de Cárdenas y más tarde secretario de la reina Juana. Tras una formación esmerada como escribano, fue nombrado contador de los Reyes Católicos, pero fue acusado de ser primo de un judío. Y aunque la cosa no fue a más, la sospecha persistió⁹. En este ambiente de persecución y prejuicios sociales creció Íñigo, y conoció muy bien qué significaba ser descendiente de judíos. En una ocasión, hablando con un paisano suyo, don Pedro de Zárate, le dijo que le hubiera gustado «venir de linaje de judíos» para ser pariente de Cristo y de la Virgen María. Zárate escupió en el suelo y se persignó,

.....

⁸ M. García-Arenal, B. Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*, 1984. J. E. López de Coca, «Notas y documentos sobre los mudéjares navarros después de su expulsión del reino en 1516», en *Príncipe de Viana* 9 (1988), pp. 155-164.

⁹ A. Otazu, J. R. Díaz de Durana, *El espíritu emprendedor de los vascos*, p. 60

pero Ignacio le convenció a también desear «ser de linaje de judíos», haciendo sincero a Melchor Cano, que decía que los jesuitas habían unido a judíos con vizcaínos¹⁰. Este conocimiento sobre el sufrimiento del pueblo judío lo aprendió enseguida, pues en 1492 su primo el músico Juan de Anchieta compuso una misa sobre la canción popular que celebraba la expulsión «ea, judíos, a enfardelar, que mandan los reyes que paséis la mar». Todavía en 1527 se retomó la prohibición porque quedaban algunos colectivos diseminados¹¹. La hidalguía de los Loyola la puso de relieve Yarza en 1569 como algo natural en casi todos los vecinos de Azpeitia y Azcoitia, y menciona en concreto a don Martín García de Loyola, caballero de Calatrava, casado en Perú con una hija de un rey indio.

Los abuelos paternos de Íñigo fueron Juan Pérez de Loyola, señor de Loyola, y Sancha Pérez de Iraeta. Juan murió repentinamente en Tolosa, sin tener tiempo suficiente para testar, y Sancha falleció hacia 1473. Este matrimonio tuvo a Beltrán Ibáñez (o Yáñez) de Loyola, que nació hacia 1439 y firmó su capitulación matrimonial en Loyola el 13 de julio de 1467 con Marina Sánchez de Licona, y estos fueron los padres de Ignacio¹².

¹⁰ MHSI. *Scripta* I, p. 399

¹¹ J. R. Díaz de Durana Ortiz de Urbina, *La otra nobleza. Escuderos e hidalgos sin nombre y sin historia. Hidalgos e hidalguía universal en el País Vasco al final de la Edad Media (1250-1525)*, Bilbao, 2004. T. de Azcona, «Las relaciones de la Provincia de Guipúzcoa con el Reino de Navarra (1512-1521)», en *El pueblo Vasco en el Renacimiento (1491-1521)*, Bilbao 1994, pp. 283-329. J. L. Orella, «El control de los judíos, conversos y extranjeros en Guipúzcoa durante el siglo XVI y la afirmación de Hidalguía Universal», en *Revista de cultura e investigación vasca Sancho el Sabio*, 4 (1994), pp. 105-147; J. L. Orella, *Las raíces de la hidalguía guipuzcoana*, San Sebastián, 1995; M. Arzumendi, *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País vasco (siglos XVI a XVIII)*, Madrid, 2000.

¹² AGS. Cámara de Castilla, DIV, 6, doc. 181 «Provisión de Enrique IV a Juan García de Licona, concediéndole el patronazgo de la Iglesia y Monasterio de Santa María de Balda en Azcoytia». AGS. TR, LEG, 58, DOC.57, 1463-03-27, «Confirmación que hizo Enrique IV en favor de Juan de Licona de los privilegios del patronato del monasterio de Sta. M.^a de Balda». El segundo fue una hija, doña Catalina de Loyola, nacida hacia 1442, que casó con un Emparán. En 1486 su hermano la menciona como señora de la casa y solar de Emparán. Murió en 1532. Tuvieron dos hijas, Catalina y María López.

Su padre fue un caballero con grandes dotes militares, se puso al servicio de los Reyes Católicos, especialmente entre 1474 y 1476, cuando Castilla fue invadida por el rey de Portugal Alfonso V, defensor de la Beltraneja. Se destacó en la batalla de Arévalo en 1475, en los cercos de Toro y del castillo de Burgos, contra los portugueses, y en la defensa de Fuenterrabía en 1476 contra las tropas francesas de Luis XI. Él con sus parientes estuvo cercado y todos corrieron grave peligro. Una vez heredado el título del solar, pidió a la corona la confirmación de sus prebendas, porque las había puesto en cuestión el concejo de Azpeitia. Los reyes le recompensaron sus servicios en 1484 confirmándole el patronato sobre la iglesia de San Sebastián de Soreasu¹³. En 1488, acaso por el prurito de aumentar su solar como Pariente Mayor, con su política de expansión y control se apoderó de los bienes de Martín Íñiguez, lo cual provocó un complicado proceso, insinuando finalmente el Consejo de Castilla a que se resolviera el pleito¹⁴. Por otro lado, en 1498, consiguió del Consejo Real que reclamara al corregidor de Guipúzcoa que terminara el proceso contra dos que le debían ciertos ducados a su hijo Juan Pérez de Loyola¹⁵. El corregidor era un personaje clave en la vida social,

¹³ AGS. RGS,148406,8 Confirmación a petición de Beltrán Yáñez de Loyola, hijo de Juan Pérez de Loyola, en atención a sus servicios –en los cercos de Toro y fortaleza de Burgos y defensa de Fuenterrabía– de la merced que Enrique III hiciera su bisabuelo Beltrán Yáñez de Loyola, del monasterio de San Sebastián de «Soriasco» en término de la villa de Salvatierra. –Insertas: Merced de Enrique III –su fecha: Monasterio de Pelayos, 28 Abril 1394– y confirmaciones de éste y de Juan II. –Consejo. 1484-06-10, (Córdoba). AGS. RGS, 148405,11. Confirmación a Beltrán Yáñez de Loyola, hijo de Juan Pérez de Loyola, de un privilegio anejo a la casa y solar de Loyola que heredó en mayorazgo, de su padre. Insertos: 1.º) Carta de Enrique IV, en confirmación de un privilegio de Juan I, inserto, elevando a juro de heredad los dos mil maravedís situados en Salvatierra, que de por vida gozaba Beltrán Yáñez de Loyola. 2.º) Cláusula del testamento de D.ª Sancha Yáñez de Loyola (I).-3.º) Legitimidad del dicho Beltrán.-Contadores. 1484-05-31, (Córdoba). Al comienzo del texto dice: D.ª Inés de Loyola, en FD, pp. 110-128.

¹⁴ AGS. RGS, 148812, 1488-12-05 (Valladolid. «Al bachiller Diego Sánchez de Alfaro, que determine acerca de los bienes de Martín Íñiguez de Saroberri, fallecido, ocupados por Beltrán Ibáñez de Loyola; a petición de Martín Saroberri, vecino de Azpeitia, antes llamado de «Garinia».

¹⁵ Que el corregidor de Guipúzcoa termine el pleito que trataban Juan Martínez de Alzaga y Pero de Arrieta, vecino de Azpeitia, con Beltrán Ibáñez de Loyola,

política y militar, la máxima autoridad en la ciudad¹⁶. Beltrán hizo testamento el 23 de octubre de 1507, del que no ha quedado rastro. Posiblemente falleció en esos días posteriores. Dejó como heredero universal a su hijo mayor Martín García.

Su madre era hija y nieta de vizcaínos, y había nacido en Ondarroa, aunque esto es discutido por los historiadores, pues los hay que afirman que nació en Azcoitia, pero reconociendo siempre que era de padres y abuelos vizcaínos¹⁷. No hay certeza documental acerca de quién fue exactamente la madre de Marina, posiblemente María de Zarauz o María, hermana y heredera de Ladrón de Balda; en cualquier caso, Beltrán sobrevivió a su esposa. Sabemos que Marina era la tercera hija del doctor don Martín García de Licona. Había sido comisario de fronteras con Francia en 1454 y oidor de la Chancillería de Valladolid. En 1466 fue consejero del consejo real, un hombre concienzudo y trabajador, que murió en 1471¹⁸.

.....
 el cual pide a aquellos ciertos ducados, como cabezaleros que son de Juan Pérez de Loyola, hijo del dicho Beltrán; este pleito se había tratado ante el licenciado Polanco, alcalde de Corte.-Consejo. 1498-03-24, (Alcalá de Henares, AGS. RGS,149803, p. 292

¹⁶ M. Lunenfeld, *Keepers of the City. The corregidores of Isabela I of Castile (1474-1504)*, Cambridge, 1987.

¹⁷ Posiblemente era Martín García de Licona hermano de Juan García de Licona y Juan Pérez de Licona, naturales de Ondarroa, Documento notarial: Testimonio del notario Diego Pérez de Larando el cual contiene tres textos: Carta de compromiso: Juan García de Licona y Juan Pérez de Licona, hermanos y vecinos de Ondárroa (Vizcaya) deciden resolver un pleito entre ambos eligiendo dos jueces propios; Juan de Amallo, vecino de Ondárroa y Juan Pérez de Arcibuaga, vecino de Deva (Guipúzcoa). Carta de juramento: los pleiteantes se comprometen a no impugnar la sentencia dada. Carta de sentencia arbitraria: los jueces asignados dictan su sentencia: «Villa de Brujas, que es en el Candado de Flandes a Veynte a nueve dias del mes de jullis anno del nascimiento del nuestro sennor Ihesu Christo de mill e quatroçentos e cinquenta e dos annos». Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, PERGAMINOS, CARPETA, 20, 3. Perdón por servicios en el cerco de Baza, a favor de Martín García de Licona, vecino de Ondárroa.-Reyes 1489-12-03 (Real de Baza) - //RGS,148912,161. Véase F. Arocena, «El abuelo materno de San Ignacio», en *AHSI* 25 (1956), pp. 7-14

¹⁸ Albalá por el que se nombran varios Oidores de la Real Audiencia, uno de los cuales es el Dr. Martín García de Licona, 30 junio 1462. Asiento de 30.000 mrs. de quitación. Libranza de 1462. Los otros nombrados son: el Dr. Pedro de Ratia; el bachiller Pedro Sánchez de Arévalo y el Bachiller Juan Alfonso Salmerón del AGS Libros de Cédulas, leg. 4, p. 122.

Íñigo tuvo diez hermanos, pero sobre esto tampoco hay seguridad¹⁹. Además, el padre tuvo tres hijos ilegítimos; el primero fue Juan Beltrán, «el borte», que fue asesinado cruelmente en Azpeitia en 1508 a manos de un deudo, Juan Martín de Urrtegui, dejando viuda y cuatro hijos; la segunda fue María Beltrán, que casó con Domingo de Arruayo; y el tercero fue Lope de Olano²⁰.

Sus padres tenían como principal preocupación consolidar el solar de Loyola, por eso, entendieron que lo mejor era ponerse al servicio de los Reyes Católicos, convencidos de que bajo su sombra triunfarían sobre sus opositores, y para eso contaron con todos sus hijos, también con Íñigo, los cuales debían tener buenas relaciones con los duques de Nájera. El influjo de los Manrique de Lara, duques de Nájera, sobre los Loyola tendrá durante casi cien años gran importancia, puesto que estaban a su sombra. Sus decisiones también les afectaban²¹.

Una de las disposiciones más importantes de los Manrique fue cuando el I duque de Nájera, don Pedro Manrique de Lara y Sandoval (1443-†1 febrero 1515), duque desde 1482 por sus servicios prestados en la luchas contra los moros, acordó con

¹⁹ Los antiguos historiadores como Polanco, Ribadeneira, Yarza y Gamboa cuentan ocho varones y cuatro hembras; mientras que los modernos, como Cross, Tacchi-Venturi y Dalmases cuentan siete varones y cuatro mujeres. Otros, como Olózaga y Martínez Fernández, añade Alonso de Loyola, «el ciego». Véase L. Fernández Martín, «Final desventurado de un hermano de San Ignacio de Loyola», en *ARSI* 57 (1988), pp. 331-339; J. de Olózaga, «Un hermano de San Ignacio desconocido hasta ahora», en *Razón y Fe*, 153 (1956), pp. 236-79.

²⁰ Archivo de la Chancillería de Valladolid, Archivo y Registro, Registro de Ejecutorias, caja 271,1. Juan Beltrán de Loyola y María Pérez de Loyola, su hermana, hijos de Juan Beltrán de Loyola, con Domingo de Beizama, vecinos de Azpeitia (Guipúzcoa), sobre pago a Juan Beltrán de Loyola de ciertas cantidades debidas por Juan Pérez de Maquibar, el cual fue sacado de la cárcel por Domingo de Beizama, Merino.

²¹ En 1507 Fernando el Católico exigió a Gómez González de Butrón, señor de las casas de Butrón y Múgica, deudo y aliado de Pedro Manrique, que jurara vasallaje al rey. El señor de Butrón era muy poderoso en Guipúzcoa, Vizcaya y Álava, porque era la cabeza del bando oñacino. Los Oñaz incluían los bandos de Lusa y Beaumont. Además, una hija del I duque de Nájera, doña Brianda Manrique, casó con don Luis de Beaumont, condestable de Navarra y conde de Lerín.

el II duque de Cardona el matrimonio de sus respectivos hijos. Así, en 1497 Francisca Manrique casó con Fernando de Cardona y en 1503 Antonio Manrique lo hizo con Juana de Cardona. Se unían dos grandes casas, poderosa en Navarra y Guipúzcoa la primera, y en Cataluña, Aragón y Valencia la segunda. Un hijo del duque de Cardona anterior, hermano del actual, dominaba el árabe y había estado en Jerusalén durante años. Los Cardona llevaron consigo ese deseo, más propio de la Corona de Aragón, de recuperar el Santo Sepulcro, de peregrinaje a Tierra Santa. De hecho, un hermano de doña Juana de Cardona, fray Antonio de Medina, escribió un *Tratado de los misterios y estaciones de Tierra Santa*, que lo finalizó en Calahorra en 1527, aunque se publicó en Salamanca en 1573.

El primer duque de Nájera era además conde de Treviño, en 1475 fue tesorero mayor del condado de Vizcaya en Encartaciones y al año siguiente corregidor del condado de Vizcaya; estaba casado con doña Guiomar de Castro, dama de la reina Juana, esposa de Enrique IV. Doña Guiomar era hija de don Álvaro de Castro, conde de Monstado, y de doña Isabel de Acuña. Doña Guiomar tuvo con el primer duque nueve hijos y falleció en 1506. Don Pedro fue un hombre impetuoso, una fuerza de la naturaleza, reconoció a 18 hijos bastardos en su testamento, algunos de ellos tenidos con una doncella de la casa, con doña Inés de Mendoza y Delgadillo, que actuó a partir de 1503 como mujer legítima sin serlo. Su sufrida esposa se separó de él y la desdichada anduvo derrochando su vida piadosamente de monasterio en monasterio y de pleito en pleito. Nada sorprende, pues, que el compasivo franciscano Ambrosio Montesinos –admirado tanto por el duque de Nájera como por el contador Juan Velázquez– le dedicara una canción titulada «itinerario de la Cruz» o «tratado de la vida y penas que Cristo llevó a la cumbre del Gólgota». Describe el célebre vate los vicios de la corte y hace un careo con el afecto a Cristo.

El heredero del primer duque, don Manrique (1471-1493), falleció repentinamente, y le sucedió en el ducado el segundo, don Antonio (1472-1535). Su padre le había puesto como paje del príncipe Juan, primogénito de los Reyes Católicos. Tam-

bién servían como pajes del príncipe Juan don Pedro de Cardona, y Juan Velázquez²². Los Reyes Católicos habían designado diez caballeros para acompañar continuamente al príncipe, cinco jóvenes y cinco mayores, entre estos últimos estaba Juan Velázquez, un hombre clave en la primera etapa de la vida de Íñigo. Por tanto, observamos una relación estrecha entre los Cardona, los Manrique y Velázquez de la que se beneficiará Íñigo más adelante.

Interesa reseñar algunos datos de los hijos del I duque de Nájera para conocer mejor el influjo que los Manrique de Lara tuvieron sobre Navarra y Cataluña, y por consiguiente, sobre Íñigo. Doña Juana casó con don Pedro Vélez de Guevara, II conde de Oñate; doña Brianda casó con el conde de Lerín, Luis de Beaumont (†1530), condestable de Navarra, el cual luchó contra los agramonteses por defender sus tierras²³; Doña María Manrique casó en 1498 con Fernando Folch de Cardona, II duque de Cardona; don Álvaro fue capitán de la guarda de Felipe el Hermoso y luego de Fernando el Católico; don Francisco fue obispo de Orense, Salamanca y Sigüenza (†1560); doña Guiomar Manrique casó con Galcerán de Castro Pinós, de la nobleza catalana. Casi todas sus hijas fueron religiosas clarisas en Navarrete y Burgos.

Muchos estaban decepcionados del mundo cortesano, Antonio de Guevara denunciaba la vida cortesana como contraria a los verdaderos ideales religiosos. Esta imagen la asumirá también Erasmo en su *Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. El holandés conoció en 1501 a un noble soldado de vida

²² Juan Velázquez era hijo del licenciado Gutierre Velázquez, consejero de Juan II, Enrique IV y en el comienzo del reinado de los Reyes Católicos. También fue paje y mayordomo de la demente reina Isabel de Avis, que vivió los últimos veinte años de su vida recluida en el palacio de Arévalo, del que era tenedor. Gutierre se había casado con la portuguesa, camarera de la reina Isabel de Avis. El matrimonio tuvo tres hijos, Juan, María e Isabel. Un perfil biográfico en Lorenzo Galíndez de Carvajal, *Memorial de los Reyes Católicos*, Alcázar de Segovia, 1992.

²³ También se debe tener en cuenta que don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla (1523-†1538), hijo de Rodrigo Manrique, conde de Paredes, tenía una cesión de 2000 ducados sobre su sede para don Juan de Beaumont, clérigo de Pamplona.

disoluta, que tenía la mala suerte de que le gustaban todas las mujeres menos la suya. La infeliz esposa acudió a Erasmo para reconducir a su marido y con este fin el roterodamo escribió su libro. Había que «huir de Egipto» (la corte) y acudir a Cristo y armarse con la armadura de Cristo y ser su caballero. El libro salió en Lovaina en 1505. Este era el ambiente europeo, y en Guipúzcoa también se vivía. Había muchos cortesanos resentidos que buscaban consuelo y refugio en la vida piadosa, experimentando nuevos modos de oración y congregación religiosa. En Azpeitia estaban las famosas beatas, a la sombra de las clarisas, con un ordenamiento espiritual de los Loyola sobre cómo debía ser la vida religiosa en su solar. Las hijas del duque don Pedro Manrique también fueron a parar en su mayoría a conventos, siguiendo las huellas de su madre. En su testamento ordenó que permanecieran en el monasterio de Navarrete que él había construido hasta que se casasen, seguramente con el deseo de que no se fueran lejos. Su familia también servía en la corte, así, su sobrina Catalina Manrique fue dama de la casa de Juana de Austria en 1496 cuando ésta fue a Flandes.

Desde el punto de vista del linaje, a comienzo del siglo XVI el I duque se había convertido en el jefe de todos los Manrique (Aguilar, Paredes, etc.). De modo que caído éste en desgracia con Fernando el Católico, se desplomaron todos con él; pero al resurgir con Carlos V, todos alcanzaron mejores puestos, situación que afectó también a los criados. En 1501 presentó una queja al consejo real porque los del consejo trataban muy mal a sus criados²⁴. Estas tensiones condujeron al alejamiento del linaje de los puestos cercanos al consejo Real, si bien en 1517, bajo la sombra de Carlos V, vemos al II marqués de Aguilar (Luis Fernández Manrique) y al III conde de Paredes (Rodrigo Manrique) en el neonato Consejo de Guerra.

²⁴ AGS. CCA, CED, 5, 166, 2 Orden al Consejo Real transmitiéndole la queja presentada por el duque de Nájera sobre el trato discriminado dado por ese órgano a los letrados, procuradores y criados del duque en la tramitación y resolución de sus negocios en relación con el dispensado a otros representantes de los grandes.

Políticamente, don Pedro fue uno de los partidarios del matrimonio de doña Isabel con don Fernando. Creó una clientela político-militar con sus familiares y deudos, entre los cuales estaban los Loyola, pues el duque era la cabeza del bando de los ñacinos. Ribadeneira menciona este hecho como algo importante en la biografía de Íñigo, dice que «la casa de Loyola era de muy atrás allegada y dependiente de la del duque de Nájera». Esta relación de dependencia clientelar arrancó desde la guerra de Granada, cuando el solar se puso al servicio de los Manrique²⁵. Sabemos que hubo peones guipuzcoanos en la Guerra de Granada²⁶. Téngase presente que doña Inés Manrique, hija de Pedro Manrique de Lara, II conde de Paredes, fue camarera mayor de la reina Isabel entre 1497 y 1504, y luego, en 1528 pasó a ser aya de Felipe II. Estaba casada con Juan Chacón, contador mayor de Hacienda de la reina Isabel y del príncipe Juan²⁷. Por otro lado, doña María Manrique, del mismo linaje (de los condes de Treviño) –hija de Fadrique Manrique y Beatriz de Figueroa–, fue también dama de la reina Isabel, y casó en 1489 con el Gran Capitán. Por tanto, había una relación importante entre los Manrique y los Loyola respecto a la Contaduría y al Ejército. Sabemos, además, que el Gran Capitán tenía guipuzcoanos en su ejército, así, por ejemplo, en 1501 el capitán Izíar se amotinó por falta de pagas²⁸. Íñigo y los Manrique tuvieron una relación cercana, de hecho, María Manrique de Lara, hija del II duque de Nájera, fue camarera mayor de la Emperatriz doña María y tuvo amistad con los jesuitas, especialmente con Borja, fue la fundadora del colegio de Barcelona.

²⁵ Sobre la presencia del duque de Nájera en la Guerra de Granada, véase M. Á. Ladero Quesada, *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Granada, 1993.

²⁶ M. Á. Ladero Quesada, *Castilla y la conquista...* cerca de 500 en 1487, 230 en 1489 y 700 en 1491.

²⁷ Juan Chacón, Contador Mayor. Renuncia del cargo por Gonzalo Chacón, su padre, 15 noviembre de 1488. Es también Adelantado mayor de Murcia. AGS. Quitaciones de Corte, Leg. 25 - 1237-1245

²⁸ AGS. CMC. 1.ª época, 147. Cuentas del Gran Capitán. Véase Miguel Ángel Ladero Quesada, *Ejército y armadas de los Reyes Católicos. Nápoles y el Rosellón (1494-1504)*, Madrid, 2010.

Conviene referir brevemente algo de los hermanos de Íñigo. El primogénito fue Juan Pérez de Loyola, nacido hacia 1469, del que podemos decir que fue sobre todo un soldado. Seguramente intervino en la guerra de Granada. En 1492 se incorporó a la armada de Vizcaya, recientemente creada²⁹. En el verano de 1493 ya era capitán, fue alistado bajo sueldo para ir a las Indias en la armada que se aprestaba en Cádiz para acompañar a Cristóbal Colón en su segundo viaje, aunque finalmente dicha armada fue desviada a la costa de Granada para llevar a África a Muley Boabdil, último rey de Granada. Formaba parte de la escuadra vizcaína comandada por Íñigo de Artieta, capitán general³⁰. También participó en la conquista de Tenerife, en la primavera de 1494, en la primera batalla de Acentejo. En el verano de ese año se puso de nuevo, junto con un hermano, el bachiller Beltrán, al servicio del Gran Capitán, no tanto por ser un Fernández de Córdoba, cuanto porque estaba casado con María Manrique de Lara. La escuadra de Vizcaya debía apoyar al Gran Capitán hasta llegar a Italia. En 1496 Juan comandaba ya su propia nave, y participó en las campañas de Nápoles contra Carlos VIII de Francia. La armada de Vizcaya secundó las operaciones de los jinetes andaluces y peones vizcaínos, veteranos de Granada, y participó en el bloqueo de Gaeta. Falleció en Nápoles en 1498 a consecuencias de las heridas recibidas en la batalla contra el duque de Montpensier. Murió con la mirada puesta en Berbería, en la guerra que debía hacer el rey Fernando en la «santa cruzada»³¹. Su muerte causó un pleito sobre

²⁹ M. Á. Ladero Quesada, «La armada de Vizcaya (1492-1493): nuevos datos documentales», en *La España Medieval* 24 (2001), pp. 365-394; Modesto Sarasola, *Vizcaya y los Reyes Católicos*, Madrid, 1950.

³⁰ Codoin vol. 11, Madrid, 1847, p. 554. Véase Catherine Gaignard, *Maures et chrétiens à Grenade, 1492-1579*, 1997. La máxima autoridad la ostentaba don Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán. Tenía un sueldo anual de 30.000 maravedís, su nave de 220 toneles era propiedad de Pedro de Dina, llevaba bajo su mando a 40 marineros y 85 hombres de armas. Se dirigió junto con la armada hacia las costas granadinas tras el lucrativo negocio del transporte, pues desde allí trasladó hasta Fez 450 hombres. Llevaron hasta las costas de África un total de 6.320 moros; también intervino en el traslado Antón de Loyola, como capitán de una nave, pero del que no sabemos nada más.

³¹ Real Academia de la Historia, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América*

los bienes que había recibido de su padre para ir a la guerra, así como sobre las deudas que había contraído con sus soldados³².

El segundogénito fue Martín García de Oñaz, nacido hacia 1478, que heredó el solar de Loyola tras la muerte de su hermano mayor gracias a la intervención del I duque de Nájera³³. Se desposó en 1498 con doña Magdalena de Araoz, natural de Vergara, la cual había sido dama de la reina Isabel, en el palacio real de Ocaña, en Toledo, cuyo solar de Araoz estaba también a la sombra del de Nájera³⁴. Las capitulaciones matrimoniales no se conservan, se rubricaron el 11 de septiembre de 1498, y ese mismo año entraron ambos de la mano en Azpeitia como nuevos señores del solar de Oñaz y Loyola. Pocos documentos tenemos de Martín, acaso el más significativo es el del año 1502, en la defensa del patronato de San Sebastián de Soreasu, cuando

.....
y *Oceanía*, sacados bajo la dirección de J. F. Pacheco, F. de Cárdenas y L. Torres de Mendoza, Madrid, 1874. El alarde en la página 519, de 14 de julio 1496. Ver J. E. Ruiz Doménech, *El gran capitán y su época*, 2002. Su testamento, *Fontes Documentales*, pp. 139-146, dejaba medio ducado «a la santa cruzada de Berbería para la guerra que ha de hacer nuestro señor el rey».

³² Dejó varios hijos naturales, un don Andrés de Loyola, que fue rector de la parroquia de San Sebastián de Soreasu, y a Beltrán de Loyola, del que no sabemos nada. AGS. RGS. 149810, 92- «Que el corregidor de Guipúzcoa vea unas peticiones firmadas por el escribano de cámara Juan Ramírez y una obligación hecha por el bachiller Pero Pérez de Vicuña, todo ello referente al pleito que tratan Juan Martínez de Alzaga y Pero de Arrieta, vecino de Azpeitia, testamentarios de Juan Pérez de Loyola, vecino que fue de dicha villa, con Beltrán Ibáñez de Loyola, padre de éste, sobre cierto dinero que se había librado para pagar a las gentes que habían ido a Nápoles con el difunto, y para otras cosas, y que resuelva en justicia». 1498-10-06, (Zaragoza). RGS, 149810, 235. Que García de Cotes, corregidor de Burgos, obligue a Juan Martínez de Alzaga, el Mozo, a pagar, si fuere preciso con ejecución de sus bienes, lo que debe al bachiller de Vicuña, vecino de Azpeitia, lo cual se había mandado que tuviere en depósito hasta que se solucionasen las diferencias habidas por causa del testamento de Juan Pérez de Loyola, hijo de Beltrán de Loyola, quien había muerto en la guerra de Nápoles, como capitán de cierta gente con una nao.- Alba. 1498-10-10 (Valladolid).

³³ Tomás Lerena y Demetrio Guinea, *Señores de la guerra, tiranos de sus vasallos. Los duques de Nájera en La Rioja del siglo XVI*, Logroño, 2006.

³⁴ No he visto su nombramiento en Antonio de la Torre, *La Casa de la Reina Isabel*, ni en las cuentas de Gonzalo de Baeza. Ver A. Fernández de Córdova, *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Madrid 2002; M. C. González Marrero, *Los escenarios domésticos del ceremonial cortesano. La Casa de Isabel la Católica*, Universidad de la Laguna, 2002.

un trabajador de la ferrerías fue agredido dentro de la iglesia, lo cual provocó un pleito en la Chancillería de Valladolid en su defensa³⁵. También acudió en 1507 al Consejo de Castilla para garantizar el derecho de patronazgo, que le otorgaba ciertas rentas. Más que el dinero, lo que quería era perpetuar el nombramiento de rectores y beneficiados para seguir manteniendo el poder de nómina³⁶. Y de nuevo recurrió al Consejo en 1509, persistente y sin desánimo, pleiteando por la posesión del diezmo y rentas del patronato³⁷.

Magdalena era hija de don Pedro de Araoz, un célebre militar, conocido como el «capitán de Oñate». Había sido preboste de San Sebastián, lugarteniente del mayordomo mayor del rey, participó en la jornada de Granada junto con su hermano Lope de Araoz, que era contino real. Pedro recibió en recompensa la alhóndiga de la ciudad de Baza, luego fue veedor de la armada del Gran Capitán en Nápoles en 1500, y murió, no se sabe en qué circunstancias, en 1502. Ya mayor casó con la noble napolitana Magdalena Centurione. Tuvieron dos hijos. El primero fue Juan Pérez de Araoz, que fue colegial del Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid, en cuya Universidad se graduó como bachiller, y luego fue alcalde de hijosdalgo de la sala de Vizcaya de la Chancillería de Valladolid, falleció en 1524. El segundo fue una niña, doña Magdalena, la que casó con Martín García de Oñaz. Un hijo natural del bachiller Juan Pérez de Araoz y de una noble

³⁵ Beltrán Oñaz, señor de Loyola, con Juan de Ochoa de Recalde y consortes y el concejo, justicia y regimiento de Azoitia (Guipúzcoa), sobre agresión y robo a un carbonero que se encontraba en el sel de Aitola propio de la iglesia de San Sebastián de Soreasu, patronato del señor de Loyola. Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de Ejecutorias, caja 173, 18, 1502-09-22.

³⁶ José Ramón Díaz de Durana Ortiz de Urbina, «Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos. Los derechos de patronazgo sobre los monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumento de control y dominación de los parientes mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI)», en *Hispania Sacra*, 50 (1998), pp. 467-508.

³⁷ «Martín García de Oñaz, vecino de Azpeitia (Guipúzcoa), señor de la casa de Loyola, con Juanes de Anchieta, capellán de la iglesia de San Sebastián de Azpeitia, sobre posesión de los diezmos y rentas de la iglesia de San Sebastián de Sorease de Azpeitia». Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de Ejecutorias, caja 242, 5

napolitana fue el famoso padre jesuita Antonio de Araoz, nacido en 1515 en Vergara, primer provincial de España, mano derecha de Ignacio en los primeros años de la fundación de la Compañía y su establecimiento en la península. Una hermana del padre Araoz fue la clarisa Isabel de Araoz, que fue amiga de Íñigo, éste la defendió en 1535 para que el señor de Loyola la permitiera entrar en el convento. Un tío de Antonio de Araoz era Pedro Miguélez de Araoz, que no tuvo hijos, y dejó como heredero a su sobrino Antonio, y así se pudo iniciar el colegio de la Compañía de Oñate. Araoz escribirá en 1549 a Íñigo que esta familia era muy rica, «como por vertura se acordará»³⁸.

Martín, como su padre y hermano mayor, fue también un distinguido militar. Participó en 1512 en la campaña para apoderarse de Pamplona y luego en la batalla de Velate contra los franceses y ganó parte de su artillería por sorpresa. Tuvo dos hijos naturales, Pedro García de Loyola, nacido de la relación ilícita con Dominga de Urberoaga, legitimado por Carlos V en 1523, que fue escribano público; y Marina Sáez de Loyola, de la que apenas sabemos algo³⁹. También luchó contra los franceses en la campaña de 1521 en Pamplona y Fuenterrabía. Murió a los 61 años, el 29 de noviembre de 1538, dejando testamento y lo más importante, habiendo instituido el mayorazgo.

El matrimonio tuvo cuatro hijos y cuatro hijas, el mayor fue Beltrán, que heredó el mayorazgo, casó en 1536 con Juana de Recalde, hija del Contador de la Casa de Contratación Juan López de Recalde; fruto de relaciones amorosas antes del matrimonio tuvo cuatro hijos. Íñigo consiguió que cambiara de vida, de hecho en 1535 le dará a él y a otros familiares los *Ejercicios Espirituales* cuando regresó a Azpeitia. Luego le siguieron Juan

³⁸ MHSI. *Epp. Mixt.* II, 313. Pedro Miguélez de Araoz se había casado con una hija del capitán Arrieta, llamada María Hernarni. Garibay dice en sus *Linajes Vascongados* que Pedro de Araoz casó con Marina Pérez de Zabala.

³⁹ Arch. Chancillería de Valladolid, Archivo y Registro, Registro de Ejecutorias, caja 242, 5 Martín García de Oñaz, vecino de Azpeitia (Guipúzcoa), señor de la casa de Loyola, con Juanes de Anchieta, capellán de la iglesia de San Sebastián de Azpeitia, sobre posesión de los diezmos y rentas de la iglesia de San Sebastián de Sorease de Azpeitia.

Pérez, que fue capitán en Hungría al servicio del emperador Fernando; Martín García, del que no hay noticias; y Emiliano, su padre le pidió en su testamento que estudiara, para lo cual le dotaba económicamente con 200 ducados de oro para «que estudie y siga su estudio» y no para otra cosa. Fue uno de los primeros jesuitas, posiblemente desde 1532, antes de la fundación de la Orden. En 1541, ya jesuita formalmente, estuvo en Roma con Ignacio, y éste depositó gran confianza en él, pero murió repentinamente en Azpeitia en 1547⁴⁰.

El tercero de sus hermanos fue don Juan Beltrán de Loyola, bachiller, que también murió en Nápoles en las campañas contra los franceses hacia 1500. El cuarto fue Ochoa Pérez de Loyola, que fue criado de la princesa Juana en Flandes y murió en Loyola hacia 1512 tras haber servido a la reina en diferentes misiones tanto en Flandes como en España, del que conservamos su testamento, que redactó en 1508 estando enfermo. Entre los servidores de doña Juana se encontraban varios Manriques; de hecho, el mayordomo mayor era don Rodrigo Manrique, comendador de Yeste, y una de sus damas era Blanca Manrique, sobrina del I duque de Nájera⁴¹. Debemos tener presente también que cuando partió doña Juana para Flandes en 1497, llevaba en su casa como «dueña de honor» a doña Beatriz de Távara, condesa de Camiña, y uno de sus hijos, don Cristóbal era paje de su casa. E Íñigo fue paje de doña Juana en España. Este dato es interesante porque un criado de la condesa, llamado Oya, tendrá una enemistad duradera contra Íñigo, un odio cordial irrefrenable, de hecho intentó matarle en varias ocasio-

⁴⁰ Polanco, *Chron.* I, 505-7. La hija mayor fue doña Magdalena; luego vinieron doña María Vélez, casada con Juan Martínez de Olano, hijo de Sebastián de Olano, secretario de Juana la Loca; y finalmente doña Catalina y doña Usoa. A Catalina la menciona Polanco, que casó con Juan López de Amezqueta, pero murió de sobrepeso al nacer su hijo Fortunato, que crió don Martín en su casa.

⁴¹ C. Dalmases, *Fontes documentales*, 185-201; su referencia como paje, puede estar en AGS. CMC 1.^a época, leg. 267, s.f., Lier, 26 octubre 1496, oficiales de doña Juana, archiduquesa de Austria y duquesa de Borgoña, en Miguel Ángel Ladero Quesada, *La Armada de Flandes: un episodio en la política naval de los Reyes Católicos (1496-1497)*, Madrid, 2003.

nes⁴². El quinto fue Fernando, quien en 1510 fue al Nuevo Mundo como soldado y fue asesinado por los indios hacia 1520⁴³.

El sexto fue Pedro López de Loyola, sacerdote que en 1518 alcanzó la rectoría de la iglesia de San Sebastián de Soreasu, en Azpeitia, como sucesor de Juan de Anchieta. Mantener su puesto de preeminencia como rector no fue fácil, pues hubo de acudir tres veces a Roma para defender su nombramiento eclesiástico. Dejó dos hijos ilegítimos, Beltrancho, que fue educado por su hermano Beltrán, y Marto de Loyola, del que no hay noticias. A la vuelta de su último viaje murió; fue en Barcelona en 1529. Estaba muy unido a Íñigo, como más adelante veremos. La séptima fue Juaniza de Loyola, que casó con Miguel de Izaguirre⁴⁴. La octava fue Magdalena de Loyola, desposada con Juan López de Gallaiztegui, notario de Anzuola, señor de Ozaeta. La novena fue Petronila de Loyola, mujer que fue de Pedro Ochoa de Arriola y tuvieron una hija, Marina Sáez de Arriola. De la novena, Sancha Yáñez de Loyola, no sabemos más. No se debe confundir con la abuela materna del célebre Juan de Anchieta, que se llamaba igual. El décimo fue Lope de Olano (emparentado con el bachiller Juan de Olano), sabemos que murió en Castilla del Oro hacia 1521⁴⁵.

⁴² M. Á. Ladero Quesada, *La armada de Flandes*.

⁴³ Francisco Mateos, «Dos sobrinos de San Ignacio, uno gobernador y otro obispo», en *Razón y fe*, 154 (1956), pp. 153-176. A falta de nuevos datos, este Fernando no se debe identificar con un Lope de Olano, hermano de Juaniza de Loyola, que murió en Castilla del Oro al servicio del emperador, atacado por los indios, cuyos bienes reclamó Juaniza. Parece que Hernando vivía en 1520 en Valladolid (Fernández 1991, 54). La presencia de los Loyola en América es significativa, y arranca con la fracasada misión a Indias de Juan López de Loyola en 1493, y continúa con el terrible militar Lope de Olano, hijo ilegítimo de Beltrán. También podemos mencionar a Hernando de Loyola, hijo de Margarita de Loyola, que fue a Nueva España en 1553 (AGI, Contratación 5217B, 9,12), y a Juan de Loyola, estudiante en Perú en 1592 (AGI, Contratación, 5238, 1, 41). De algún modo pudo influir en Íñigo, aunque no hay ninguna relación directa en estos primeros años.

⁴⁴ G. M. Verd, «Juaniza/Joaneiza, hermana de San Ignacio», en *Miscelánea Comillas*, 40 (1982), pp. 99-105

⁴⁵ Se había asentado en La Española desde los primeros tiempos de la conquista como mercader. En 1497 se unió a la rebelión de Francisco Roldán contra Colón, y traicionó a Diego de Nicuesa, gobernador de Veragua (1508-1511). Hay prueba documental (dos veces) donde se dice claramente que Juaniza de Loyola y

Cabe señalar, además, el caso del «capitán Loyola». Por un tiempo se pensó que se trataba de un hermano de Íñigo. Polanco así lo consideró, porque así lo dijo nada menos que el emperador Fernando, hermano de Carlos V⁴⁶. Creemos que efectivamente podría tratarse de un hermano, muerto hacia 1542. No es imposible, sin embargo, que fuera un sobrino, un hijo de don Martín, Juan Pérez de Loyola, muerto en 1538, en Hungría. Según los datos de que disponemos, este capitán Loyola había luchado al servicio de don Fernando contra los turcos en Hungría con una compañía de hombres, luego pasó a Italia al servicio directo del emperador Carlos V. En 1534 pidió al emperador que le hiciera merced de un nombramiento como capitán ordinario y asiento en la casa real. Su nombre no aparece en la lista de los miembros de la casa real, a pesar de que llevó carta de recomendación del propio don Fernando. En 1551, ya bien conocido Ignacio en Europa, el emperador Fernando recordó a algunos jesuitas y que él había conocido a un hermano de Ignacio, el capitán Loyola⁴⁷. Yarza, en su *Memorial*,

Juan de Olano eran hermanos, lo cual nos lleva a la conclusión de que también éste fue hermano de Ignacio. A la muerte de Olano, los herederos reclamaron cuatro veces su inmensa fortuna, en 1522, en 1525, en 1528, y en 1529. En 1528 quien exigía la herencia era don Andrés de Loyola, el párroco sobrino de Íñigo, y lo hacía «en nombre de ciertos menores». En 1522 fueron a América varios familiares directos a recibir la herencia, pero fallecieron durante el viaje, por lo que, rezaba la cédula, «pertenecen al dicho Andrés de Loyola los dichos bienes en nombre de los dichos menores y otras personas que para la cobranza de ellos le han dado poder». Por otro lado, sabemos que efectivamente María traspasó los bienes de Olano a Andrés de Loyola. Como no hubo acuerdo acerca de los verdaderos herederos, se tuvo que ir a juicio, hasta que en 1535 se acordó que los bienes pasaran a Catalina de Izaguirre y María de Izaguirre, hijas de Juaniza de Loyola. Por tanto, a falta de nuevos datos, hemos de concluir que Lope de Olano era también hermano de Íñigo, seguramente hijo ilegítimo de Beltrán, acaso antes del matrimonio. Es posible que hubiera otro hermano más, Francisco Alonso de Oñaz, capitán, casado con María López, véase J. de Olozaga, «Un hermano de san Ignacio desconocido hasta ahora», en *Razón y fe*, 153 (1956), pp. 275-284.

⁴⁶ Polanco, *Chron.* II, p. 267.

⁴⁷ AGS. E. 28, 171. Consulta al rey, Toledo, mayo 1534. «El capitán Loyola dice que como V. M. sabe él sirvió al rey de Romanos en la guerra de Hungría con cargo de gente. Y después acá a V. M. en Italia. Suplica en remuneración dello le haga merced de recibirle por un capitán ordinario y de algún asiento en su casa real». El rey escribe en su recomendación.

resalta la dedicación de la familia al ejército, y menciona que la casa de Loyola tuvo muchos hijos capitanes, como el capitán Loyola y el Maestro Ignacio, fue el capitán de la Compañía de Jesús tan valeroso como el célebre «capitán Loyola».

El último de los hijos fue Íñigo López de Loyola. Si hemos de creer a la cronología jesuítica sobre la familia, nació 24 años después del primogénito. Su madre debía ser bastante mayor cuando dio a luz; de hecho, muchos se maravillaron al verla embarazada, según manifestó el ama de cría en el proceso de beatificación. Por la ausencia de una madre, que perdió muy pronto, hubo de buscar cariño y consuelo al arrimo de su tía Magdalena de Araoz. Es curioso que la fama de soldado de Ignacio perdurara de generación en generación. Así, en una carta del marqués de Gastañaga, gobernador de los Países Bajos, en 1688, se puede leer cómo el príncipe de Ligne había ofrecido a su hijo primogénito una compañía de infantería española del tercio del sargento general de batalla del conde de Grajal, compañía que se formó «de un ramo que tuvo en Pamplona San Ignacio de Loyola»⁴⁸.

Observamos, pues, una constante en su familia, un empeño decidido en el servicio real, al oficio de las armas y a las letras (capitanes, soldados, escribanos, bachilleres y sacerdotes). Ignacio era una pieza más del engranaje familiar, cuyo función era servir al linaje para consolidar la casa de Loyola en la Provincia de Guipúzcoa, para lo cual era necesario estar bajo la protección de un gran señor como era el duque de Nájera.

⁴⁸ AGS, Estado Flandes Leg. 3.880. 27 octubre 1688. Agradezco a Antonio Rodríguez su amable información. La compañía que servía en Flandes se había formado a través de un ramo, o sea un pequeño grupo de hombres o una escuadra veterana sacada de otra u otras compañías. Un grupo de hombres de la compañía de Loyola habían sido su germen, su núcleo fundador. Este elemento histórico-mítico quedó grabado en la memoria de los soldados de la compañía, que seguían afirmándolo más de un siglo después de que ocurriera. En la década de 1630, ante la necesidad de hombres, se sacaron hombres de Pamplona para enviarlos a Flandes.

LA «ESTRATEGIA LITERARIA» DE ERASMO Y SU PROYECCIÓN EN LA LITERATURA ÁUREA

Guillermo Serés
Universidad Autónoma de Barcelona

Quisiera empezar citando a don Eugenio Asensio, que tanto polemizó con don Marcelo, porque le admiraba tanto. El maestro navarro señala que

el erasmismo vitalizó su virtuosismo retórico proponiéndole unas tareas morales y religiosas que podrían culminar en la reforma de una sociedad consciente de sus miserias. Para activar esta conciencia le ofreció una estrategia literaria muy distante de la oratoria apocalíptica o de la estricta lógica: los juegos de la ambigüedad, de la paradoja o de la sátira alternando con el fervor y la exhortación¹.

O sea, aquel «virtuosismo retórico» no tenía que ver con la oratoria inflamada ni con la áspera arena, ni con la lógica escolástica de los dómines, ni siquiera con las reglas perennes de los *grammatici*, como recuerda satíricamente el erasmista Maldonado en su *Paraenesis ad literas* (1529), a propósito del empecinamiento de algunos gramáticos inmovilistas:

no dar fe a Erasmo en el tema que tratamos es una abominación propia de gramáticos. ¿Acaso no se presenta en este juicio, incluso sin citarlo? Pues él en muchos pasajes de sus escritos asegura todos los males a los que se dedican con fraude y tiranía de la gramática. Pero lo dice más claramente en el *Encomium Moriae*, donde se burla con gracia de sus peleas, las mutuas invectivas, cuando casualmente alguien ha patinado en una palabra; cuando, como viejos decrépidos, no pueden apartarse de sus ineptias y sus fútiles simplezas y no desean pasar la vida en otra cosa que en hacer más tonta su estulticia².

.....
¹ Asensio-Alcina 1980: 13-14.

² Asensio-Alcina 1980: 166.

Sí estaba directamente relacionado, en cambio, con la «sutileza» argumental, la ambigüedad lingüística, la sentencia entretejida, la facecia traída a tiempo, la historieta irónicamente ilustrativa, el juego de palabras, los aforismos, las fábulas, las citas de autores, etc., etc. Géneros breves en sí mismos o traídos como ejemplo o ilustración de los diálogos o géneros más largos³. Todos los citados, recursos para alcanzar una lengua maleable y versátil, no uniforme ni monocorde ni rígidamente doctrinal, en la que pueden convivir el sentido recto y el irónico, la gravedad evangélica y la ironía lucianesca o albertiana, lo jovial y lo espiritual, la rectitud racional y la paradoja.

El mismo Erasmo ironiza con su propia obra a este respecto. Por ejemplo, en 1513 publicó unos comentarios a los *Dísticos de Catón*, en cuya dedicatoria señala:

Quizá a propósito de este libro levantará su voz algún picapleitos: ¡un teólogo ocupándose de tan frívolas bagatelas [*nugae*!] En primer lugar, yo pienso que no es nada despreciable, aunque sea humilde, lo que hace referencia a las buenas letras y mucho menos estos versos de una lengua latina tan pura, que hacen referencia a las buenas costumbres. Aunque ¿por qué voy a sentir vergüenza por haber invertido unas pocas horas en el estudio de este género literario en el que no pocos escritores griegos, y no precisamente mediocres, han trabajado con gran reconocimiento? [...] Pues ¿quién desprecia los *Mimos* de Publilio, que Aulo Gelio califica de muy divertidos y Séneca de muy cultos, cuyas sentencias copian sin desdoro incluso los mejores rétores?⁴

Es muy significativo que alabe los modestos dísticos de Catón, que califica de «libellus elegantissimus» y literariamente tan dignos como cualquier otro género, si no más.

³ «Sentenze, favole, similitudini, esempi, apostemmi, proverbi, sono proposti come strumenti comunicativi utili per la formazione di un qualsiasi giovane. Erasmo non si limita a enunciare questa tattica pedagogica, la esibisce direttamente nel testo [...], costantemente intessuto di tutti questi corredi (favole esopiche, apologhi e proverbi cari a Erasmo, favole mitologiche, citazioni di autori esemplari, sia filosofi che poeti, evocazione di uomini illustri e dei loro atti e detti memorandi e memorabili, etcetera» (Quondam 1997:77)

⁴ P. 23. El editor, García Masegosa (pp. 11-12) los relaciona con el Erasmo pedagogo, autor, para el mismo fin, de la *Adagiorum collectanea* (1500), el *De copia verborum* y los *Colloquia*. Cf. Blanco 2006:22-25.

TRES MOMENTOS

Se suelen señalar tres momentos en la recepción española de Erasmo y su influencia en la literatura áurea, que irían desde la efervescencia inicial hasta el primer tercio del siglo XVII⁵. El primer momento, representado por la difusión, en España, del *Enquiridion*, en 1526, y por la publicación de obras como el *Diálogo de Mercurio y Carón*, de Alfonso de Valdés, donde seguía la tarea que iniciara con el *Diálogo de Lactancio y un arcediano*, de 1527⁶. El segundo se correspondería con la etapa de enfriamiento ideológico del erasmismo bajo la presión de la acción inquisitorial, de 1532 a 1559, aunque persistió por otros cauces el anhelo reformista: se deja rastrear, por ejemplo, en los libros de pastores, donde se recogen nociones e ideas como la del amor que ennoblece el alma, la de la edad de oro, la del contacto con la naturaleza, la del espíritu de hermandad cristiana con la consecuente reforma interior y espiritual, y otras afines o contiguas⁷. El tercer momento se aprecia, mucho más sutilmente, en obras mayores, como el *Quijote*, donde, aparte de señalarse la hipocresía generalizada o la parodia de algunos ideales del Renacimiento (como hacen los Duques en la Segunda parte), se

⁵ La tripartición de Cro 1981, con sus más y sus menos, es bastante lógica.

⁶ Incluso hasta Guevara, porque «ha querido obviarse el influjo de Erasmo al abordar el complicado problema de justificar los estilos de Guevara. La forma de expresión que éste inicia con el *Relox de Príncipes*, el de la madurez, que seguirá usando hasta el final de su trayectoria, muestra un importante parentesco con el que Erasmo utiliza en *La Lengua*, esa obra que tantas veces se reimprimió en el segundo cuarto del siglo XVI. Hay coincidencias sorprendentes entre Erasmo y el obispo de Mondoñedo en la concepción de la lengua como instrumento de comunicación y parece copia directa de *La lengua de Erasmo* un pasaje del *Oratorio* de Guevara que explica el papel singular de la lengua como órgano dentro del cuerpo humano» (Lama 2000:143). Pero a este respecto apostilla certeramente García Gual (1986:244-245) que Guevara «había leído varios libros de Erasmo y admiraba su vasta sabiduría y su talento como escritor. Pero él no compartía los fervores reformistas ni buscaba un cristianismo menos ceremonioso y una piedad más auténtica»; coincide, a grandes rasgos, con la tesis de Asensio 1952/2000. Véase ahora Valdés 2008:140-153.

⁷ Cf López Estrada 1972 y 1986; Margolin 1995, Godin 2003. Una reforma que alcanza hasta el mismo Emperador, para quien escribe, en 1515, la *Institutio principis christiani*; véase Quondam 1997.

rastrea la no menos erasmista *copia verborum*, o sea, el resultado del trabajo con la lengua literaria que recomendó desde un principio Erasmo, para hacer de ella un vehículo ideológico apto y capaz de reflejar elevados conceptos espirituales. Las tres etapas se corresponden, a grandes rasgos, con otros tantos modos literarios, que, a su vez, requerirán distintos cauces de recepción: desde la más directa del primer momento (traducciones, adaptaciones, refundiciones o reelaboraciones de los géneros estrictamente erasmianos) a la mucho más literaria, matizada y difusa del tercero (adecuaciones a otros movimientos, literaturización implícita, etc.), pasando por la más variada y tácita del segundo (el bucolismo espiritualmente matizado de la novela pastoril, el platonismo que sustenta a la caballería cristiana; la épica en prosa o novela bizantina...), donde también contamos con colecciones de adagios o coloquios satíricos.

El primer momento es más pugnaz y explícito. Se sirve de géneros marcadamente erasmianos, como los adagios⁸, el diálogo o las declamaciones al modo de la *Stultitiae laus* o *Encomium Moriae*. Autores como los hermanos Valdés, Maldonado, García Matamoros, Villalón, el del *Viaje de Turquía*, entre otros⁹, participan de aquellos géneros y modalidades literarias o retó-

⁸ Véanse los recientes estudios de Colón 2004, Hinojo 2009 y Diu 2011; aquél subraya cómo Palmireno ha enriquecido sus proverbios con «los *Adagia* de Erasmo», para prestarles aquella «sal especial, espontánea»; ésta que son «une première tentative pour ouvrir, par le biais des proverbes, des perspectives sur le monde antique. L'œuvre affecte une forme assez codifiée: les adages choisis sont tirés pour l'essentiel des grands auteurs classiques de l'Antiquité, auxquels s'ajoutent quelques citations bibliques et patristiques ou, plus rarement, des textes d'auteurs contemporains ... La triple visée de l'œuvre –mise en lumière des classiques, tant dans leur contenu textuel que dans leur forme rhétorique; affirmation de la continuité de la pensée; actualité des textes anciens– rejoint les constantes préoccupations philologiques, rhétoriques mais aussi politiques de l'humaniste». A continuación trae la enorme cita de los trescientos sesenta y tres *auctores* de los que se sirvió el roterodamo y que analizó con pormenor Phillips 1964. Véanse también López Poza 1990, Egidio 1996 y Fiorato 2003.

⁹ Gómez Montero 1985:236 analiza la influencia de los *Colloquia familiaria* en la estructura dialogístico-narrativa; «incluso en el *Viaje de Turquía* se llega a reflejar también el carácter híbrido de los coloquios erasmianos, pues en ellos se da cabida a una narración amena para exponer de manera poco sistemática una doctrina teológico-religiosa, al tiempo que son fustigadas polémicamente otras doctrinas contrarias [...], recurriendo a la ironía y llegando a incurrir en una sátira despiadada».

ricas. Erasmo los complementaba o «impregnaba» de lucianismo (recordemos que a Erasmo llamaban Lucianus Batavus), porque «Luciano, de los autores griegos en que yo he leído, es el que más se allega al hablar ordinario, os daré dél los ejemplos» (Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, p. 135). Sus seguidores españoles acabarán haciendo de este género un estupendo cauce para acercarse a los más diversos temas con evidente desparpajo; lo que les valdrá severas críticas, como, las de Juan Ginés de Sepúlveda al mismo Erasmo, reprochándole que hubiese perdido el tiempo traduciendo a Luciano:

que tú, un hombre consagrado a la tarea de traducir las obras griegas, hayas vertido al latín cuidadosamente las historietas de Luciano, de cuyo conocimiento podrían prescindir los teólogos y filósofos, [...] sin detrimento alguno para la religión y costumbres, y, sin embargo, no hayas traducido ni una palabra de Aristóteles, cuando son muchas las obras filosóficas de aquel divino autor que, por estar traducidas defectuosa o toscamente, reclaman ser vertidas a la lengua del Lacio. (*Antiapología en defensa de Alberto Pío frente a Erasmo*, p. 78)

Los españoles lo combinaron también con Alberti (especialmente, *El Momo*)¹⁰, o con Pontano, como señala Alfonso de Valdés:

si la invención y la doctrina es buena, dense las gracias a Luciano, Pontano y Erasmo, cuyas obras en esto habemos imitado; y pues a mí no me queda cosa que gloria alguna deba esperar, locura fuera muy grande si, poniendo aquí mi nombre, diera a entender que pretendía debérseme (*Diálogo de Mercurio y Carón*, p. 74).

La «impregnación» de Erasmo es posible porque sus aportaciones o novedades no sólo radicaban en sus fuentes, ideas y objetivos (pues guarda gran afinidad ideológica y moral con otras corrientes¹¹), también por su método de conocimiento, basado

¹⁰ No en balde la obra de Alberti se incluyó en la edición que de las obras de Luciano hicieron Erasmo y Moro (Rallo 2006: 111-112).

¹¹ Asensio 1952/2000; Trinkaus 1976, Sicrof 1981; para su relación con la Sagrada Escritura, Bentley 1983: 198-200, Granada 2000, Cottier 2002 y Dickens 2002. La modernidad de algunas propuestas las glosa Keatley 2002; Godin 2003 analiza «la volonté affichée d'Erasmus de dépasser les querelles théologiques du momento en remettant à l'honneur l'appellation de la pénitence chrétienne qui avait

fundamentalmente en los *studia humanitatis*¹². Pero la novedad principal es el cauce, porque Erasmo «hace» literatura (diálogos, sátiras, adagios, parodias...); vale decir: utiliza versátilmente la lengua; lo logra especialmente por el uso moderado de recursos retóricos, por no ceñirse estrictamente a la tripartición de estilos al modo de Cicerón o Quintiliano¹³. Pero, muy especialmente, porque se valía de la *copia verborum*, o sea, del *De duplici copia verborum ac rerum*. Vale decir: de los *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso*¹⁴, que «consistía en tomar una frase digna de imitación e ir variándola con sinónimos, metáforas, figuras de dicción...; luego la llevaba a analizar un asunto considerándolo sucesivamente de acuerdo con sus varios elementos y cualidades..., cotejándolo con los testimonios de la historia y de la literatura..., para enriquecerlo, en suma, con una multiplicidad de perspectivas»¹⁵. Valga como muestra un breve fragmento del *De duplici copia*:

.....
 cours dans les premiers siècles» (p. 484). Margolin, en fin, se alinea más bien con Asensio, cuya posición «était plus proche de celle de Bataillon» (p. 437) que la de Américo Castro 1948.

¹² Chomarat, 1979 y 1981, Rico 1993: 102-159 y *passim*, Fernández Gallardo 2000 y Bolzoni 2004.

¹³ Es muy interesante el artículo de Chomarat 1979 sobre el concepto de «uso» que el Erasmo de *De optimo genere dicendi*, o *Ciceronianus*, tomaría preferentemente de Valla, principalmente porque el «thème et les arguments principaux» del libro giran en torno al absurdo de que en los tiempos de Erasmos se quiera escribir como en los de Cicerón, porque, entre otras cosas, «les circonstances, les institutions, les mœurs ont changé» (p. 225). Lo amplía en Chomarat 1981.

¹⁴ La reciente traducción es de Eustaquio Sánchez. El *De duplici copia verborum ac rerum* (1512) se documenta ya en 1516 «en manos de Diego de Alcocer, se reimprimió varias veces en Alcalá y sumariado en innumerables ocasiones hasta el siglo XVII (Asensio 1968:317); más adelante señalará que Maldonado «ensalza hasta los cielos sus libros [de Erasmo] educativos, afirmando que desde Cicerón y Quintiliano nada mejor se ha escrito sobre retórica y elocuencia que el *De copia* y el *De conscribendis epistolis*» (1978:143). Con todo, «la *copia* ya se practicaba en la antigüedad –y Nebrija, por ejemplo, había editado unas *Sententiarum variationes sive synonyma* de Stephanus Fliscus con traducción castellana para sus alumnos–, Erasmo la revitalizó». (Lama 2000:143). Véase ahora la reciente (2011) edición y traducción de Eustaquio Sánchez bajo el título de *Recursos de forma y contenido para enriquecer un discurso*.

¹⁵ Rico 1993:109, que más abajo añade acertadamente: «Al margen de las rutinas escolares la *copia* erasmiana contribuyó poderosamente a fecundar las letras

142. *Formas de expresar insatisfacción*: «Non contentus victoria, non contentus vicisse» («no contento con la victoria»). «Non sat habebat vicisse, non sat erat vicisse» («no le bastaba haber vencido»). «Parum erat vicisse, ni in victos etiam saeviret» («poco le parecía haber vencido, si no se ensañaba además con los vencidos»). «Non sufficiebat vicisse» («no le bastaba haber vencido»). «Paenitebat rapinae, nisi parente quoque spoliasset» («le dolía la rapiña, si no robaba también al padre») [...].

145. *Fórmulas para persuadir o aconsejar*: «Id ne estis auctores mihi?» («¿no seréis garantes en esto?»). «Te auctor, suscipi negotium» («afrenté este asunto bajo tu autoridad»). «Tuo impulsu feci» y «te impulsore feci» («lo hice por impulso tuyo»). «Tuo suasu, tuo inductu», dice Cicerón (pp. 251y 253).

Aunque a primera vista parecen simples ejercicios para la *amplificatio*, más abajo comprobaremos, con Cervantes, que en realidad constituyen una sutil técnica literaria que muestra el doblez de las cosas, de la realidad, y encauza pensamientos y reflexiones profundas. Recursos que complementaba con los otros dos pilares literarios que hemos visto, *coloquia* y *adagia*. Los tres son géneros «misceláneos» en que se basa su obra y su proyección, repercusión y recepción literarias.

Los *adagios* se caracterizan por su versatilidad, pues, a diferencia de otras colecciones de sentencias del Otoño de la Edad Media, las de Erasmo no están manoseadas y reflejan el uso de las fuentes originales: los autores de la Antigüedad grecolatina, los textos bíblicos y la patrística, sin descuidar la lengua de uso¹⁶, como se aprecia en cualquier paso:

.....
del Renacimiento (bastaría decir que tuvo un papel de primer orden en la génesis del ensayo, y no sólo en Montaigne), porque no era un simple artificio retórico, sino un auténtico método de comprensión y razonamiento enderezado a lograr tanto una fluidez de palabra que permitiera descubrir nuevos aspectos de las cosas como una percepción más completa que se resolviera en un manejo más fácil de la lengua».

¹⁶ «Creo que no hay ningún humanista que tuviera tanto empeño... en la necesidad y conveniencia de hablar en latín y ninguno tuvo en tan alto aprecio la lengua hablada, que era el “alma” de la lengua» (Hinojo 2009:171). La lengua coloquial, y la doctrina, por otra parte, también se notan en los diálogos de Luis Vives, como indican Lama 2000:151-152, o Rallo 2003:56-60. Véase también el estado de la cuestión que trae Coroleu 1994.

201. Aut regem aut fatuum nasci oportere» («para rey o para necio se nace») [...] Asegura Tácito que Ánneo Séneca fue un hombre de talento muy ameno [...] Es precisamente en ese opúsculo [la sátira *Apocolocyntosis*] donde saca a colación el adagio citado [...] No hay cosa más preclara que un buen rey; [...] a la inversa, nada más horrible, nada peor ni más semejante al demonio que un mal príncipe. [...] Es tirano todo el que ejerce el poder en provecho propio, sin que importe el título que aparezca en sus retratos y estatuas (pp. 150 y 158).

Ambas prácticas, que permitían dotar de más significado a la lengua, eran muy apreciadas:

Valdés.— Los [refranes] castellanos son tomados de dichos vulgares, los más de ellos nacidos y criados entre viejas, tras del fuego hilando sus ruecas; y los griegos y latinos, como sabéis, son nacidos entre personas doctas y están celebrados en libros de mucha doctrina. Pero, para considerar la propiedad de la lengua castellana, lo mejor que los refranes tienen es ser nacidos en el vulgo.

Pacheco.— Yo os prometo, si no fuese cosa contraria a mi profesión, que me habría, algunos días ha, determinadamente puesto en hacer un libro en la lengua castellana, como uno que dice que Erasmo ha hecho en la latina, allegando todos los refranes que hallase y declarándolos lo menos mal que supiese, porque he pensado que en ello haría un señalado servicio a la lengua castellana¹⁷.

Se sirve de la lengua con una ductilidad propia de escritor, no de ideólogo, como se deja ver por el uso de aquella *copia*, que acabarán haciendo suyo rétores y preceptistas¹⁸. Por eso precisamente llega a mucha gente, como señalaba Pérez de Chinchón en el prólogo de *Los Silenos de Alcibíades*. A dema-

¹⁷ P. 126. Cf. Surles 1991.

¹⁸ La utiliza, por ejemplo, Salinas: «el método usado por Salinas consiste en omitir la mayor parte de los abundantísimos ejemplos de la literatura clásica que Erasmo aportaba, o en sustituirlos por otros del mismo autor pertenecientes a un párrafo descartado; esta praxis es complementaria de la usada con Nebrija y conlleva una asimilación [...] No falta tampoco algún ejemplo de los *Colloquia* y del *De conscribendis epistolis opus*, aunque el texto erasmiano que se lleva la palma es el *De Copia*, a cuyo trasvase Salinas dedica específicamente, al final de la *Rhetórica*: un *Tratado de las maneras de dilatar la materia con palabras y sentencias y otras cosas. Tiene dos partes, una de la abundancia de las palabras, otra de la abundancia de las cosas*» (Sánchez 2000:296); véase Martín Abad 1991: núm. 141.

siada, se recuerda sarcásticamente en el *Tratado llamado de las excelencias de la fe* (Burgos, 1537):

—¡Oh, cuántos y cuántas han comido, comen y comerán bocados de la secta luterana, cubiertos con la salsa de perejil del lindo decir en romance y en latín de los libros nuevos! ¡Cuántos golosos y golosas han tragado bocados de errores contra la fe en el perejil del dañooso decir de los coloquios de los cuales usan los locos y las locas. [...] Porque el auctor que hizo los coloquios hízolos para algún pasatiempo de los grandes trabajos de sus estudios e para entre sus amigos y doctos, y no para tiernas edades ni para andar en romance entre populares, bebiendo en ellos resabios tocantes a la fe en caso de risa e placer sin sentirse. Y no se dice esto para decir que los coloquios son libros heréticos ni de hereje, porque, para que uno sea hereje, muchas cosas se han de juntar¹⁹.

Nótese que le resta toda importancia por ser literatura, mera literatura, redactados para «pasatiempo» de los doctos; demasiado peligroso para el lector normal, porque mezcla verdades de fe con chistes, sátiras y otros entretenimientos con que se dora la píldora doctrinal y supuestamente herética.

Pero ese es precisamente su mérito, que Erasmo mismo probó, cuando, por ejemplo, para enseñar latín a los jóvenes ingenió un método muy eficaz: la composición de unos breves diálogos con los que aprendían latín y se habituaban a las expresiones familiares y cotidianas; se publicaron sin su consentimiento en Basilea (1518) bajo el título de *Familiarum colloquiarum formulae*; él los reeditó en Lovaina (1519); en 1522, señalaba que «este librito te ayudará a adquirir también los principios de la piedad». Aquellas breves conversaciones y fórmulas de cortesía acabaron siendo auténticos diálogos quasidebates, donde la apariencia de espontaneidad se conjugaba eventualmente con la ironía para abordar cuestiones morales y religiosas. Esa aparente frivolidad didáctica no le pasará por alto a algunos detractores, como Sepúlveda:

Nadie te pide, Erasmo, que ya que no te importa abandonar los elevados temas teológicos y la exégesis de las Sagradas Escrituras,

¹⁹ *Apud* Asensio 2000:26. Véase también Rallo 2004:50-54.

para enseñar latín a los niños, les ofrezcas textos que, bien por la austeridad de la expresión, bien por la oscuridad del tema, les hagan aborrecer su lectura. Pero ¿puede admitirse que pretendas inculcar tales cuentecillos en los espíritus aún inmaduros de los niños, para que aprendan desde muy pequeños, si no a despreciar la religión, sí a no practicarla con reverencia y a no venerar a los santos...? (*Antiapología*, pp. 133-134).

Las colecciones más importantes aparecieron en España, en 1529, a cargo de Alonso Ruiz de Virués, quien apunta, comentando sus traducciones de algunos *Colloquia*, que la versión tenía que resultar «tan graciosa, clara y elegante en la lengua en que se saca, como era en la lengua en que primero estaba»²⁰. En la edición de 1530 ya se señalaba al lector que

Debes, lector, saber, que entre las otras obras dignas de inmortal memoria que el famosísimo teólogo Desiderio Erasmo Roterodamo, del consejo de Su Majestad, ha fecho, hizo un libro que se llama de los *Coloquios*, en que instituye a todos los estados y condiciones de gentes para saber vivir [...]. E por ser cosa tan saludable y provechosa a todos, me pareció que los debía volver en romance para los que no deprendieron el latín en que Erasmo los escribió. [...] E porque es bien que callemos todos hablando Erasmo, oyamos su doctrina para que la obremos y conozcamos nuestros defectos, para que nos enmendemos²¹.

Ni que decirse tiene cómo lo ensalza Juan de Valdés en el *Diálogo de doctrina cristiana*, subrayando especialmente la importancia del vínculo lingüístico:

²⁰ Rabaey 2009: 131, sin embargo, opina que «le texte érasmien subit en Espagne diferentes altérations destinées à le maintenir dans le camp de l'orthodoxie catholique [...] Certes, on ne peut nier le poids de la censure d'Etat [...] La traduction d'Érasme en Espagne dépasse donc largement le cadre de la censure pour s'inscrire dans un contexte plus complexe d'acclimatation dans lequel interviennent différents facteurs tels que la situation politique, religieuse et sociale du pays». Es más ecuánime Parellada (2000:91-123) cuando analiza la traducción de la *Preparación y aparejo para bien morir*, pues sopesa todos los recursos a partir de la premisa de la «frecuente literalidad», pero que «rara vez provoca frases ambiguas o que traicionen el sentido de la palabra de Erasmo» (p. 123); en las siguientes páginas (123-134) analiza estupidamente otras traducciones.

²¹ *Apud* Bonilla y San Martín 1907:443-446.

Arzobispo.— Vos leed y estudiad en las obras de Erasmo, y veréis cuán gran fruto sacáis. Y, dejado aparte esto, habéis de saber que entre las obras de este Erasmo hay un librito de *Coloquios familiares*, el cual dice él que hizo para que los niños juntamente aprendiesen latinidad y cristiandad, porque en él trata muchas cosas cristianas. Entre éstos, pues, hay uno donde se declara el Credo casi de la manera que yo aquí os lo he declarado; y no os maravilléis que lo tenga así en la cabeza, que lo he leído muchas veces y con mucha atención.

Eusebio.— Dígoos de verdad que, dejada aparte la autoridad de vuestra persona, la cual yo tengo en mucho, solamente esta declaración del Credo me aficionará a leer en Erasmo y nunca dejarlo de las manos, lo cual entiendo hacer así de aquí en adelante.

Antonio.— Por el hábito de San Pedro, que, aunque por información de algunos amigos míos estaba mal con ese Erasmo que decís, yo de aquí en adelante estaré bien, pues vos, señor, le alabáis tanto. Mirad cuánto hace al caso la buena comunicación; pero ha de ser con esta condición, pues yo no entiendo esos latines, que me habéis de dar un traslado de ese coloquio o como le llamáis (p. 37).

Sus seguidores subrayan que llegue a lectores de todo tipo la palabra de Erasmo (que, indirectamente, es la de Cristo²²) y para todo tipo de textos, como si fuese un juego²³.

Su mordacidad, por otra parte, resultó muy pronto atractiva a los autores españoles, al igual que su importante componente satírica, que en parte vino a ocupar el sitio del no traducido *Encomium Moriae*, que es donde mejor se aprecia la sátira eras-

²² Porque «il vero filosofo coincide, secondo Erasmo, con il vero cristiano». L'assiomatica evidenza di questo postulato ha bisogno di pochi chiarimenti: cristiano è colui che ama Christo nell'intimo del suo cuore e non nelle cerimonie (cioè nei precetti e nelle istituzioni della Chiesa) e lo esprime nelle opere pie» (Quondam 1997:81). Quondam traduce le lapidaria frase: «vocabulis diversum est, caeterum re idem esse philosophum et esse Christianum» (p. 145).

²³ «Cuando la fama de Erasmo se extendió, pronto se produjo una demanda de traducciones. Sabemos que hacia 1526 las damas burgalesas se deleitaban con versiones manuscritas de sus coloquios más jocosos. Es probable que empezaran a leer estas historias como un ejercicio lúdico, asemejando los coloquios erasmianos a las novelas de Boccaccio, pero no tardó en extenderse una lectura religiosa, en especial cuando en 1525 se publicó en Alcalá de Henares el *Enchiridion*» (Gonzalo Sánchez-Molero 2002:102).

miana, porque, bajo la apariencia de una *declamatio*, habla por boca de la Locura, que, se hace su propia *laus* con el ropaje de la estulticia²⁴. Con aquellos *Colloquia* enriquecerá el género, al derivarlo hacia el modelo de Luciano, como arriba veíamos²⁵. Será el género por el que más cale su influencia. No sólo lo hizo versátil y dinámico, sino que lo redujo y amplió la diversidad de interlocutores, yendo más allá del ciceroniano y platónico; pero sin incluir las transmigraciones y viajes extraordinarios de Luciano²⁶. Incrementó, eso sí, las facecias y donaires, el humor y la presencia de lo cotidiano y lo particular.

Esta «frescura» erasmiana, realizada por el uso de estos géneros accesibles (en latín y en las lenguas romances) contrastará con la rigidez de los humanistas al uso, demasiado normativos. Porque, además, en aquel primer momento se reclamaba una mayor vitalidad en el aprendizaje del latín y, por lo tanto, mejores herramientas para acceder a la cultura: las ofrecía Erasmo. Hasta el mismísimo Nebrija parecía haberse anclado en otra época, pues una de las causas que señalan de esa «parálisis» cultural es el inmovilismo de los gramáticos, su escasa vitalidad o versatilidad, que ya se observa en sus invectivas y *disputationes* inanes: incluso los manuales de Nebrija se acabaron institucionalizando, se fue desvirtuando su función estrictamente instrumental, como recuerdan algunos humanistas de la siguiente generación:

²⁴ «De este modo juega con la doble valencia de las personificaciones: la locura es en apariencia la Mentira en un ámbito cercano al de nave de los locos o carroza de los vicios, pero se expresa como la Verdad al procurar la paradoja de sus ridículas insensateces» (Rallo 2006:115).

²⁵ Análogamente, «las frecuentes críticas de Luciano contra los filósofos las aplicó a los teólogos. Aunque las versiones castellanas de los *Coloquios* fueron prohibidas en 1535 y las latinas en 1537 siguieron imprimiéndose y leyéndose con títulos menos comprometidos» (Lama: 150-151).

²⁶ Se pueden trazar dos diferencias entre lucianismo y erasmismo: «la primera consiste en la abundancia de elementos fantásticos en los diálogos lucianescos, en general extraños a los *Colloquia*, mientras que la segunda la constituye el entramado continuo del relato con la reflexión tal y como se halla en las obritas de Erasmo y que no es común a las de Luciano, dado que el relato de éste es rectilíneo y la sátira se integra estructuralmente en él» (Gómez Montero 1985:327). Cf. Schwartz 1986, Valdés 2008, Serés 2009, y Schwartz-Pérez Cuenca 2011.

–PEDRO: Pues ¿todavía se lee la gramática de Antonio?... ¿Qué es la causa que para la lengua latina, que bastan dos años, se gastan cinco, y no saben nada, sino el arte de Antonio? [...] Pregunto: italianos, franceses y alemanes, ¿son mejores latinos que nosotros o peores? –JUAN: Mejores. –PEDRO: ¿Son más hábiles que nosotros? –JUAN: Creo yo que no. –PEDRO: Pues ¿cómo saben más latín sin estudiar el arte de Antonio? [...] –JUAN: [...] ¿Qué artes tienen? –PEDRO: De Erasmo, de Felipo Melanthon, del Donato. Mirad si supieron más que nuestro Nebrisense: cinco o seis pliegos de papel tiene cada una, sin versos ni burlerías²⁷.

No es muy distinta la opinión de Juan Maldonado:

Los ingenios hispanos están abocados y condenados a las tinieblas por los que enseñan los rudimentos de gramática. [...] En los demás pueblos y reinos, los que se encargan de los jóvenes siguen a Marco Tulio y a Fabio Quintiliano [...], nuestros compatriotas colocan enseguida a los niños frente a la gramática de Antonio de Nebrija [...]. ¿Cómo pretenden preparar así el acceso a los buenos autores?²⁸.

LA LENGUA COMO VÍNCULO ESPIRITUAL

Además de su mordacidad, frescura y versatilidad, los géneros literarios recomendados o practicados por Erasmo ofrecían modelos y referentes que podían trasvasarse a la lengua romance. Porque la creencia platónica que avala la correspondencia entre la palabra y su referente cultural, ampliamente conocido y aceptado por la comunidad de humanistas, se extrapola al plano espiritual, considerando la lengua como vínculo «natural» del mayor número de creyentes²⁹, también los romancistas. Así

²⁷ *Viaje de Turquía*, pp. 597-599.

²⁸ *Paraenesis ad litteras*, en Asensio-Alcina 1980:146-147.

²⁹ «Convertida la lengua en faraute comunicativo de la razón, ésta va a servir de vínculo para todas las artes y doctrinas, desde la filosofía a la teología, la gramática y la retórica ... Lengua nudo que, en definitiva, «ata, sustenta y gobierna a todo el linaje humano», según el erasmista» (Egido 1998a: 14-15); más abajo apostilla acertadamente Egido que «la búsqueda lingüística se convierte en teología. Todo se entiende bajo especies verbales desde el momento en que Dios y el Verbo son uno y lo mismo» (p. 17). Ya había recalcado Trinkaus 1976:13, que, para Erasmo, «the careful scrutiny of language became Essentials, particularly the language of

se expresa Bernardo Pérez de Chinchón, refiriéndose a su traducción de la *La lengua*³⁰, de Erasmo:

En ella [el libro *La lengua*] se enseña la lengua cristiana para que torne otra vez a andar por todo el mundo y nos haga otra vez un cuerpo en el Señor. Y por esto quise que, como hablaba en latín, hablase en castellano, para que todos los más de mi nación puedan bien entender este lenguaje (p. 228).

O sea, la lengua capaz de cohesionar al cuerpo místico, que estaba sumido en la discordia, por lo que Dios

quiso tornar estas partes a su cuerpo; quiso soldarlas con betún fortísimo [...] y para esto envionos un nuevo lenguaje que anduviese por todos y que le hablasen todos; un lenguaje santo, honesto, justo, piadoso, discreto, sabio, elegante, polido, que hablase de las cosas altas de Dios y de las cosas bajas de las criaturas, y que atase las unas con la otras, y de tal manera estuviese en la boca que saliese del corazón [...]. Este lenguaje es el Evangelio de Jesucristo [...], que salió de la boca de Dios para que le hablasen los hombres (pp. 226-227).

Porque «habemos olvidado este lenguaje de Dios; habemos olvidado ya el Evangelio³¹; oímos las palabras y no las entendemos» (p. 227) y «no entendemos nada pues que no obramos nada»³². La consonancia y armonía entre la lengua y los hábitos de vida u otras *consuetudines* las subraya Villalón en *El escolástico*:

.....
 God's Worm (*Verbum*) in the Scriptures –held by Erasmus to be preferably interpreted as God's Speech or Discourse (*Sermo*) as the more accurate but also theologically more sound translation of the Greek term *logos*.

³⁰ «La popularidad del librito de Erasmo fue enorme y sus enseñanzas se adivinan en el arte de callar de un Juan de Valdés, por ejemplo, o en las palabras conmovedoras de Fray Luis de León en el prólogo a *Los nombres de Cristo* e incluso en las mesuradas palabras de Cervantes con que se defiende en el prólogo a la segunda parte de *El Quijote*» (Lama 2000:139).

³¹ «Erasmé finalment pursuit... faire des Évangiles un livre de vie» (Cottier 2002:30), parafraseándolos, de modo que la «compréhension des Saintes Écritures, désormais facilitée par le paraphrase, est donc la clé de la salut». (p. 32)

³² Porque «para Erasmo, la decadencia del mundo que le rodea, la barbarie, se configura como decadencia espiritual. Es precisamente el deterioro del lenguaje el mejor reflejo de esa situación de crisis. Consagrado al cultivo del latín..., sería el impulso de toda una corriente de reflexiones sobre el romance, su dignidad, su genio propio y sus recursos» (Carrera de la Red 1988:43). Cf. Serés 2004.

Si su juicio [el del futuro escolástico] es sabio y grave, toda su conversación es doctrinal y auténtica, acompañada de muchas sentencias, y lo mismo nos muestra experiencia en el vestir, en el andar y en el natural de nuestra compañía. (p. 242).

La lengua ha de mantener la *proprietas* natural, la sustancia, la correspondencia con la naturaleza de las cosas y con la realidad que le corresponde; la relación motivada, según los presupuestos platónicos:

Antiguamente solía ser [...] que no por el traje, sino por el ser, se estimaban los hombres; no por el mucho hablar, sino por el saber callar se conocían los sabios [...] ¡Que no se mire ya a la sustancia de las palabras, sino a que son muchas y al afecto con que se hablan! Desta mudanza [...] ha nacido un gran dolor: que nuestro ser sea todo palabras sin verdad (*El escolástico*, pp. 244-245).

La queja de Villalón supone que a estas alturas el planteamiento del primer humanismo, el nebrisense, ya ha sido superado³³; el tramo que falta hasta alcanzar la dignidad lingüística y, en consecuencia, la dignidad moral, lo anduvo acompañado de Erasmo. Sin renunciar a la *proprietas*, se trata de encontrar el estilo natural, no afectado, pues, como apunta Erasmo, la lengua ha de ser «templada, moderada, casta, prudente, verdadera, consoladora, amonestadora, alabadora y agradecida» (p. 195). O sea, la caracterizada por la «contención, la claridad y la medida»³⁴.

Esas cualidades, además de la versatilidad, la gracia, el antidogmatismo, o el perspectivismo, ya las vieron los primeros traductores, especialmente Pérez de Chinchón, el más prolífico, que en el Prólogo a su traducción de *Los silenos de Alcibiades* (1529) señala:

Si has leído *El Caballero cristiano*, que por otro nombre se llama *Enquiridion*; si has leído muchos y diversos diálogos y *Coloquios*; si has leído un traslado *De los loores del matrimonio*, que ya todo anda en romance, hallarás ser verdad lo que yo te digo. Pero hágote saber que lo que por acá anda en nuestro romance es como gota

³³ Véase simplemente Vian 2002.

³⁴ Egido 1998a: 20.

de agua en la mar, según lo mucho que tenemos en latín deste famoso doctor, cuyas obras yo espero en Dios que muchas de ellas verás presto en nuestra lengua, porque no se puede (como Cristo dijo) mucho tiempo esconder la luz, ni la ciudad edificada en el monte. Que ya vemos en cada parte de nuestra España no traer otra cosa en la boca sino Erasmo y sus obras, y que muchos se esfuerzan a sacar de latín en romance diversos tratados, porque el pueblo que no sabe latín no carezca de tanto bien³⁵.

Tres fundamentos para formar al caballero cabal, a lo que dedica el monográfico *El Enquiridion* (traducido en 1525 por el Arcediano del Alcor) y en su lengua cotidiana³⁶, como demuestra e ilustra en la citada *La lengua*, también traducida por Pérez de Chinchón, que conoció al menos siete ediciones entre 1533 y 1551³⁷.

³⁵ Cito por la edición de Granada 2008: 69-70. La traducción del *Enquiridion* de Alonso Fernández de Madrid se había publicado en Alcalá, 1526; en una de sus reediciones (Valencia, Jorge Coci, 1528) iba acompañada del *Sermón en loor del matrimonio*, traducido por Juan de Molina. Por otra parte, traducciones de los *Coloquios*, exentos o en recopilaciones, se iban publicando desde 1527. Cf. Bataillon 1937/66: LI ss, Sanz Hermida 2002:137-138. Sobre la adecuación del pensamiento erasmiano en las diversas versiones de sus libros, Rabeay 2009.

³⁶ Como señala el traductor, en su versión española «túvose miramiento al gusto de los no letrados y gente común» (p. 37). Fue traducido en vida de Erasmo y durante los veinte años que siguieron a su muerte, fue el libro erasmiano por excelencia alcanzando al menos ocho ediciones antes de 1555, despertó en los lectores españoles un entusiasmo incomparable. Erasmo tuvo temprana noticia de esta afortunada traducción y escribe al Arcediano (15 de marzo de 1528) mencionando el «primor y la elegancia» de la misma, a la vez que le anima a traducir otras cuatro obras, porque tratadas «por un hábil intérprete pueden mejorar la moral de los hombres». El estilo del *Enchiridion* castellano fue propuesto varias veces como modelo de lengua a lo largo del siglo XVI, y no sólo por Juan de Valdés (Lama 2000:136). El juicio de Bataillon (1937/66:223) es palmario cuando afirmaba que Alonso Fernández de Madrid «había traducido el *Enchiridion* en bella prosa, fácil y familiar, prosa de predicador cuidadoso ante todo de ser comprendido y de persuadir; colaborando a su modo con el autor, sin traicionarlo jamás, había sabido atenuar el efecto de las fórmulas más atrevidas, y glosar el contenido de las frases cuya brevedad podía originar un enigma para los espíritus simples»; añadía que «los españoles de gusto delicado saborearán esta traducción como una de las obras maestras de su literatura».

³⁷ Una obra que «parece, a juzgar por el silencio de la crítica, no haber dejado ninguna huella significativa. Lo mismo cabe decir de la extensa serie de escritos erasmianos que desde 1515, primero en latín y luego en castellano, deleitaron y formaron a varias generaciones de humanistas y lectores curiosos. Sin temor a equivocarnos podemos asegurar que todos los escritores españoles que entre 1520 y

PROYECCIÓN LITERARIA Y RETÓRICA

Desde estos presupuestos lingüísticos, literarios, ideológicos y morales se entienden las varias traducciones y reimpressiones de su obra (especialmente de los *Adagios*, los *Coloquios*, o el *Enquiridion*) que estoy considerando. Como muestra los *Coloquios satíricos* (1533) de Antonio de Torquemada³⁸, o el éxito de las colecciones de adagios de López de Yanguas o Mal Lara, o Melchor de Santa Cruz:

IX, 3. Hablando un señor con un albardero que era su vasallo, vio que venía de la escuela un hijo suyo. El padre tomó lo que traía escrito y mostróselo, diciendo: –¿Qué le parece a su merced qué bien escribe mi hijo? El caballero le preguntó: –¿En qué pensáis ocupar este niño en saliendo de la escuela? Respondió: –Señor, en lo que yo ayudé a mi padre, que es mi oficio. Pareciéndole a aquel señor que un niño de tan buen parecer, y avisado, era mal empleado en aquello, rogole le pusiese a deprender platero, pintor o escultor, o otro oficio en que aprovechase su buen ingenio. El albardero le dijo: –Señor, quiero decir a su merced lo que tengo pensado de hacer, y es: en saliendo de la escuela, darle tres o cuatro años de gramática, y será después un águila en nuestro oficio (Santa Cruz, *Floresta española*, p. 246).

La defensa de lo popular o «vulgar» (como adjetivará Mal Lara a su «Filosofía»), de una lengua versátil y de un contenido en apariencia sencillo, también se refleja en los diálogos; por ejemplo, los de los hermanos Valdés, cuyo «escribo como hablo» es reflejo del apartado que le había dedicado Erasmo en su *De conscribendis epistolis* (1522) y que Juan de Valdés conocía de primera mano, por su larga correspondencia epistolar.

Alcanza, claro, a los preceptistas y rétores. Miguel de Salinas incluyó un tratadito al final de su *Rhetórica en lengua castellana* (1541), titulado *Tratado de los avisos en que consiste la breve-*

.....
1540 estaban en período de formación o en plena producción leyeron una o varias obras de Erasmo y que en el resto del siglo XVI escucharon sus ecos» (Lama 2000:133).

³⁸ «Cuyos personajes «se asemejan a los de Erasmo... cumpliendo la significación satírica derivada de la técnica de dramatización burlesca...», se concreta con la adición de detalles de talante costumbrista y efectividad educativa» (Rallo 2003:63-64)

dad y la abundancia, que es una versión breve del *De copia* de Erasmo³⁹, donde señala:

La primera manera de acrecentar los ejemplos es alabándolos, y esta alabanza o se saca del autor que los escribió o de la persona o gente donde acaeció, o de la misma cosa que el ejemplo trata [...]. La segunda manera de dilatar los ejemplos será si se ponen con todas sus particularidades, amplificándolas y encareciéndolas donde bien cuadrare [...]. La tercera manera de dilatar los ejemplos es por comparación, y es cuando por alguna semejanza se muestra el ejemplo que se trae ser semejante o desemejante, o contrario o mayor o menor o igual (pp. 179-181).

Más arriba ha citado a los *auctores* «valdesianos»:

Y si quisiese poner más diligencia o por sentir falta en sí o por estar más proveído, demás de la conversación de hombres polidos en hablar, es muy bueno leer siempre en autores que escribieron bien en castellano como es Torres Naharro, Hernando del Pulgar, y no es menos buena la *Comedia de Calisto y Melibea*, y otros; especialmente son buenos algunos trasladados de latín en romance como *Marco Aurelio*, *Enchiridion* de Erasmo etc.⁴⁰.

Recordemos que Valdés cita a Torres Naharro, porque

Valdés.– El estilo que tiene Torres Naharro en su *Propaladia*, aunque peca algo en las comedias, no guardando bien el decoro de las personas, me satisface mucho, porque es muy llano y sin afectación ninguna, mayormente en las comedias de *Calamita* y *Aquilana*, porque en las otras tiene de todo, y aun en estas hay algunas cosas que se podrían decir mejor, más casta, más clara y más llanamente⁴¹.

³⁹ «Es importante esta parte final del libro del jerónimo porque, además de traducir con soltura a Erasmo, Salinas aplica el criterio, tan arraigado entre los erasmistas españoles, de proponer como modelo normativo la literatura castellana más o menos contemporánea; en efecto lo que Valdés había hecho en 1535 lo hace ahora Salinas, sin hilar tan fino pero con seguro gusto» (Sánchez 2000: 296).

⁴⁰ Pp. 162-163. «Como se ve la selección de autores realizada por Salinas se limita a adecuar al castellano la norma del roterodamense y, consecuentemente, coincide con Valdés en dos de los casos de la tríada fundamental: Torres Naharro y la *Celestina*» (Sánchez 2000:297).

⁴¹ P. 246. Surlis 1991: 232, apostilla que tuvo más presente las *Prose della volgar lingua*, de Bembo, que la *Gramática* de Nebrija.

Incluso hace extensible la alabanza a la obra de Rojas, pero con los debidos retoques, porque cree que la lengua es demasiado culta, que la sintaxis es latinizante

Valdés.— El estilo, en la verdad, va bien acomodado a las personas que hablan. Es verdad que peca en dos cosas, las cuales fácilmente se podrían remediar; y quien las remediase le haría gran honra. La una es el amontonar de vocablos algunas veces tan fuera de propósito como *magnificat* a maitines; la otra es en que pone algunos vocablos tan latinos que no se entienden en el castellano, y en partes adonde podría poner propios castellanos, que los hay. Corregidas estas dos cosas en *Celestina*, soy de opinión que ningún libro hay escrito en castellano donde la lengua esté más natural, más propia ni más elegante. (p. 265).

Y Valdés, claro, se hace eco de la defensa de la lengua coloquial pura y elegante que hace Erasmo en su *Eclesiastés*, donde también recomienda leer a los autores elocuentes en su lengua vernácula

la primera condición [para alcanzar la elocuencia] es frecuentar a quienes hablan [la propia lengua] pura y elegantemente; la segunda oír predicar a quienes son excelentes por la gracia del lenguaje; la tercera es leer los autores que han sido notables por la elocuencia en su lengua vulgar: Tales Dante y Petrarca, ensalzados por los italianos⁴².

EL SEGUNDO Y TERCER MOMENTO

El segundo momento de la recepción de la obra de Erasmo es mucho más difuminado, por la progresiva asimilación. Culmina cuando, en 1559, los suyos pasan a engrosar la larga lista de libros prohibidos. Una decadencia que se aceleró a la muerte del roterodamo y la desaparición de valedores como el inquisidor general Alonso Manrique o el obispo Alonso de Fonseca, unido al avance del protestantismo, que fue instrumentalizado por los detractores del humanista flamenco. Como señaló Asensio, su andadura correría parejas con la vida de su gran valedor en España: el Emperador, «cuya abdicación

⁴² *Apud* Bataillon 1937/66:317. Cf. Galán 1996

y retirada a Yuste coincide con la última impresión del *Enchiridion* en Toledo en 1556»⁴³.

Cabe destacar, con todo, los *Coloquios matrimoniales* (Sevilla, 1550), de Pedro Luján, que se reeditaron diez veces más, hasta 1589. O la *Filosofía vulgar*, de Mal Lara, cuya inspiración erasmiana⁴⁴, no resulta a estas alturas muy familiar:

Y porque es la materia más provechosa, entre lo vulgar, la de los refranes, la encomendamos [...], que el «Eclesiástico», en su libro, cap. 39, entre las cosas que encomienda al sabio es [...] «Buscar e inquirir lo más oscuro de los proverbios o refranes». Porque es parte de sabiduría no ignorar lo que comúnmente se dice (p. 62).

II, 42. *Poca ciencia y mucha conciencia*. La ciencia (como dice San Pablo) hincha y entona al hombre demasiadamente; el espíritu da vida y la sustenta. Por esto le conviene ataviarse antes de buena conciencia [...] De aquí hay el adagio: «Conciencia mille testes»: «la conciencia vale mil testigos». Juvenal dice mucho de la conciencia en la *Sátira* 13 [...] (p. 265).

II, 85. *Su alma en su palma*. Dos sentidos puede tener: que está en la mano del hombre irse al Infierno o al Paraíso, porque es libre [...] y, así, es materia ésta de libre albedrío [...] También es el segundo sentido, que trae la vida a grande riesgo [...] y así lo declara Job, cap. 13: «Mi vida traigo a peligro» [...], que el que vive tiene «su alma en su palma», para escoger el mejor camino» (p. 293).

La recopilación de Mal Lara tenía dos importantes precedentes también deudores de Erasmo: Pedro Vallés (*Libro de refranes compilados por orden del abc*, 1549) y Hernán Núñez (*Refranes y proverbios en romance*, 1556) (Lama 2000:152).

⁴³ Sanz Hermida 2002:139; cf. Asensio 1968. Fucelli 1989 enfatiza el encargo de Gattinara para que editara el *De monarchia* de Dante en un contexto de lucha antiluterana, intentando que Erasmo fuese «l'uomo del terzo partito», porque «il nome di Erasmo in terra di Spagna servisse di "copertura" alla politica imperiale» (p. 51); también puede verse Serés 2003:60, donde explico las maniobras de Valdés para Exculpar a Erasmo de iluminismo y luteranismo. Vanautgaerden 2000:38 se centra en la *Insitutio principis christiani* (1515), una obra en «aphorismes destinés à faire prendre conscience au futur empereur de la dignité de sa charge en lui rappelant ses devoirs»; Cottier 2002, por su parte, en la *Paraphrasis in Evangelium Mathaei*, también especialmente dirigida al Emperador. En general, Carrera de la Red 2005.

⁴⁴ A pesar de que, como recuerda Rallo: 2003, no cita a Erasmo.

Del tercer momento puede ser un buena muestra Lorenzo Palmireno, en cuyos *De copia rerum et artificio oratorio libellus* (1564) y *De arte dicendi libri quinque* (1573) se remitía al *De copia*, con explícita mención de los tres *modi locupletandi exempla* propuestos por Erasmo y citadas por Salinas. Alfonso García Matamoros, en el tardío *De methodo concionandi* (Alcalá, Andrés Laguna, 1570) recordaba el *De conscribendis epistolis*, de Erasmo, para ilustrar cómo el orador debe guardar una actitud moral decorosa⁴⁵. Hasta fray Luis de Granada leyó a Erasmo y, sin citarlo, incluye ejemplos del *De copia*, del que «se limitaba a reproducir el pasaje [de los *modi locupletandi exempla*], con leves supresiones»; de este modo, asumía «la mayor aportación renacentista a la teoría formal del *exemplum*», la que procedía de Erasmo, que «dotaba al *exemplum* de unas posibilidades narrativas desconocidas en el análisis grecolatino, y que hallaban su culminación en la enorme variedad de casos que la *communicatio* entre protagonista y oyente ofrecía»⁴⁶. Dámaso Alonso ya había advertido que fray Luis había leído, sin citarla, la traducción del *Enquiridion*, como se ve en algunos pasajes de su *Guía de pecadores* (1567), pero no por ello «es posible dudar de la íntegra ortodoxia del dominico español: toma de Erasmo el entusiasmo paulino por lo interior, y su preferencia sobre lo formal externo»⁴⁷. Más abajo señala que se dan otras coincidencias con San Juan de la Cruz; en concreto, «en una serie de capítulos de la *Subida al Monte Camelo* (Libro tercero, caps. XXXV-XLV)»⁴⁸. Apostilla que, «como Erasmo, se inclina

⁴⁵ Cf. Galán 1996.

⁴⁶ Entrecomillo las palabras de Aragüés 1994:46-47. Porque «los rasgos erasmistas sin categoría de préstamos o de imitaciones serviles afloran en obras que genéricamente están muy alejadas de Erasmo, como la *Introducción al símbolo de la fe*» (Lama 2000: 153).

⁴⁷ Alonso 1958:224.

⁴⁸ Alonso 1958:224; añade que San Juan «va analizando los “bienes sabrosos” que llama “motivos” (imágenes, rosarios, romerías, oratorios y templos, fiestas, ceremonias y oraciones ceremoniáticas). La serie en su misma ordenación se parece a las que tantas veces aparecen en Erasmo (ante todo, en el mismo *Enchiridion*, canon V)». Bataillon incluso considera a San Juan de la Cruz, representante del llamado «erasmismo secreto» (p. 762); Cf. Avilés 1993: 116-117, que, a lo sumo, ve

decididamente del lado del espíritu, con despejo (apenas disimulado) de la forma exterior»; pero no señala su dependencia; simplemente se pregunta si «San Juan de la Cruz y Erasmo son ramas procedentes de un mismo tronco cristiano, pero bien divergentes y separadas» (p. 225).

Ni que decirse tiene que el método se deja rastrear en la obra del maestro Correas, o en el *Manual de escribientes* (Salamanca, 1574), de *Antonio de Torquemada*. Es un erasmismo difuso, pero no por ello menos intenso, porque será más irónico, satírico y cáustico. Durante esta etapa, también se puede detectar la otra cara (la espiritualidad erasmista) en muchas de las muestras de literatura pastoril⁴⁹, incluidos los *Nombres de Cristo*, de fray Luis de León⁵⁰. Y, por supuesto, de la novela bizantina⁵¹.

EL QUIJOTE

Apuntaba Bataillon que quizá no se pueda demostrar que Cervantes hubiese leído a Erasmo⁵²; Vilanova lo intentó rastrear en las dos figuras centrales del *Quijote* y teniendo «in mente» el *Elogio de la Locura*, pues señalaba que el tema central de la novela cervantina «gira en torno a la contraposición de la necesidad y la locura ..., complementarias entre sí, cuya interrelación mutua determina a su vez el carácter dual del protagonismo que don Quijote y Sancho ejercen conjuntamente» para «poner la sabiduría en boca del loco y decir la verdad por boca del

.....
una posible influencia de la traducción del *Modus orandi* (editada en Sevilla, 1546), pero concluye que «los modelos espirituales propugnados por cada uno de estos autores son fundamentalmente distintos».

⁴⁹ Que López Estrada 1972, ya sitúa en 1515 con el tratado *El Deseoso*. Véanse también Cro 1981, Gonzalo Sánchez-Molero 2002, Godin, 2003 y Rallo 2004.

⁵⁰ Bataillon 1937/60: 652 lo considera, en cierto sentido, heredero del erasmismo español.

⁵¹ Márquez Villanueva 1984, López Grigera 1986, Merchadour 1987, Egidio 1998b y 2007, Gómez-Montero 2006.

⁵² A tal fin, «serían necesarios muchos estudios comparativos que tomaran en cuenta no sólo las ideas, sino también la expresión, y que tuvieran por objeto ideas típicamente erasmianas» (Bataillon 1937/60: 799).

necio», basándose «en la contraposición dialéctica entre el loco sabio y el necio malicioso y agudo»⁵³. Las huellas de la más famosa obra de Erasmo (pero no traducida en el siglo XVI) parecen bastante evidentes, no así su dependencia directa, porque la condición del «loco sabio» era un lugar común muy extendido. Baste leer, por ejemplo, el célebre *Examen de ingenios*, de Huarte de San Juan, cuando se refiere a la actitud del ingenioso Demócrito en términos que recuerdan mucho el *Elogio de la locura*, la *Censura de la locura humana*, de Jerónimo de Mondragón, u otras obras similares:

En este argumento [constatar por las obras la enfermedad humana] se fundó aquel gran filósofo Demócrito abderita cuando le probó a Hipócrates que el hombre dende que nace hasta que se muere no es otra cosa más que una perpetua enfermedad según las obras racionales; y así le dijo: «Totus homo ex nativitate morbus est: dum educatur, inutilis est et alienum auxilium implorat; dum crescit, protervus...» (Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, p. 174).

El texto pertenece a la carta duodécima apócrifa de Hipócrates a los abderitas, donde alaba a su paisano, rechazando la acusación de locura de sus contemporáneos. Conforme ahonda en la enfermedad, se acerca, a sabiendas o no, al concepto central de la *Moria* erasmiana⁵⁴. El «contenido» o «ideología» erasmista que se puede rastrear en Cervantes (que nació en la segunda de las etapas pergeñadas arriba) es de esta índole.

También se podrían relacionar con Erasmo (pero no únicamente con él) el uso cervantino de los procedimientos de la

⁵³ Vilanova 1989: 95. Véanse también Márquez Villanueva 1984 y Egido 2007.

⁵⁴ «De la cual sentencia [“la humanidad enferma”] se admiró Hipócrates [...]. Y tornándolo a visitar (gustando de su sabiduría) dice que le preguntó la razón y causa de su continua risa (viéndole reír y burlar de todos los hombres del mundo) [...]. Y, así, procedió muy a larga contando los varios apetitos de los hombres y las locuras que hacen y dicen por razón de estar enfermos. Y concluyendo, le dijo que este mundo no era más que una casa de locos, cuya vida era una comedia graciosa representada para hacer reír a los hombres; y que esta era la causa de que se reía tanto. Lo cual oído por Hipócrates, dijo públicamente a los abderitas: “Non insanit Democritus. sed super omnia sapit et nos sapientiores efficit”» (Huarte de San Juan, *loc. cit.* pp. 175-176).

copia verborum, o sea, del trabajo de y con la lengua literaria, hasta alcanzar una maleabilidad y una versatilidad que permita relativizar cualquier contenido o actitud; afirmar, paradójicamente, una proposición y su contraria; desarrollar un argumento y darle la vuelta; interpolar un chiste con retranca en un diálogo grave; presentar el reverso de la ironía, sin caer en la frivolidad. Todo eso parece darse, entre otros, en el capítulo 55 de la Segunda parte, cuando Sancho Panza, después de abandonar el gobierno de la Ínsula de Barataria –en el transcurso del capítulo anterior–, se cruza casualmente con un antiguo paisano y amigo, el morisco Ricote, y sus compañeros de camino alemanes. La conversación, la comida, la confraternización con Ricote y sus compañeros⁵⁵, y otras circunstancias del revelador encuentro hacen que Sancho asuma –según juicio mayoritario de la crítica– un compromiso moral, que se sustancia en el rechazo definitivo de sus anteriores función de gobernador e identidad ficticia, impuestas por los Duques y sus cómplices⁵⁶; en el consiguiente autoconocimiento reflexivo que ha ido alcanzando progresivamente el escudero y en la vuelta al «orden natural» y a la realidad histórica debidamente contextualizada, que narrativamente se refleja retomando –otra vez en compañía de don Quijote– la lógica narrativa de la novela⁵⁷.

Como adelantaba, acorde con esas reflexiones y mirada interior, los usos lingüísticos. Parece evidente, en efecto, que los diversos registros de Sancho parecen demostrar un cultivo de la

⁵⁵ En la «lingua franca» que utilizan Ricote y sus compañeros alemanes ya apreció un signo de fraternidad. Cf. Spitzer 1955: 170-71.

⁵⁶ Lo que no implica que Sancho no cumpliera bien su cometido y función; al contrario, es un excelente gobernador y, por tanto, administrador de justicia, como recuerda Allen 1979: 19-36 y 98-100, estableciendo una analogía entre la carrera caballeresca de don Quijote y la de Sancho como gobernador, hasta tal punto, que Maravall: 1976-216-26, aplica el concepto de utopía en este episodio. Para una aproximación a los últimos estudios sobre el personaje y el episodio, véase simplemente Urbina 1991:73-74 y 181-182.

⁵⁷ El encuentro con Ricote como culminación de un línea moral cervantina lo explica Forcione 1988:1038-1043; en su día, Márquez Villanueva 1975:38, ya recalcó la casi total ausencia de distorsión e ironía en el triste y cordial encuentro de Sancho y Ricote. Véanse ahora las lúcidas páginas de Peset 2010:125-129 y *passim*.

copia verborum, porque algunos pasajes nos muestran al Sancho sincero; otros, al cáustico y divertido, como si el narrador «jugase» con la lengua *more* erasmiano. Porque en este momento de la novela, Cervantes pone en boca del escudero unos giros lingüísticos que, además de exornar retóricamente la prosa, servirán para manifestar y denunciar el contraste entre el hipócrita (y originariamente libresco) mundo de apariencias, que acaba de dejar, y la realidad. Me refiero concretamente a las figuras de expresión que tienen su fundamento en la duplicación léxica o sintáctica (paralelismos, quiasmos, estructuras bimembres, etc.) y a los recursos formales directamente emparentados con lo que en lingüística se suele llamar binomio léxico, desdoblamiento, pareja de sinónimos, iteración sinonímica y similares; y que en retórica suelen agruparse bajo las etiquetas de sinatroísmo, pleonasma, hendíadis, *congeries*, e incluso *interpretatio*⁵⁸.

El pretexto y la ocasión para echar mano de estos recursos retóricos parecen estar relacionados y subrayar «la presteza con que *se acabó, se consumió, se deshizo, se fue como en sombra y humo* el gobierno de Sancho» (II, 53, 1061 cursiva mía). O sea, vendrían a ser el «correlato lingüístico objetivo» de su «caída»⁵⁹, recuerdo real y paródico a su vez de las «caídas» de príncipes, nobles o «varones ilustres», tal difundidas a fines de la Edad Media. Las diferencias entre los términos equivalentes que forman la duplicación (que pueden alternar en semejantes contextos) resultan, a veces, considerables, como se aprecia en los cuatro binomios léxicos que encontramos al principio:

llegó media legua dél [del castillo del Duque], donde le tomó la noche, algo *escura y cerrada*; pero como era verano, no le dio pesadumbre, y así, se apartó del camino [...] y quiso su *corta y desventurada* suerte que, buscando lugar donde mejor acomodarse, cayeron él y el rucio en una *bonda y escurísima* sima que entre unos edificios muy antiguos estaba [...] dio fondo el rucio, y él se halló encima dél, sin haber recibido *lisió ni daño* alguno (II, 55, cursiva mía).

⁵⁸ Véase, en general, Lausberg 1983: pars. 406, 649-56, 667 y 751. Aplicados a este capítulo, ya lo ilustré parcialmente en Serés: 2000.

⁵⁹ Así, como «caída», lo interpreta Riley 1990: 150.

Cervantes pretende alcanzar la *copia dicendi*, especialmente utilizando equivalencias semánticas textuales y fórmulas binarias. Sirvan algunas muestras de II, 55, que señalo en cursiva:

- ¡Desdichado de mí, y en qué han parado *mis locuras y fantasías!*
- tal era el *aprieto y angustia* en que el pobre se hallaba,
- habiendo pasado toda aquella noche en miserables *quejas y lamentaciones*,
- comenzó a *lamentarse y dar voces*, por ver si alguno le oía
- Él si que tuviera estas *profundidades y mazmorras* por *jardines floridos y por palacios de Galiana*
- esperaba salir de esta *escuridad y estrechez* a algún florido prado
- pero yo sin ventura, *falto de consejo y menoscabado de ánimo*,
- a quien pensaba enderezar el *tuerto y desaguizado* que malamente le tenían fecho.
- Sancho Panza, gobernador, *por sus pecados y por su mala andanza*, de la ínsula
- habiendo dejado mi gobierno por *cosas y causas* que es menester más espacio para decirlas
- Finalmente, como dicen, llevaron *sogas y maromas*
- si sale pobre [de su gobierno], que ha sido *un parapoco y un mentecato*
- yo he tanteado *las cargas* que trae consigo, y *las obligaciones*, el gobernar
- mandó que le regalasen, porque daba señales de venir *mal molido y peor parado*.

También incorpora algunos trípticos, casi siempre iteraciones sinonímicas, como la citada arriba: «viéndose *bueno, entero y católico de salud*, no se hartaba de dar gracias a Dios»; «de aquí sacarán mis huesos [...] *mondos, blancos y raídos*»; «como sale este pecador del profundo abismo: *muerto de hambre, descolorido, y sin blanca* a lo que yo creo». Lo mismo cabe decir de los paralelismos sintácticos, las cláusulas bimembres o recursos afines:

- el que *ayer se vio entronizado* gobernador de una ínsula [...], hoy *se había de ver sepultado* en una sima

- ¿Hay algún cristiano *que me escuche*, o algún caballero *que se duela de un pecador enterrado en vida, de un desdichado desgobernado gobernador?*
- *se le dobló la admiración y se le acrecentó el pasmo*
- por eso *acaba de declararte y dime* quién eres.
- ni he tenido lugar *de hacer cobechos, ni de cobrar derechos*
- Si el gobernador *sale rico* de su gobierno, dicen dél *que ha sido un ladrón*; y si *sale pobre, que ha sido un parapoco y un mentecato*.

Incluso se puede entresacar algún quiasmo:

- Esta que *para mí es desventura*, mejor fuera *aventura para mí* amo don Quijote
- en la cual [ínsula] *entré desnudo y desnudo me ballo*: ni pierdo ni gano y así, antes que diese conmigo *al través el gobierno*, he querido yo dar con *el gobierno al través*.

No deja de ser muy significativo que estas *disposiciones* lingüísticas y recursos retóricos aparezcan tan abundantemente en II, 55, o sea, en un capítulo «de transición» entre la gobernación y la falta de poder, en que Sancho deja de ser una sombra de sí mismo y, por lo tanto, abandona la simbólica «caverna platónica»⁶⁰. Pero es que ya en II, 53, cuando decide abandonar el cargo, las palabras que dirigió al asno sonaron sospechosamente falsas:

- Venid vos acá, *compañero mío y amigo mío*, y conllevador de mis *trabajos y miserias*: cuando yo me avenía con vos y no tenía otros pensamientos que los que me daban los cuidados de *remendar vuestros aparejos y de sustentar vuestro corpezuelo*, dichas eran mis horas, mis días y mis años; pero después que *os dejé y me subí* sobre las torres *de la ambición y de la soberbia*, se me han entrado por el alma dentro *mil miserias, mil trabajos y cuatro mil desasosiegos*.

Todo contrasta y convive con el tan «cacareado» realismo de Sancho, aunque especialmente enfatizado con los recursos arriba citados, que marco de nuevo en cursiva:

⁶⁰ Marasso 1954:233, fue quien relacionó, paródicamente, la estancia de Sancho en la gruta con la caverna de la *República* de Platón, representada por el gobierno de la insula.

Vuestras mercedes se queden con Dios, y digan al duque mi señor que *desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano*; quiero decir que *sin blanca entré* en este gobierno, y *sin ella salgo*, bien al revés de como suelen salir los gobernadores de otras ínsulas. (II, 53)⁶¹.

No obstante, lo que quería subrayar especialmente es que estos procedimientos retóricos contribuyen a la parodia que impregna una parte del capítulo, subrayando las desdichas de Sancho y la degradada situación a que ha llegado. Cervantes se vale de ellos para marcar discursivamente la distancia que se ha abierto entre el Sancho gobernador de pega y el Sancho que, más tarde (en II, 53-54), ha asumido un compromiso moral. Análogamente, los dobles léxicos marcarán la insalvable distancia entre uno y otro mundo: el paso de una a otra identidad se significa argumental y significativamente atravesando una gruta; lingüísticamente, por los recursos retóricos que, entre otros, defendieron y difundieron en su día Erasmo y los erasmistas, porque las citadas y muy diversas duplicaciones, paralelismos y construcciones bímembres en general dan fe de la *copia verborum ac rerum* y sirven para completar la ironía y la parodia.

Aquel despliegue retórico previo, aquella *copia*, demuestran que el autor domina estos procedimientos, que son reflejo a su vez de aquellos recursos que desarrolló Salinas, y de la vitalidad lingüística que pretendían Maldonado, Torquemada, Juan de Valdés, Ruiz de Virués, Mal Lara, Pérez de Chinchón, Villalón y los de su generación y de las siguientes. En Cervantes, en suma, además de la persistente huella moral de Erasmo o del erasmismo español, también se deja rastrear la del «otro Erasmo», el promotor de la *copia verborum*, que difundieron sus seguidores muchos años antes. Lo que no quiere decir que Cervantes aplicó mecánicamente (en los capítulos que quiso) aquellos proce-

⁶¹ La primera frase ya la había pronunciado en la Primera Parte (I, 25, 273), y es una reminiscencia de un lugar bíblico: «nudus egressus sum de utero matris meae, et nudus revertar illuc» (Job, 1,21). Para el realismo del episodio, el artículo de Close, 1996:12-13, donde indica que este realismo supone como una vuelta a la comicidad inicial.

dimientos popularizados por Erasmo y otros, sino que se sumó, eventualmente, cuando lo requería la novela, a una práctica retórica muy extendida, que pervivió hasta bien entrado el siglo del *Quijote*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, John J., *Don Quixote: Hero or Fool? A Study of Narrative Technique*, Gainesville, University Press of Florida, 1979.
- ALONSO, Dámaso, «Sobre Erasmo y fray Luis de Granada», en *De lo siglos oscuros al de oro*, Madrid, Gredos, 1958, pp. 218-225.
- ARAGÜÉS, José, «La mujer gentil y el varón cristiano: Un eco erasmiano en Fray Luis de Granada», en *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, I: La mujer: Elogio y vituperio; II: La parodia; El viaje imaginario*, eds. Túa Blesa et al., Zaragoza, Universidad, 1994, I, pp. 37-47.
- ASENSIO, Eugenio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines* [1952], Salamanca, Universidad, 2000.
- , «Los estudios sobre Erasmo, de Marcel Bataillon», *Revista de Occidente*, XXI (1968), pp. 302-319.
- , «Ciceronianos contra erasmistas en España. Dos momentos», *Revue de Littérature Comparée*, LII (1978), pp. 135-154.
- , y Juan ALCINA ROVIRA, «*Paraenesis ad litteras*». *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Madrid, FUE, 1980.
- AVILÉS, Miguel, «San Juan de la Cruz y el erasmismo», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, II: Historia*, eds. A. García Simón y T. Egido, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 99-117.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España* [1937], México, FCE, 1966².
- BENTLEY, Jerry H., *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, University Press, 1983.
- BLANCO, Emilio, ed., Joaquín Setantí, *Centellas de varios conceptos*, Palma, Olañeta-UIB, 2006.
- BOLZONI, Lina, «Lettura come dialogo con gli autori: Un mito letterario fra Petrarca, Erasmo e Tasso», *Rivista di Letterature Moderne e Comparate*, LVII (2004), pp. 287-301.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo, «Erasmo en España. Episodio de la historia del Renacimiento», *Bulletin Hispanique*, XVII (1907), pp. 379-548.
- CARRERA DE LA RED, Avelina, *El «problema de la lengua» en el Humanismo renacentista español*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Caja de Ahorros de Salamanca, 1988.

- , «Testimonios renacentistas en torno al *Bellum iustum et necessarium*», en *Ad amicam amicissime scripta: Homenaje a la profesora María José López de Ayala y Genovés*, ed. J. Costas Rodríguez, Madrid, UNED, 2005, I, pp. 447-456.
- CASTRO, Américo, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948.
- CHOMARAT, Jacques, «Erasmus lecteur des *Elegantiae* de Valla», en *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis: Proceedings of the Second International Congress of Neo-Latin Studies*, eds. P. Tuynman et al., Munich, Fink, 1979, pp. 206-243.
- , *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, París, Les Belles Lettres, 1981, 2 vols.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, eds. Francisco Rico et al., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
- CLOSE, Anthony, «La comicidad innovadora del *Quijote*: del extremismo tradicional a la normalidad casera», *Edad de Oro*, XV (1996), pp. 9-23.
- COLÓN, Germán, «Los *Adagia* de Erasmo en español (Lorenzo Palmireno, 1560) y en portugués (Jerónimo Cardoso, 1570)», *Revista de Filología Española*, LXXXIV (2004), pp. 5-27.
- COROLEU, Alejandro, «El *Momus* de Leon Battista Alberti: una contribución al estudio de la fortuna de Luciano en España», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, VII (1994), pp. 177-183.
- COTTIER, Jean-François, «L'Exhortatio ad Studium Evangelicæ Lectionis: Erasme paraphraste et son lecteur», *Moreana*, XXXIX (2002), pp. 21-38.
- CRO, Stelio, «Los tres momentos del erasmismo en España y su vertiente utópica: 1526-1616», en *Aspetti e problemi delle letterature iberiche: Studi offerti a Franco Meregalli*, ed. G. Bellini, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 123-136.
- DICKENS, Arthur G., y Whitney R. D. Jones, *Erasmus: el reformador*, Madrid, Acento, 2002.
- DIU, Isabella, «Une Lecture des *Adages* d'Erasmus, entre bibliographie rèvee et bibliothèque idéale», *@analyses*, 6 (2011) <http://www.revue-analyses.org/index.php?page=vol6n2>
- EGIDO, Aurora, «De *La lengua* de Erasmo al estilo de Gracián», en *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 17-47
- , «Erasmus y la Torre de Babel. La búsqueda de la lengua perfecta», en *España y América en una perspectiva humanística. Homenaje a Marcel Bataillon*, Madrid, Casa de Velázquez, 1998, pp. 11-34.

- , «Las voces del *Persiles*», en *¿«¡Bon compagno jura, di!»? El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Iberoamericana, 1998, pp. 107-133.
- , «Cervantes frente a Babel (*Don Quijote* I)», en *Retos del Hispanismo en la Europa Central y del Este*, eds. Luis Francisco Cercós *et al.*, Madrid, Palafox & Pezuela, 2007, pp. 25-41.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Adagios del poder y de la guerra. Teoría del adagio*, eds. R. Puig de la Bellacasa *et al.*, Madrid, Alianza, 2008.
- , *El ciceroniano (o sobre el mejor estilo)*, ed. Manuel Mañas Núñez, Madrid, Akal, 2009.
- , *Cuestiones luteranas*, ed. y trad. Xavier Tubau, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2010.
- , *Los «Dísticos de Catón» comentados*, ed. Antonio García Masegosa, Vigo, Universidad, 1997.
- , *Elogio de la estupidez*, Madrid, Akal, 2004.
- , *Enquiridion o manual del caballero cristiano*, Valladolid, Universidad, 1998.
- , *Institutio principis christiani*, en *Opera omnia*, ed. Otto Herding, Amsterdam, North-Holland, 1974, IV, 1
- , *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, trad. y Pról., B. Pérez de Chinchón, ed. Doroty S. Severin, Madrid, RAE, 1975.
- , *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso [Copia verborum]*, ed. y trad. Eustaquio Sánchez, Madrid, Cátedra, 2011.
- FIORATO, Adelin, «Bandello au secours de Scaliger dans la polémique sur le Ciceronianus d'Erasmus», *Studi Francesi*, CXXXIX [anejo] (2003), pp. 124-134.
- FORCIONE, Alban K., «Cervantes en busca de una pastoral auténtica», *NRFH*, XXXVI (1988), pp. 1011-1043.
- FUCELLI, Antonietta, «Umanisti a confronto: Annotazioni al margine della polemica fra Castiglione a Valdés», *Res Publica Litterarum: Studies in the Classical Tradition*, XII (1989), pp. 51-57.
- GALÁN, Guillermo, «Erasmo en España: *Ecclesiastes* y *De ratio dicendi* de Alfonso García Matamoros», *Humanistica Lovaniensia*, XLV (1996), pp. 372-384.
- GARCÍA GUAL, Carlos, «El humanismo de fray Antonio de Guevara», en *El erasmismo en España*, eds. Manuel Revuelta y Ciriaco Morón, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 235-245.
- GODIN, André, «L'Exomologesis d'Erasmus: Exercice d'humanisme pastoral», en *Cité des hommes, cité de Dieu*, ed. A. Meyer, Ginebra, Droz, 2003, pp. 483-494.

- GÓMEZ-MONTERO, Javier, «Diálogo, autobiografía y paremia en la técnica narrativa del Viaje de Turquía. Aspectos de la influencia de Erasmo en la literatura española de ficción durante el siglo XVI», *Romanistische Jabrbuch*, XXXVI (1985), pp. 324-347.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis, «El erasmismo en España: la utopía de una Edad de Oro», en *Erasmus en España: la recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, pp. 97-112.
- GRANADA, Miguel Ángel, «De Erasmo a Bruno: caza, sacrificio y metamorfosis en la divinidad», en *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 261-287.
- , ed., Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política [Julio II excluido del reino de los cielos, Silenos de Alcibíades, La guerra es dulce para quienes no la han vivido]*, Madrid, Tecnos, 2008.
- HINOJO, Gregorio, «El maestro Correa y los *Adagia* de Erasmo», en «*Nulla dies sine linea*»: *Humanistas extremeños: De la fama al olvido*, eds. C. Chaparro et al., Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 157-173.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- KEATLEY, Richard, «Augustine, Rabelais and Erasmus: The Question of the Freedom of Will», *Allegorica: Traditions and Influences in Medieval and Early Modern Literature*, XXIII (2002), pp. 4-18.
- LAMA, Víctor de, «Erasmo y la lengua en la España renacentista», *Edad de Oro*, XIX (2000), pp. 131-153.
- LAUSBERG, Heinrich, *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos, 1983, 3 vols.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco, «Erasmus et les origines de l'idéal pastoral en Espagne: le traité *El Deseoso*», en *Colloquia Erasmi Turonensia*, ed. J.-C., Margolin, Toronto, University of Toronto Press, 1972, I, pp. 503-514.
- , «Erasmo y los libros de pastores españoles», en *El erasmismo en España*, pp. 457-478.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa, «Estela del erasmismo en las teorías de la lengua y del estilo en la España del siglo XVI», en *El erasmismo en España*, pp. 491-500.
- LÓPEZ POZA, Sagrario, «Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica», *Criticón*, XLIX (1990), pp. 61-76.

- MAL LARA, Juan de, *Filosofía vulgar*, ed. Antonio Vilanova, Barcelona, Seleccionados Bibliófilas, 1958.
- MARASSO, Arturo, *Cervantes. La invención del «Quijote»*, Buenos Aires, Hachette, 1954.
- MARAVALL, José Antonio, *Utopía y contrautopía en el «Quijote»*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976,
- MARCHADOUR, Germain, «Ressourcement de la chevalerie chrétienne: La *Militia Christiana*, selon Erasme, Thomas More et Thérèse d'Avila», en *Le Roman de chevalerie au temps de la Renaissance*, ed. Marie-Thérèse Jones-Davies, París, Touzot, 1987, pp. 167-192.
- MARGOLIN, Jean-Claude, «Marcel Bataillon, Erasme et l'Espagne», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LIV (1992), pp. 427-439.
- , «Erasme et Horace», *Res Publica Litterarum: Studies in the Classical Tradition*, XVIII (1995), pp. 119-140.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Personajes y temas del «Quijote»*, Madrid, Taurus, 1975.
- , «Erasmo y Cervantes, una vez más», *Cervantes*, IV (1984), pp. 123-137.
- MARTÍN ABAD, Julián, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco libros, 1991.
- PARELLADA, Joaquín, *Erasmus, Preparación y aparejo para bien morir*, trad. Bernardo Pérez de Chinchón, Madrid, FUE, 2000.
- PESET, José Luis, *Las melancolías de Sancho. Humores y pasiones entre Huarte y Pinel*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2010.
- PHILLIPS, Margaret Mann, *The Adages of Erasmus*, Nueva York, Garland, 1964.
- QUONDAM, Amedeo, «Il principe cristiano: L'*institutio* secondo Erasmo», en *Studi filologici e letterari in memoria di Danilo Aguzzi-Barbagli*, ed. Daniela Boccassini, Stony Brook, Forum Italicum, 1997, pp. 72-99.
- RABAEY, Hélène, «La traduction d'Érasme en Espagne: Censure ou acclimatation de sa pensée?», en *Figures de la censure dans les mondes hispanique et hispano-américain*, eds. J. C. Garrot, J-L. Guereña, y M. Zapata, París, Indigo et Côté-femmes, 2009, pp. 122-132.
- RALLO, Asunción, *Erasmus y la prosa renacentista española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- , «La sátira lucianesca. El *Cróton* entre los lucianistas italianos y la sátira erasmista», en *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*, eds. Carlos Vaíllo y Ramón Valdés, Madrid, Castalia, 2006, pp. 105-127.

- RICO, Francisco, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993.
- RILEY, Edward C., *Introducción al «Quijote»*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Salinas, Miguel de, *Retórica en lengua castellana*, ed. Encarnación Sánchez, Nápoles, Istituto Orientale, 1999.
- SÁNCHEZ, Encarnación, «Nebrija y Erasmo en la *Retórica en la lengua castellana* de Miguel de Salinas», *Edad de Oro*, XIX (2000), pp. 287-298.
- SANTA CRUZ, Melchor de, *Floresta española*, eds. Maxime Chevalier y M.^a Pilar Cuartero, Barcelona, Crítica, 1997.
- SANZ HERMIDA, Jacobo, «La imprenta y la difusión de la espiritualidad erasmista», en *Erasmo en España: la recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*, pp. 129-140.
- SCHWARTZ, Lía, «*El Crotalón* en la tradición satírica», en *Actas del VIII Congreso de la AIH, II*, eds. A. Kossoff et al., Madrid, Istmo, 1986, II, pp. 574-580.
- , y Pérez Cuenca, Isabel, eds., *Bartolomé Leonardo de Argensola, Sátiras menipeas*, Universidad, Zaragoza, 2011.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Antiapología en defensa de Alberto Pío frente a Erasmo*, trad y ed. Julián Solana Pujalte, Córdoba, Universidad, 1991.
- SERÉS, Guillermo, «Uso y parodia de algunos recursos retóricos en el *Quijote*, II, 55», *Bulletin of Hispanic Studies* (Liverpool), LXXVII (2000), pp. 47-56.
- , *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003.
- , «La defensa de la lengua natural entre los primeros humanistas», *Ínsula*, núms. 691-692 (2004), pp. 8-11.
- , «El *Diálogo de Mercurio y la Virtud*, de León Bautista Alberti, traducido por Bartolomé Leonardo de Argensola, en su contexto humanístico», en *Jornadas sobre Lupericio y Bartolomé Leonardo de Argensola*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana = *Argensola*, 119 (2009), pp. 63-92.
- SICROFF, A., «Anticipaciones del erasmismo español en el *Lumen ad Revelationem Gentium* de Alonso de Oropesa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), pp. 315-333.
- SPITZER, Leo, «Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*», en *Lingüística e historia literaria*, Madrid, Gredos, 1955, pp. 135-187.
- SURLES, Robert, «Juan de Valdés» *El diálogo de la lengua: The Erasmian Humanism of a Spanish Expatriate*, *College Language Association Journal*, XXXV (1991), pp. 224-235.

- TORQUEMADA, Antonio de, *Obras completas*, ed. Lina Rodríguez Cacho, Madrid, Turner, 1994.
- TRINKAUS, Charles, «Erasmus, Augustine, and the Nominalists», *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXVII (1976), pp. 5-32.
- URBINA, Eduardo, *El sin par Sancho Panza*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- VALDÉS, Alfonso, *Diálogo de Mercurio y Carón*, ed. Rosa Navarro, Madrid, Cátedra, 1999.
- VALDÉS, Juan de, *Diálogo de la lengua*, ed. José Enrique Laplana, Barcelona, Crítica, 2010.
- , *Diálogo de doctrina cristiana*, apéndice Miguel Jiménez Montese-rín, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- VALDÉS, Ramón, «La historia en la sátira menipea: de Séneca y Luciano a Alfonso de Valdés y los modelos humanistas», en *Letras humanas y conflictos del saber. La filología como instrumento a través de las edades*, eds. A. Vian y C. Baranda, Madrid, Universidad Complu-tense, 2008, pp.127-181.
- VANAUTGAERDEN, Alexandre, «Erasmé et Charles Quint», *Revue Géné-rale*,135 (2000), pp. 37-49.
- Viaje de Turquía*, ed., Marie-Sol Ortolà, Castalia, Madrid, 2000.
- VIAN, Ana, «El Scholástico de Cristóbal de Villalón. Un manifiesto por el humanismo en la hora de los especialistas», *BRAE*, LXXXII (2002), pp. 309-351.
- VILANOVA, Antonio, *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989.
- VILLALÓN, Cristóbal de, *El escolástico*, ed. J. M. Martínez Torrejón, Crí-tica, Barcelona, 1997.

LA COMPAGNIE DE JÉSUS ET L'ÉRASMISME UNE HYPOTHÈSE DE RECHERCHE¹

Pierre Antoine Fabre
École des Hautes Études en Sciences Sociales

UN FAISCEAU D'APPROCHES POSSIBLES

Il y a de multiples manières d'aborder le problème de la place d'Erasmus dans l'histoire de la toute première Compagnie de Jésus, depuis sa fondation jusqu'au tournant du XVII^e siècle. La première serait par l'étude d'une succession de contextes, ceux de la Réforme, de la Réforme catholique et de la Contre-Réforme. La Compagnie de Jésus traverse toute cette transformation et sa position vis-à-vis de l'érasme balise les évolutions: on pourrait dire, à grands traits, que les jésuites ren-

.....
¹ La bibliographie sur le problème de l'érasme dans la Compagnie de Jésus est vaste, sans que les questions ouvertes par Marcel Bataillon, second «héros» de ce volume, aient pu être aujourd'hui résolues, comme j'essaierai de le montrer ici. Outre les pages d'*Erasmus en Espagne*, auxquelles je vais venir, on pourra relire, par ordre chronologique, les essais de Terence O'Reilly, «Saint Ignatius Loyola and spanish erasmianism» (1974), et «Erasmus, Ignatius Loyola and orthodoxy» (1979), réunis dans *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain*, Aldershot, 1995; Roland Crahay, «Le procès d'Erasmus à la fin du XVI^e siècle. Position de quelques jésuites», in J.-P. Massaut éd., *Colloque érasme de Liège*, Paris, Belles-Lettres, 1987, p. 117-133; et récemment les recherches de Stefania Pastore, en part. «I primi gesuiti e la Spagna», *Rivista storica italiana*, CXVII, 2005, pp. 158-178. Je remercie également, au-delà des seules références bibliographiques, les collègues présents à Saragosse et en particulier Carlos Gilly pour les discussions qui ont suivi la présentation de ce travail: des échanges polémiques qui m'ont touché parce qu'il permettaient de prendre la mesure de l'intensité des blessures, encore ouvertes, de l'histoire de l'Espagne contemporaine et en particulier des conséquences intellectuelles et spirituelles ce que l'on pourrait appeler un «anti-humanisme catholique» de l'époque du franquisme, dont la Compagnie de Jésus n'est pas innocente, même si elle est bien loin d'en être toute entière ni –encore moins– seule coupable.

contrent Erasme dans la dynamique de la Réforme catholique et qu'ils l'abandonnent dans celle de la Contre-Réforme, en tant qu'*institution de la réforme catholique comme nouvelle ambition universelle de l'Église catholique*. La Compagnie de Jésus, lorsqu'elle s'affirme comme l'instrument universel de l'évangélisation des mondes nouveaux (et des mondes anciens attachés à d'autres religions) après 1550, marque le passage. C'est du reste dans ces mondes nouveaux qu'elle se trouve placée dans une position homologue à celle de l'Inquisition, entre réguliers et séculiers, après avoir été inquiétée par elle dans tout le long temps de sa gestation ignatienne, du début des années 1520 à 1538, date du dernier procès romain contre le futur fondateur de la Compagnie; et c'est dans ces mondes nouveaux, en Nouvelle-Espagne en particulier, qu'elle se heurte à l'inspiration érasmiennne, radicalement réformatrice, des protagonistes franciscains de la première évangélisation². Mais ce point de bascule entre Réforme catholique et Contre-Réforme est largement connu, dans l'espace italien en particulier, tout spécialement par le grand ouvrage de Silvana Seidel Menchi, *Erasmus heretico* (1987), qui a su combler le vide entre les travaux de Delio Cantimori sur les hétérodoxes italiens et ceux de Bataillon sur la mouvance érasmiennne. Seidel Menchi montre en particulier très bien comment la mise à l'index d'Erasme en 1559 cristallise un tournant, finalement assez tardif, dans la construction de l'édifice dogmatique et disciplinaire de l'Église romaine, quelques peu d'années avant la fin du Concile de Trente.

La notion d'une mouvance érasmiennne convoque une autre approche possible, par l'activité épistolaire d'Erasme et d'Ignace de Loyola. Par leur volume (plusieurs milliers de lettres envoyées et reçues), par leur extension (l'Europe entière pendant plusieurs décennies décisives dans l'histoire du continent), par la variété de leurs destinataires (ecclésiastiques, princes,

² Voir sur ce point les avancées pionnières de Marcel Bataillon, en particulier dans son épilogue à la publication mexicaine d'*Erasmus et l'Espagne*, et plus récemment les travaux de Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, 1988 (1962) et *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, 1981 (1969).

aristocrates, savants, etc.), les correspondances de l'humaniste et du jésuite sont comparables, et elles ne sont comparables à nulle autre pour la première moitié du XVI^e siècle. Leur fonction les rapproche aussi, malgré des apparences contraires, liées à la position des deux protagonistes: du côté d'Erasme, c'est l'animation d'un réseau d'amitiés (dans le sens de ce mot à cette époque³), de l'autre, c'est un instrument de gouvernement; mais d'une part le rayonnement d'Erasme est un fait public, il définit une opinion publique, qui ne se confond à aucune appartenance mais leur imprime sa marque, et d'autre part une grande partie des correspondants d'Ignace peuvent être considérés comme ses amis, là encore dans le sens du partage d'une même «vision du monde». Par ailleurs, la fonction de leurs lettres peut être rapprochée: dans les deux cas, comme l'a bien montré Lisa Jardine pour Erasme⁴, c'est une pointe avancée et mobile de l'édifice de pensée, c'est un banc d'essai, la mise à l'épreuve d'un possible, qui sera ou ne sera pas pris en charge dans un corps consolidé de doctrines ou de pratiques instituées. C'est une limite interne et externe de la *responsabilité* engagée par l'expéditeur, la notion même de *correspondance* portant cette double face. Un immense travail attend son auteur pour une histoire comparée –et souvent connectée, selon le mot actuel– de ces deux massifs.

³ Je recommande ici la lecture, lorsqu'elle sera achevée, d'une recherche en cours de Guy Lazure, de l'Université de Windsor, au Canada, sur les «amis» et correspondants de Benito Arias Montano: les amis sont ceux qui ne sont pas ennemis, ni politiques, ni religieux, ni spirituels. L'ensemble de ces dimensions l'emporte sur ce que l'on appellerait aujourd'hui l'amitié – sans nullement l'exclure dans sa dimension proprement affective, comme le montre bien la sensibilité de Montano au portrait de ses amis, qu'il regarde, dont il s'accompagne dans leur absence, puisque ce sont souvent des amitiés lointaines. Mais l'amitié d'aujourd'hui ne recouvre-t-elle pas dans sa subjectivité envahissante tous ces autres aspects, qui pourtant la construisent?

⁴ Lisa Jardine, *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*, 1993. Le grand ouvrage de Dominique Bertrand, *La politique d'Ignace de Loyola*, Cerf, 1990, seule tentative d'interprétation systématique de la correspondance du fondateur de la Compagnie de Jésus, touche peu cette dimension.

LE CHOIX D'UNE ÉNIGME

Dans les limites de cette contribution, je choisis un troisième angle, celui d'Ignace de Loyola lecteur d'Erasmus; et plus précisément (car le sujet en tant que tel a déjà été très bien étudié, comme je l'ai rappelé plus haut), je voudrais essayer de résoudre une énigme, dont la préparation de l'édition du cours de Marcel Bataillon sur «Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle»⁵ a augmenté pour moi l'intensité. Pourquoi Bataillon, dans *Erasmus et l'Espagne* puis jusqu'à la fin de sa vie dans d'autres écrits, dont le Cours de 1945-1946, et de précieux feuillets recueillis dans l'admirable édition complète de son Erasmus en 1987, a-t-il absolument voulu qu'Ignace de Loyola ait lu l'*Enchiridion* d'Erasmus? Quel était pour lui l'enjeu de ce *fait*, qui ne pouvait être attesté ou contesté que par un petit nombre de documents dont la liste est à peu près close dès les années 1930 et qui ne pouvait donc donner lieu à des évaluations radicalement nouvelles, en fonction d'un bouleversement des conditions de la preuve?

Nous nous trouvons aujourd'hui nous-mêmes dans une situation semblable: le dossier des écrits de Marcel Bataillon est aujourd'hui refermé, entièrement je crois pour cette affaire. Nous avons donc à notre disposition un ensemble de matériaux –les sources du XVI^e siècle et les controverses du XX^e, qui opposent Bataillon à ses détracteurs sur cette question précise, entre d'autres– et des hypothèses. J'en formulerai principalement une, qui sera une *hypothèse scientifique*⁶, sur la base de ces matériaux, hypothèse certainement réfutable mais dont j'apporterai plusieurs confirmations.

⁵ Marcel Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*, Paris, 2009 (trad. espagnole de Marciano Villanueva Salas, sous ce même titre, publiée par la Junta de Castilla y León, 2012)

⁶ Je tiens à cette définition, dans un contexte politique et intellectuel où les sciences «humaines» sont constamment menacées dans leur *spécificité scientifique*, et où il est de bon ton de les renvoyer aux ténèbres – fussent-elles zébrées d'éclairs – de la «rétorique», dans la compréhension elle-même dévaluée qui nous en reste aujourd'hui.

MATÉRIAUX

1. Les écrits de Marcel Bataillon

Le cas d'Ignace de Loyola est précisément discuté dans le deuxième chapitre des *Jésuites dans l'Espagne du XVI^e siècle*⁷, «Les inquistes et le monachisme», le seul que Bataillon ait publié de son vivant, dans les *Archives de sciences sociales des religions*, en 1967. Il cite le *Mémorial* de Gonçalves da Câmara, l'une des sources les plus proches du fondateur de la Compagnie de Jésus, ensemble de souvenirs et de commentaires recueillis par l'un des secrétaires d'Ignace: «Lui-même m'a conté que, lorsqu'il étudiait à Alcalà, beaucoup de personnes et son confesseur lui-même [qui était alors le Père Meyona (...)] lui avaient conseillé de lire l'Enchiridion militis christiani d'Erasmus; mais il n'avait pas voulu le faire parce qu'au même moment il avait déjà entendu des prédicateurs et des personnes d'autorité mettre en garde contre cet auteur»⁸. Mais Bataillon poursuit: «Quelle foi pouvons-nous accorder au *Mémorial*? Nous avons vu⁹ que Ribadeneira s'alarmait des divergences qu'on pouvait noter entre lui et sa biographie de saint Ignace¹⁰. A-t-on retouché le *Mémorial*? Nous l'ignorons. Le manuscrit le plus ancien est une copie, et une copie postérieure à la lettre de Ribadeneira (...) Admettons que le texte transmis soit, en gros, conforme à ce qu'a écrit le P. Gonçalves. Est-il sûr qu'il le soit jusque dans le détail?». Nous commençons de suivre ici l'enquêteur Bataillon à la recherche de la faille. Continuons: «Je note une curieuse divergence dans l'emploi du verbe lire (*leer*) (...). Le texte portugais¹¹ dit que son confesseur Miona avait conseillé à Ignace

⁷ Aux pages 115-124 de l'édition espagnole.

⁸ Gonçalves da Câmara, *Mémorial*, Paris, 1966, p. 101.

⁹ Dans une lettre citée par Bataillon un peu plus haut.

¹⁰ Ribadeneira est l'auteur de la première biographie autorisée d'Ignace, publiée en latin en 1572, qui doit se substituer à tous les documents antérieurs, dont en particulier le *Récit* de sa vie dicté par Ignace au même Camara peu avant sa mort.

¹¹ Le manuscrit du *Mémorial* est conservé en deux langues, l'espagnol pour une première couche de texte, le portugais pour une série de gloses postérieures. L'une et l'autre couches sont de la même main dans la plus ancienne copie conservée. Le commentaire que nous avons cité suit un plus bref passage espagnol, indi-

que «*lesse pollo Enchiridion*». Or, *leer por un libro*, à cette époque, c'était enseigner d'après un livre, utiliser ce livre comme texte d'enseignement ou comme texte d'étude (...) La question est de savoir si Gonçalves a entendu, si Ignace a dit, que l'étudiant d'Alcalà avait refusé d'ouvrir ce livre dont tout le monde parlait, malgré l'avis de son confesseur ou que, malgré cet avis favorable, il a refusé d'en faire son livre de chevet, *de le substituer à son cher Gersoncito*. Je suis persuadé que la seconde interprétation est la seule vraisemblable¹².

Le chapitre du Cours de 1945-1946 s'inscrit dans une série d'interventions de Bataillon sur ce dossier, ouvert dans son Erasmisme de 1937 et repris dans des notes complémentaires probablement postérieures à la publication de 1967. Comme je l'ai montré ailleurs, le Cours du Collège est une sorte de peau retournée du grand ouvrage de 1937, dans lequel Ignace de Loyola et le groupe de ses premiers compagnons n'apparaissent que très fugitivement, dans un détail du tableau. Le Cours, au contraire, place ce détail au centre, mais le tableau est le même, les lieux, les figures, les discours (et le discours de Bataillon) sont les mêmes. Mais, dès 1937, l'unique mention du futur fondateur de la Compagnie de Jésus en fait une «figure d'*alumbro*» et il «est apparu comme solidaire de cette révolution religieuse dont Erasme devenait le symbole en Espagne». A-t-il alors lu l'*Enchiridion*? «La tradition des jésuites est un peu trouble sur ce point. Ribadeneira, qui rapporte l'anecdote¹³ aux années barcelonaises d'Ignace, admet que le fondateur de la Compagnie essaya de lire l'*Enchiridion* sur le conseil de son confesseur et abandonna cette lecture en constatant qu'elle «refroidissait sa dévotion». Bataillon ajoute: «Il est fort possible qu'Inigo ait lu ce livre fameux sans y trouver l'aliment le mieux

.....
rectement rappelé par Bataillon au début de son chapitre: «Il me dit qu'à Manresa il avait lu pour la première fois le petit Gerson» (c'est-à-dire l'*Imitatio Christi*).

¹² M. Bataillon, *Les jésuites...*, p. 141. Nous reviendrons à ce dernier point, celui de la substitution, où se tient l'essentiel.

¹³ Le refus opposé par Ignace à la suggestion de son confesseur de faire cette lecture.

approprié à la dévotion qui l'animait. *Mais il est plus que probable qu'il l'a lu*¹⁴.

Bataillon revient à la charge beaucoup plus tard, dans une note publiée dans l'édition complète de son *Erasme*. Il reprend l'argument de la différence des deux «lectures», et souligne à nouveau le déplacement de la scène d'Alcala à Barcelone en précisant mieux l'enjeu¹⁵: «La localisation à Barcelone ôte de leur importance religieuse (aux renseignements fournis par Gonçalves) puisque c'est la grammaire qu'Inigo étudie là et que ce qu'il veut –de même que ses conseillers– c'est utiliser Erasme comme modèle de latinité». Il ajoute aussi: «L'appui que cette version paraissait prendre sur le *Chronicon* de Polanco se trouve être douteux ou nul, depuis que les jésuites ont publié la rédaction espagnole primitive du récit de Polanco, où il n'y a pas trace de cette anecdote (Monumenta Historica Societatis Iesu, *Fontes Narrativi II*, Rome 1943, p. 416)»¹⁶.

2. Les sources contemporaines¹⁷

Revenons aux sources du XVI^e siècle. Comme je l'ai noté, elles sont peu nombreuses. C'est pourtant sur leur base que Bataillon cherchera toute sa vie à tenir qu'Ignace de Loyola avait

¹⁴ M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, 1987, I, p. 229-230.

¹⁵ On retrouve encore ce déplacement dans l'*Histoire de la Compagnie de Jésus*, de Jacques Créteineau-Joly, en 1844. Mais à ce stade Erasme n'est plus mentionné, ni comme l'auteur d'un livre latin, qui n'est pas mentionné non plus, par lequel «Ignace soumettait les ardeurs de son imagination aux difficultés premières de la langue latine» (p. 23), ni parmi les «savantes leçons» et «nouvelles doctrines» qui «passionnent» Paris quand Ignace arrive dans la capitale française en 1528 – et sont pourtant cités «Gombaut, Buchanan, Govea, Latomus, Budé, Pierre Danès, Lascaris, Jean de Salignac, Ramus» et «Luther, Zwingle, Calvin, Oecolampade et Melancthon» (p. 24).

¹⁶ M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, *op. cit.*, III, p. 84-85.

¹⁷ Je dois dire ici que, malgré mes recherches après les échanges qui ont suivi à Saragosse la présentation de cette enquête, je n'ai pu retrouver aucune trace d'un commandement d'autodafé de tous les livres d'Erasme qui aurait été lancé par Ignace de Loyola. Non seulement ce commandement serait contraire au choix de l'expurgation, auquel je reviendrai pour finir, mais il signifierait qu'Ignace aurait pris cette décision avant 1556, date de sa mort, *soit donc* avant la mise à l'index romain d'Erasme en 1559. Bataillon lui-même cite (p. 139-140) un passage du *Chro-*

lu l'Enchiridion et que toute la tradition jésuite le niera avec le même acharnement. Il vaut la peine de regarder de près le récit de Ribadeneira pour en éclairer d'autres aspects.

Nous sommes donc à Barcelone, selon le choix du biographe d'Ignace: «Aconsejaronle algunos hombres letrados y pios que, para aprender bien la lengua latina, y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, leyese el libro *De Milite cristiano* (que quiere dezir de un cavellero cristiano) que compuso en latin Erasmo Roterodamo, el qual en qual tiempo tenia gran fama de hombre docto y elegante en el dezir». Ribadeneira rapporte ensuite la déception d'Ignace, «attiédi», «refroidi» par cette lecture, et conclut: «El libro espiritual que mas tenia en las manos y cuya lición siempre aconsejava era el *Contemptus mundi*, que se intitula *De Imitatione Christi*, que compuso Tomas de Kempis¹⁸, cuyo espiritu se le embevio y pego a las entrañas. De manera que la vida de nuestro santo padre (como *me dezia* un servio de Dios) no era sino un perfetissimo dibuxo –“*viva imago*” dans le texte latin– de todo lo que el libro contiene¹⁹».

Dans cette suite de métamorphoses, l'incarnation du livre de l'*Imitatio* dans la figure ignatienne s'accompagne du surprenant surgissement d'un «je», auquel quelque chose, par un autre –très probablement Camara, sous la plume duquel on retrouvera plus loin le même motif–, est *dit*. Un échange de parole

.....
nicon de Juan de Polanco qui signale une telle interdiction, mais dont nous ne trouvons pas d'autre trace. Il faut sans doute reconnaître ici un excès polémique (et sans doute de la part de Polanco, qui rédige ce *Chronicon* dans les années 1570, un souci de prudence). Les *Monumenta Historica* le disent: «Quod hic dicit Polanco –et non pas Ribadeneira, l'annotation des MHSI est fautive ici– Ignatium comburi iussisse opera Erasmi, nullo alio in loco reperimus. Fortasse agitur lapsus calami pro Savonarola, de quo infra». (*Fontes Narrativi* II, 1943, p. 417).

¹⁸ Je signale sans pouvoir y entrer ici que les sources jésuites anciennes se partagent ainsi entre les deux attributions de l'*Imitatio*. Voir sur les enjeux de ce partage P. A. Fabre, «Lire l'*Imitation de Jésus-Christ*. Essai historique», in M. Delaveau et Y. Sordet éd., *L'Imitatio Christi*, Bibliothèque National de France, 2011, pp. 15-20, et plus en profondeur l'ouvrage de Brian Mc Neil, *De l'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 2002.

¹⁹ Pedro de Ribadeneira, *Vita Ignatii Loyolae*, MHSI, FN IV, p. 175.

vient sous-tendre l'établissement du texte, ce que la *Vita* latine traduira plus sobrement: «multorum iudicio»).

Les indices convergent, et nous devons y revenir, vers l'*Imitatio* et son prestige particulier dans le paysage de ce premier XVI^e siècle; mais celui-ci ne suffit pas tout-à-fait à expliquer pourquoi, à l'inverse, Bataillon, dans des énoncés que l'on pourrait presque dire de foi —«il est plus probable que», «nous sommes persuadés que», etc.— défend à ce point les intérêts de son Erasme.

Pourquoi cette obstination de Bataillon à tenir Ignace lecteur d'Erasme? Pourquoi la tradition jésuite, telle qu'elle s'impose à partir de la *Vita* de Ribadeneira, le refuse-t-elle?

HYPOTHÈSES

Au vu de l'ensemble de cette documentation, plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour rendre compte des deux «partis» de lecture qui se sont affirmées et raidies au XX^e siècle, dans le contexte très particulier des années 1930-1950, quand, d'une part, Bataillon, comme j'ai tenté de le montrer dans la présentation de son Cours du Collège, oppose un réformisme religieux ibérique à la tradition inquisitoriale et monarchique du catholicisme castillan et quand, d'autre part, la Compagnie de Jésus donne des gages à ce même catholicisme en rejetant, violemment, l'*Erasme* de Bataillon.

On trouverait un premier élément d'analyse dans ce que j'appellerais une rupture de la chaîne controversiale. Un autre passage de la *Vita* de Ribadeneira peut nous éclairer ici: «(Ignacio) no queria que en la Compañia se leyesse libro ninguno (aunque el libro fuese bueno) si era de autor malo o sospechoso (...) Esto sentia particularmente de Erasmo de Rotodamo»²⁰. Pour paraphraser un paragraphe célèbre des *Exercices spirituels* du même Ignace, le problème n'est plus celui de sauver ou de condamner la proposition du prochain, malgré lui

²⁰ P. de Ribadeneira, *Vita...*, p. 861.

peut-être, mais de sauver ou condamner le prochain lui-même. Ou: dans le doute, ne dispute plus, rejette! Nous sommes ici sur la crête de la Contre-Réforme catholique comme rejet du *locus communis* des réformes dans le premier XVIe siècle. Mais nous pouvons comprendre ainsi la position de la Compagnie de Jésus dans la période postérieure. Le mobile de Marcel Bataillon doit être cherché ailleurs encore, dans ce qui sera mon hypothèse principale.

DU LIVRE AUX LIVRES

Bataillon n'oppose jamais l'un à l'autre ces deux livres, l'*Enchiridion* et le «Gersoncito». Il oppose au contraire ces deux livres, comme livres, entre d'autres livres, au *Livre*. Il construit le portrait, idéal sans doute à cette date au moins - d'un Ignace lecteur d'une pluralité de livres (et dans le cas présent, dans une pluralité de langues). C'est cela, je crois, qui compte pour lui, dans l'horizon d'un humanisme catholique qu'il défend pied à pied, avec tous les enjeux que l'on a rappelés, jusque dans son Cours de 1945 et au-delà. Il ne veut pas faire de l'*Enchiridion* le «livre de chevet» d'Ignace, comme il y insiste en 1945. Or, *ce faisant*, il «désenchaîne» un maillon essentiel dans le vaste déplacement spirituel de l'Écriture, dans son exégèse comme dans ses relais, qui marque l'histoire de la culture européenne dans cette longue Renaissance chrétienne (qui s'accomplit autant qu'elle se conclue avec le Concile de Trente): le maillon du *livre spirituel unique*²¹. La tradition jésuite qui est ici à l'œuvre²² résiste par ce livre spirituel unique à la pluralité des livres telle qu'au terme d'un long parcours elle succède à l'Écriture et à des livres qui, en dernière instance, se rapportent, se rédui-

²¹ Erasme est lui-même partiellement captif de ce moment, si l'on songe aux paysans illettrés du livre de Silvana Seidel Menchi, déjà cité, qui conservent sous la paille de leur grange un exemplaire des *Adages*, ou des *Colloques*, ou encore –non sans lien cette fois-ci avec le temps antérieur– des *Commentaires* scripturaires d'Erasme.

²² Et dont on retrouve encore les échos en 1938 dans la violente critique publiée par la revue jésuite romaine de l'*Archivum Historicum Societatis Iesu* contre *Erasme et l'Espagne*.

sent, se réunissent à elle. La séquence narrative que nous avons plusieurs fois repérée est saisissante à cet égard: Ignace prend «le» livre d'Erasmus puis le repousse pour prendre «le» livre de *l'Imitatio*, presque sans auteur de surcroît. Il ne tient jamais deux livres à la fois.

Or le choix est ici d'autant plus lourd que –c'est tout au moins l'hypothèse complémentaire que je formulerai– le problème de la lisibilité de l'un comme l'autre de ces livres se trouve posé: dans les années 1520 (ce n'est pas pour rien que *l'Enchiridion* n'est toléré dans l'historiographie de la Compagnie de Jésus que comme manuel d'apprentissage de la langue²³), Ignace sait peu de chose du latin, qu'il ne maîtrisera –mais jamais au point de l'écrire, semble-t-il– qu'au terme de son séjour à Paris. La lecture de ces livres latins ne pouvait donc pas ne pas être une lecture parlée, soit qu'elle ait été faite à Ignace par l'un de ses maîtres, soit qu'elle ait été accompagnée, expliquée, glosée. C'est donc *l'inscription d'une parole* dans les plis du livre qui se trouve postulée, et l'on sait combien cet écrit parlé, cette double source parlée et écrite du *Livre* est essentielle dans une *religion du Livre*.

Une confirmation viendrait à cette dernière hypothèse par *l'Imitatio Christi* elle-même²⁴, et par *l'Imitatio* seulement: c'est un livre conçu, dès son départ et dans toutes ses variations éditoriales, comme la circulation ou le partage d'un même énoncé entre plusieurs voix qui tissent progressivement une parole qui est de tous et de personne, et qui devient ainsi, *charnellement*, dans l'épreuve de la lecture, celle de chaque lecteur, mais une parole libérée, autonome, une voix consacrée par cette intime étrangeté à elle-même.

²³ C'est une faiblesse de l'argumentation de Bataillon, sauf si l'on doit considérer qu'Ignace lit la première traduction castillane du livre d'Erasmus, publiée en 1526. Mais c'est à ce moment-là tout l'édifice de la lecture grammaticale qui s'effondre. Bataillon le suggère en critiquant le déplacement, sous la plume de Ribadeneira, de la lecture ignatienne d'Erasmus d'Alcala à Barcelone donc *avant* la date de cette traduction, mais il ne va pas jusqu'à l'affirmer.

²⁴ Je me permets de renvoyer ici à P. A. Fabre, *art. cit.*

Gonçalvez da Câmara, dans un autre passage²⁵ de son *Mémorial*, fait lui aussi parler ce livre quand il écrit: «une conversation avec le Père Ignace n'est, ce semble, autre chose qu'une conversation avec Gerson en pratique».

On trouve une autre confirmation du statut singulier de l'*Imitatio* dans la *Vie* d'Ignace de Dominique Bouhours, en 1679:

«Quelques personnes savantes lui conseillèrent de lire les livres d'Erasmus, célèbres alors par toute l'Europe, et entr'autres, *le soldat chrétien*, comme le plus propre à inspirer la piété avec l'élégance du latin». Puis, après avoir «jeté le livre (...), pour rallumer sa première ardeur, il lisait souvent l'imitation de JESUS-CHRIST, qu'il regardait après l'évangile, comme le livre le plus plein de l'esprit de Dieu»²⁶.

Tout y est: passage *du* livre à ce qui ne l'est pas tout-à-fait ou pas seulement: un livre sans titre (la typographie est remarquable, si on l'oppose aux italiques du *soldat*), un livre que l'on regarde autant qu'on le lit, un livre plein de l'esprit de Dieu.

Une confirmation ultime viendrait ici par le gisant d'Andreas Sala, presque contemporain de Bouhours²⁷: le livre est refermé, Ignace est renversé en arrière, au faîte de son *raptus* dans la retraite de Manresa. Mais il ne semble y avoir aucun doute: «c'est l'*Imitatio*», lit-on dans tout descriptif de la statue.

*

Il faut sans doute méditer, pour finir, sur les implications multiples du choix de la censure du *nom* d'Erasmus et non pas de son œuvre elle-même, quand la Compagnie de Jésus décide l'expurgation de l'humaniste au tournant des années 1560²⁸.

²⁵ Gonçalvez da Câmara, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 171.

²⁶ Dominique Bouhours, *Vie de saint Ignace de Loyola*, Avignon, 1679, p. 71.

²⁷ Voir l'illustration jointe. Je remercie mon ami Patrick Goujon de m'avoir fait connaître cette statue et de m'en avoir procuré une photographie.

²⁸ Je renvoie sur ce point à mes «Dépouilles d'Égypte», in Luce Giard éd., *Les jésuites à la Renaissance*, Paris, PUF, 1994, p. 74: en 1552, Ignace dans une lettre adressée à Nadal à Messine, accepte qu'on lise dans le collège jésuite de la ville

L'opération certes permet, très pratiquement, le maintien utile d'Erasmus dans la culture des collèges; mais la suppression du nom est aussi une manière de conserver *un* livre, l'*Enchiridion*, et non pas *l'un des livres* d'un auteur –et nous rejoignons ici l'hypothèse centrale de notre proposition.



Andreas Sala, 1688, église Santa Maria del Mar, Barcelone, détail (cliché Patrick Goujon).

des «livres d'Erasmus purgés et le nom caché», ce qui est une forme de réplique, anticipée au rejet par Ribadeneira, vingt ans plus tard, de tout livre d'un auteur, même s'il est «bon», si l'on sait que lui est «mauvais».

EL ERASMISMO OLVIDADO: LA CORONA DE ARAGÓN

Francisco Pons Fuster
Universidad de Valencia

I. INTRODUCCIÓN

Resulta excesivo aludir a un erasmismo olvidado en referencia a los territorios de la Corona de Aragón. De un modo u otro, M. Bataillon, aunque en ningún momento se refirió a un erasmismo territorial específico de la Corona de Aragón, desparrramó a lo largo de sus obras noticias precisas sobre autores originarios de estos territorios o que desarrollaron en ellos su trabajo intelectual y dio a conocer también las publicaciones de obras de Erasmo o de temática erasmiana que se realizaron en Valencia, Zaragoza y Barcelona. Muchas noticias que hoy conocemos se le escaparon al hispanista francés, pero, en todo caso, hay que reseñar su predisposición a añadir las ediciones nuevas de su obra o en los artículos que fue escribiendo hasta su muerte. Precisamente, en el último artículo que escribió y que ya no pudo ver publicado, retomó con detenimiento a la figura del maestro Bernardo Pérez de Chinchón, personaje afincado en Gandía, que fue el máximo traductor de obras de Erasmo que hubo en España¹.

Existe una tendencia de los estudiosos a diferenciar erasmismos territoriales, tendencia que a veces se ha exagerado en exceso y, sin embargo, no es menos cierto que los admiradores y amigos de Erasmo que hubo en la Corona de Aragón lo fueron por encima de su adscripción territorial y mantuvieron relaciones

.....

¹ M. Bataillon, «La “raça” del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón», *Libro-homenaje a Antonio Pérez Gómez*, Cieza [Valencia], 1978, vol. I, pp. 65-89.

más o menos estrechas con otros amigos de Erasmo con independencia de su patria de origen o de adopción. En este sentido, si alguna caracterización puede hacerse de todos aquellos humanistas relacionados con Erasmo o con sus amigos fue su voluntad de universalización y de no circunscribirse a un determinado marco territorial. Asimismo, no debe pasarse por alto que muchas ediciones o reediciones de obras de Erasmo que se llevaron a cabo en Valencia, Zaragoza y Barcelona respondieron a intereses mercantiles de los impresores, que pretendían atender con ellas la demanda del público de adquirir sus obras latinas o las traducidas al castellano y, por tanto, no hay que ceñirlas ni a un marco territorial concreto, ni al proselitismo de los erasmistas por dar a conocer las obras de Erasmo.

Por tanto, creemos que el erasmismo que se desarrolló en la Corona de Aragón no fue un erasmismo olvidado, sino que tuvo una presencia activa, aunque no diferenciada, en la obra de Bataillon; no obstante, su mayor relevancia territorial hoy en día ha sido fruto de las aportaciones realizadas en los últimos años por los investigadores. Otra cuestión diferente, que no acaba de concretarse del todo, es la de tratar de definirlo, de acotarlo temporal y espacialmente y, al mismo tiempo, de desentrañar los vínculos que pudieron existir entre los llamados erasmistas «periféricos» y sus homónimos castellanos, terreno en el que algo se ha avanzado, pero donde sigue siendo todavía más lo que se ignora que lo que conocemos.

De toda la bibliografía existente sobre el erasmismo, Sebastián García Martínez fue el único que se atrevió a poner a un documentado trabajo suyo el título de «El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI»². Y han pasado ya 25 años desde su publicación y prosigue siendo cierto lo que él afirmaba entonces: «Carecemos todavía de un estudio de conjunto sobre la incidencia del erasmismo en los países peninsulares de la

² S. García Martínez, «El Erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI», en *Acta Colloquii Brugensis*, 23-26-IX-1985, Lovanii, 1986. *Colloquia Europalia*, I, pp. 215-289.

Corona de Aragón»³. Ello no quiere decir, como hemos referido, que no se haya avanzado en el conocimiento particular de los diferentes autores y de obras vinculados con Erasmo, pero siempre han sido estudios parciales centrados en alguno de los territorios de la Corona de Aragón y no referidos al conjunto de todos ellos. A pesar de todo, pudiéndose matizar algunas de las afirmaciones de García Martínez, hay que reconocer que ningún trabajo ulterior al suyo ha podido superarle en cuanto a la información por él recogida.

En primer lugar, García Martínez repasó la «difusión y vulgarización» del erasmismo en la Corona de Aragón, acotando su estudio entre dos fechas extremas, 1516 y 1585; es decir, teniendo en cuenta la primera y la última edición que de una obra de Erasmo se llevó a cabo en los territorios de la Corona de Aragón, en este caso, en Zaragoza y Barcelona, respectivamente, pero estudiando todas las ediciones de obras de Erasmo que conocía se realizaron entre ambas fechas⁴.

En la segunda parte, recopiló información sobre lo que denominó «cenáculos erasmianos», analizando las conexiones sociales, ideológicas e intelectuales que entre ellos existieron. De su estudio se desprendía un hecho evidente: la escasa aportación de los núcleos de Aragón y Cataluña, y la amplia difusión que estos «cenáculos» tuvieron en Valencia, lo que le permitió parangonar su importancia, como centro difusor del erasmismo, a Sevilla, y afirmar que fue superado únicamente por el núcleo de Alcalá⁵.

La aportación aragonesa casi se circunscribió al núcleo de Zaragoza y centrada en las noticias transmitidas por Guy Morillon a Erasmo en una carta escrita en Zaragoza el 6 de enero de 1529, donde le refirió, sin mencionarlos, la presencia de muchos personajes que le eran muy adictos y destacó la figura de Miguel don Lope. Asimismo, García Martínez reseñó los tra-

³ *Ibid.*, p. 215.

⁴ *Ibid.*, pp. 215-236.

⁵ *Ibid.*, p. 216.

bajos del tipógrafo Jorge Coci y del corrector Juan Sobrarias, discípulo de Nebrija. Finalmente, refirió el ejemplo de Miguel Mezquita, que personificó la persecución contra erasmistas y cómo de su testimonio inquisitorial se dejaba entrever la difusión conseguida por algunas obras de Erasmo en Zaragoza⁶.

En el caso de Cataluña, siguiendo los trabajos de M. Batllori y de Jordi Rubió, García Martínez señaló tres cenáculos, relacionados entre sí, en los que se agruparon los catalanes atraídos por Erasmo. Un cenáculo cortesano, definido como «animosamente erasmista» y proyectado hacia la acción política, que lideró Miquel Mai. Otro cenáculo, denominado «nebrijista y erasmizante», que giró en torno al humanista vasco afincado en Barcelona Martín de Ivarra. Y, finalmente, un tercer cenáculo, «más desdibujado» y conexo con el mundo editorial y con la Universidad de Barcelona. Entre los personajes significados, además de los citados, destacaron Rafael Joan y Vicente Navarra, Juan Morell, Juan Gargantario, los tipógrafos Rosembach y Carlos Amorós, Arnau de Santjoan, Antonio Villar, Antonio Cava, Miguel Lledó, Bornat, Francisco Escobar, etc.⁷

La amplia información referida a Valencia nos fuerza a no relacionarla ahora con detalle so pena de redundar en lo ya afirmado por García Martínez e impedirnos, por tanto, aportar algún otro detalle. En todo caso, conviene retener los nombres de Bernardo Pérez de Chinchón, Juan de Molina, Pere Joan Olivari, Juan Francisco Mas, Francisco Decio, Juan Martín Cordero, etc., pues sobre ellos nos detendremos. Por otra parte, como en los casos de Aragón y Cataluña, también en Valencia se entremezclaron humanistas y erasmistas que mantuvieron relaciones entre ellos y que estuvieron vinculados al mezcenazgo cortesano de Germana de Foix, de Fernando de Aragón, de Mencía de Mendoza, de los Duques de Gandía, etc., o bien, a la Universidad de Valencia.

⁶ *Ibid.*, pp. 237-240.

⁷ *Ibid.*, pp. 241-245.

Sin filtrar ni diferenciar las informaciones detalladas por García Martínez, la sensación que queda tras la lectura de su trabajo es la de que el erasmismo tuvo una gran presencia en Valencia en dos etapas, una primera, comprometida con la difusión del Erasmo más ideológico, que iría desde 1528 hasta 1535, y una segunda, de difusión de sus tratados pedagógicos o gramaticales, que se prolongaría hasta 1559⁸.

Por su parte, E. Duran diferenció dos épocas en lo que denominó el erasmismo catalán, referido básicamente a Cataluña y Valencia y dejando de lado, por tanto, el reino de Aragón⁹. La primera llegaría hasta alrededor de 1540 -el año 1537 podría ser la fecha clave por producirse la primera prohibición de escritos erasmianos. Y la segunda, posterior a estos años y que podría prolongarse en el tiempo. Asimismo, esta autora detectó erasmistas catalanes en tres áreas. Grupos cortesanos vinculados a la corte imperial, a la corte virreinal de los duques de Calabria y al mecenazgo de personalidades de la alta nobleza como el duque Gandía o la familia Cardona en Barcelona. Estos grupos fueron, según ella, los ideológicamente más radicales, especialmente en el aspecto religioso. Círculos universitarios en Valencia y Barcelona, centrados en la renovación pedagógica y entusiastas de la introducción de las obras gramaticales y sintácticas de Erasmo, pero no exentos de ideología. Y, por último, mundo editorial, principalmente valenciano, dedicado a difundir las obras de Erasmo, pero menos definido en sus motivaciones.

Al desglosar estos núcleos e introducir en ellos los nombres respectivos de los supuestos erasmistas, Duran mencionó en el primero a Miquel Mai y a un pequeño núcleo de erasmistas de

⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁹ Los estudios más señalados de esta autora en: E. Duran, «L'Erasme als Països Catalans» en *Erasme i l'Erasme*, IV Seminari d'aplicacions didàctiques. Departament d'Història Moderna, Tarragona, Febrer-Maig, 1986, pp. 41-65; ídem, «Introducció i edició» a Cristòfor Despuig, *Los Col·loquis de la Insigne ciutat de Tortosa*, Departament de Filologia Catalana, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1986; ídem, *Estudis sobre cultura catalana al Renaixement*, Edicions 3 i 4, València, 2004, pp. 52-60.

Barcelona que se reunían alrededor de la biblioteca del arzobispo de Tarragona Pere de Cardona y del que eran asiduos su bibliotecario Vicenç Navarra, el profesor de humanidades Martín Ivarra y otros profesores como Arnau de Santjoan. Punto culminante del erasmismo de este grupo sería la correspondencia mantenida por Vicenç Navarra con Alfonso de Valdés el año 1528. En el segundo grupo, se citan algunos profesores de las universidades de Valencia y Barcelona que promovieron el estudio de las humanidades y cuya filiación erasmista les vendría por la utilización en la enseñanza del latín de determinadas obras de Erasmo. Destacó los nombres de Pere Joan Olivar, Francisco Decio, Miguel Jerónimo Ledesma y Francisco Juan Mas en Valencia, y Martín Ivarra y Francisco Escobar en Barcelona. Finalmente, el núcleo vinculado al mundo editorial, que se dedicó a difundir, traducir y publicar las obras de Erasmo, si bien pudo actuar con afán proselitista, no eran necesariamente erasmistas convencidos, es decir, actuaron por necesidades editoriales o por necesidades personales de subsistencia. Aquí figuran los nombres de Juan de Molina en Valencia, de Juan Martín Cordero en Amberes y del canónigo de Gandía Bernardo Pérez de Chinchón.

En la evolución posterior a 1540, E. Duran confirmaba la presencia de obras de contenido erasmiano en los años cincuenta del siglo XVI, pero se preguntaba si los autores catalanes de estas obras, aunque fueran considerados erasmistas, su doctrina fue solo erasmiana o incorporó elementos más radicales, más heterodoxos y afines a la Reforma. En este caso, los personajes referenciados serían Cristòfor Despuig, Furió Ceriol y el grupo valenciano formado alrededor de Gaspar de Centelles (Jerónimo Conques, Tomás Roca y Segismundo Arquer)¹⁰.

II. ERASMISMO Y ERASMISTAS

Sobre el erasmismo valenciano mantenemos una posición que ha sido considerada crítica por rebelarnos contra la tendencia que pretendía asimilar o vincular al erasmismo a cual-

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

quier autor por el mero hecho de ser humanista, disponer en su biblioteca de algún libro de Erasmo o citar su nombre en alguna de sus obras¹¹. Pensamos que el calificativo erasmista, de una gran ambigüedad, debía reservarse básicamente a los amigos y simpatizantes de Erasmo y a los autores que intentaban transmitir su pensamiento por medio de traducciones o de impresiones de sus obras en castellano. Incluso, no habría inconveniente en incluir como tales a aquellos humanistas que adaptaron sus obras gramaticales con fines pedagógicos. De este modo, dejando de lado ahora a los segundos, circunscribimos la filiación de erasmista a un núcleo reducido de autores y a un marco temporal estrecho que abarca desde 1528 hasta 1535. Y lo referido para el caso valenciano, puede hacerse extensivo al resto de territorios de la Corona de Aragón, ya que no existe base alguna que permita entrever que pudo haber una evolución diferente en dichos territorios. Incluso, en el caso de Aragón y Catalunya resulta hoy complicado para el estudioso poder hacerse con una bibliografía que aporte novedades a los datos ya conocidos, y los nuevos estudios se sustentan en la mera reiteración de nombres y de ideas por todos conocidas, aunque su validez sea incuestionable, pues permite conocer con mayor detalle la evolución personal de estos autores calificados como erasmistas.

Hubo ediciones de traducciones al castellano de obras de Erasmo publicadas en España o en Flandes con posterioridad a 1535, las cuales se divulgaron en la Corona de Aragón y cuya lectura dio lugar sin duda a reacciones positivas respecto a las ideas expuestas por Erasmo. Del mismo modo, fue encomiable que hubiera humanistas como Francisco Decio, Francisco Escobar, Francisco Juan Mas, etc., que después de 1536 pensaran en editar textos de Erasmo por su valor gramatical o pedagógico.

¹¹ Nuestra posición sobre el erasmismo valenciano, algunas de cuyas ideas resumimos ahora, la analizamos en: F. Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2003. La calificación de ser demasiado críticos, hipercríticos, en nuestro planteamiento, puede verse en: Luis Gil Fernández, *Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista*, Alcañiz-Madrid, 2003.

Pero es indudable que después de 1535, pudiéndose hablar de erasmismo como una especie de saco en el que tiene cabida casi todo, nos estamos refiriendo a un erasmismo diferente al de la primera etapa fundado en la defensa de ideas como la preeminencia de la piedad interior frente a las devociones externas, la lectura del Nuevo Testamento para adoptarlo como guía en la conducta humana, la sátira irónica y a veces despiada contra las órdenes religiosas, la preeminencia de la idea de la paz y del diálogo para la resolución de los conflictos, el compromiso moral, etc. Nada de esto se percibe con la misma intensidad después de 1535, siendo de loar, no obstante, el trabajo de muchos humanistas, de los llamados a veces despectivamente gramáticos, por pretender inculcar a sus alumnos, si no los citados valores, al menos otros similares basados en la relevancia del estudio como forma de adquisición de conocimiento.

Por otra parte, se ha asimilado en exceso humanistas a erasmistas exaltando ambos conceptos de forma muy positiva, cuando sabemos que hubo humanistas que no fueron erasmistas, y personajes calificados como erasmistas que, ignorando las lenguas clásicas y simplemente porque leían las traducciones de las obras de Erasmo, dudamos mucho que puedan ser calificados de humanistas. De este modo se ha alentado una interpretación demasiado dualista en la evolución del pensamiento durante aquella época, resaltándose los valores positivos de las ideas de Erasmo y de quienes las defendían, frente a toda una supuesta maquinaria que, desde el ámbito institucional, puso trabas a su difusión. Esta imagen ha condicionado determinados juicios, incluso de algunos historiadores, que han pretendido revalorizar a ciertos autores por el mero hecho de citar en algún pasaje de sus obras a Erasmo, sin considerar que el contenido de las mismas en nada se aproximaba a las ideas defendidas por éste. En el caso valenciano, este hecho ha generado una proliferación artificiosa de supuestos erasmistas al asimilarse sin más al erasmismo a quienes les cuadraba ya bien la calificación de humanistas.

El problema fundamental, además de la cronología, prosigue siendo el de los conceptos. No acabamos de tener claro cómo

definimos el erasmismo y qué entendemos por erasmista. Incluso se aprecia que a los historiadores les resulta incómodo el definirlos, aunque la razón quizás estribe en la personalidad polifacética del propio Erasmo¹². Incluso, J. Fuster, tras la lectura de la obra de Bataillon, avanzó una definición poliédrica del erasmismo, donde el sustantivo erasmismo no dejaba de ser más que un término convencional, si bien, añadía, el erasmismo de Bataillon era algo palpable y acababa convenciendo¹³. El propio hispanista francés le confesó a Eugenio Asensio que no quiso titular su obra «El erasmismo español», porque «pocas personas, con la tiranía de los *ismos*, saben comprender el que un pensador se elija como punto de perspectiva desde el cual se entiende mejor en relación con ellas». A pesar de estas reservas, Bataillon no dudó posteriormente en utilizar con profusión el término *erasmismo hispano*¹⁴. Silvana Seidel, por su parte, recogía el hecho de que el mismo Bataillon admitiera que el erasmismo, como sistema de ideas, no había sido todavía definido y posiblemente ello no fuera nunca posible¹⁵. Por tanto, a pesar de tantos esfuerzos y debates, proseguimos aludiendo a un concepto que nos resulta complejo definir y que, por tanto, nos impide, a su vez, entenderlo en sus justos términos.

Y lo dicho respecto al erasmismo nos conduciría por los mismos derroteros a la hora de definir conceptualmente erasmista. Porque, siguiendo ahora a García Cárcel¹⁶, ¿a quién denominamos erasmista? ¿A los amigos de Erasmo que mantuvieron contactos literarios con él; a quienes tradujeron sus obras; a quienes

¹² M. Andrés, «La espiritualidad española en tiempo de Carlos V», en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. IV, Madrid, 2001, p. 169.

¹³ J. Fuster, *Heretgies, revoltes i sermons*, Barcelona, 1968, pp. 60-61.

¹⁴ E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Publicaciones del SEMYR, Salamanca, MM, p. 13.

¹⁵ S. Seidel Menchi, «La fortuna di Erasmo in Italia. Confronto metodologico con la ricerca de Marcel Bataillon», en *El erasmismo en España*, Santander, 1986, p. 35.

¹⁶ R. García Cárcel, «De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», en *Manuscripts*, 16 (1998), p. 42.

defendieron públicamente sus escritos; a los impresores que publicaron sus obras; a quienes simplemente recogieron en sus escritos alguna cita suya; a quienes ampararon su persona y sus obras; a quienes utilizaron sus textos para la enseñanza; a quienes mantuvieron actitudes afines a las de Erasmo...? En este caso, si todos ellos pueden ser calificados como erasmistas, y no plantea demasiados problemas aceptarlos como tales, inmediatamente, tenemos que dilucidar su grado de compromiso con Erasmo y la cronología en la que los englobamos, así como constatar si su calificación como erasmista fue temporal o se mantuvo en el tiempo. Lo que parece, dadas las discrepancias entre los investigadores, que no es una tarea nada fácil.

E. Duran, partiendo de la afirmación de que el erasmismo fue una corriente europea que tuvo una especial implicación en el ámbito catalán, reservó el nombre de erasmistas para todos aquellos personajes que defendieron a Erasmo, y que en España, a diferencia del resto de Europa, constituyeron un bloque bastante homogéneo como para que pueda aludirse a ellos no sólo de modo individual, sino inscritos en una corriente designada con el nombre de erasmismo. Pero esta afirmación, según ella, comporta sus problemas, ya que el término erasmista tendría que aplicarse propiamente a los defensores de Erasmo durante su vida, mientras que con posterioridad a 1536, el término erasmista adquiriría un nuevo significado: el de seguidor de la doctrina erasmiana. Lógicamente, esta segunda acepción de seguidor de Erasmo, plantea otras nuevas dificultades, pues se trataría ahora de una cuestión de proporciones; de este modo, si el pensamiento erasmiano fue predominante en un autor, entonces cabría incluirlo en la corriente del erasmismo, pero en el caso de que no fuera así, acaba interrogándose ella misma, ¿también podría hacerse lo mismo?¹⁷.

Cuestión distinta es la de los llamados cenáculos, círculos o grupos de erasmistas que pudieron existir. Habitados a la historia de la espiritualidad, reconocemos que no resulta tan com-

¹⁷ E. Duran, *Estudis sobre cultura catalana al Renaixement*, pp. 55 y ss.

plicado acotar determinados cenáculos o círculos espirituales, integrados por hombres y mujeres y bajo la guía espiritual de un maestro. Así aconteció en numerosas ocasiones en los siglos XVI y XVII, sobre todo, cuando la Inquisición se encargó de investigarlos y les abrió procesos que, en la mayoría de los casos, finalizaron con sus condenas¹⁸. Sin embargo, aludimos también a cenáculos erasmistas, incluso delimitamos algunos de ellos, por ejemplo, el aglutinado en torno a la figura de Alfonso de Valdés, y aunque podemos citar algunos de sus componentes, ya su grado de implicación y de compromiso personal, dependiendo de los personajes, resulta más impreciso. No digamos ya, cuando la alusión se hace en sentido más amplio. Entonces, sea por el espacio geográfico que abarquemos –grupo valenciano, catalán o aragonés–, o por la relación establecida con determinados mecenas –Mencía de Mendoza, duque de Gandía, etc.–, la filiación y compromiso que cada uno de sus supuestos integrantes mantuvo con las ideas de Erasmo, en la mayoría de los casos, se difuminan casi completamente.

Así pues, si definir erasmismo resulta complicado, si lo es también delimitar el grado de compromiso con Erasmo de determinados personajes y más aún ceñirlos a su hipotética inclusión en determinados cenáculos, quizás sólo nos quede apelar al análisis individual de los diferentes erasmistas y rastrear en ellos el grado de compromiso que mantuvieron con Erasmo a través de sus obras, tratando de acotar, al mismo tiempo, el espacio cronológico en el que desarrollaron su trabajo.

III. EL ERASMISMO EN VALENCIA

Tres erasmistas de cariz y motivación personal distintos en cada uno de ellos, el interés mercantil de algunos impresores y un marco temporal estrecho, circunscrito al periodo 1528-1535,

¹⁸ Ejemplos de estos grupos espirituales referidos a Valencia pueden verse en: F. Pons Fuster, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*, Valencia, 1991. Los ejemplos de los grupos alumbrados de Toledo y Extremadura, en: A. Márquez, *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, 1980 y A. Huerga, *Historia de los Alumbrados*, 4 vols., Madrid, 1978-1988.

fueron las conclusiones a las que llegamos hace algún tiempo para aludir al llamado erasmismo valenciano¹⁹. Con posterioridad a estas fechas se publicaron obras latinas de Erasmo, realizadas por diferentes humanistas, pero con una finalidad pedagógica. Todas estas aportaciones «erasmianas» se llevaron a cabo mientras los supuestos contrarios a Erasmo, «los bárbaros», controlaban la universidad valenciana y eran reacios a la difusión de sus ideas, lo que no fue óbice para que se produjera en Valencia, antes y después de 1536, una efervescencia del humanismo y que hubiera personajes comprometidos en su difusión, para lo cual no dudaron en utilizar a veces las obras de Erasmo, pero nunca se retornó a la publicación de traducciones de obras nuevas, ni tampoco a la reimpresión de las que ya habían sido traducidas al castellano, sino solamente ediciones o comentarios en latín de sus obras pedagógicas.

Otro hecho remarcable es el carácter extranjero de dos de los tres erasmistas valencianos y la formación y vinculación foránea que mantuvo el tercero de ellos. El que los tres, de un modo u otro, estuvieran vinculados con la emigración, demostraría la dificultad que entraña aludir a la existencia de un erasmismo valenciano y, por tanto, de circunscribirlo a un espacio geográfico concreto. A pesar de los pocos datos que todavía conocemos, creemos que el erasmismo valenciano estuvo estrechamente vinculado a Alcalá y al ámbito de la corte de Carlos V. Aunque no cabe duda de que en Valencia, dos de estos erasmistas, encontraron facilidades para desarrollar su trabajo intelectual.

Bernardo Pérez, originario de Chinchón y de familia de conversos uno de cuyos miembros (el abuelo) fue condenado por la Inquisición, consiguió él mismo y después también para sus hermanas la habilitación inquisitorial que le permitió el acceso al desempeño de diferentes cargos eclesiásticos. Este simple hecho que, en el caso de sus hermanas, como demostró el propio Bataillon, obtuvo del inquisidor general Alonso Manrique

¹⁹ Seguimos ahora las ideas ya expuestas en: F. Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas...*

en 1528, es una prueba palpable de las buenas relaciones que mantenía con determinados círculos cortesanos²⁰.

En 1525, si no fue antes de esta fecha, Bernardo Pérez se trasladó a Gandía para ejercer el cargo de maestro de los hijos del tercer duque de Gandía, Juan de Borja Enríquez. El duque, herido de gravedad durante las Germanías, sufrió el saqueo e incendio de su palacio ducal de Gandía por parte de los agermanados. Finalizada la revuelta, contrajo nuevo matrimonio en 1523 con Francisca de Castro Pinós, hija del vizconde de Évol, familia estrechamente vinculada a Fréscano, en el reino de Aragón. El duque tenía entonces siete hijos pequeños, fruto de su anterior matrimonio con Juana de Aragón, hija del arzobispo de Zaragoza y nieta de Fernando el Católico, y otro hijo bastardo, aunque oficialmente reconocido, de sus amores con Catalina Díez de Castellví, y pensó contratar a una persona para que se encargara de su educación²¹.

El cómo llegó Bernardo Pérez a Gandía es algo que de momento ignoramos; sin embargo, el mismo año 1525, Juan de Borja le pidió a su cuñado, el vizconde de Évol que le suministrara algunos libros y éste le respondió el 17 de junio:

Por lo que vuestra señoría huelga en leer libros, yo he hablado con el secretario Barrachina, que es tan amigo dellos como vuestra señoría, y en esta ciudad si no de emprenta y muy vulgares no se hallan, que aún ha sido maravilla hallar las Obras de Erasmo, que Anthonio [Miravet] lleva, y también llevará a Plinio...²².

²⁰ El hallazgo de estos datos biográficos corresponde a Marcel Bataillon, que los expuso en su artículo ya citado, «La “raça” del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón». Posteriormente, estos datos fueron completados por J. Parellada, «Nuevos datos sobre la “raça” del Maestro Bernardo Pérez de Chinchón», en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLVI-1997-1998 (1998), pp. 157-198.

²¹ Una sucinta biografía sobre el duque Juan de Borja en: F. Pons Fuster, *La Germania a Gandía i el duc Joan de Borja*, CEIC Alfons el Vell, Gandía, 2008.

²² *Monumenta Borgia VI (1478-1551)*, editado por Enrique García Hernán, Valencia-Roma, 2003, p. 112. El referido Gaspar Barrachina, persona vinculada al duque de Gandía, aparece en los protocolos del notario Juan García, que se encargaba en Valencia de los asuntos legales de Juan de Borja. Vid.: ARV, Protocolo 4544, año 1528, 9 de marzo.

Juan de Borja pidió libros porque quería crear su biblioteca. Pretendía que los libros fueran manuscritos, pero tenía que conformarse con los impresos por la dificultad que suponía encontrar aquellos. Posiblemente, aunque de momento no podemos corroborarlo, también pidió libros a sus amigos de Barcelona y de Valencia. En esta última ciudad mantenía excelentes relaciones con determinados círculos literarios y, sobre todo, con el siempre inquieto bachiller Juan de Molina,

Juan de Borja pidió a sus familiares o amigos que le compraran libros, pero la pregunta que surge es ¿quién le aconsejó que adquiriera unos libros determinados en 1525? Teniendo en cuenta que entre los que solicitó se encontraban las obras de Erasmo y de Plinio, que le remitieron desde Zaragoza, puede pensarse que pudo asesorarle Bernardo Pérez o, tal vez, Juan Andrés Strany, de quien el duque recibió algunas clases sobre la Historia Natural de Plinio²³. Así pues, en fecha tan temprana como 1525, el duque Juan de Borja disponía ya de las obras de Erasmo que, tal vez, Bernardo Pérez le aconsejó que las comprara, bien porque quería él leerlas o que el duque las leyera. Pero, ¿por qué las obras de Erasmo? La única hipótesis que adivinamos es que Bernardo Pérez, que posiblemente estudió en Alcalá, estaba al tanto del éxito y de la difusión que estaban teniendo las obras de Erasmo, quiso que su señor dispusiera de ellas. Cabría incluso la hipótesis de que Bernardo Pérez quisiera disponer de ellas para llevar a cabo su traducción al castellano.

El que Bernardo Pérez estudiara en Alcalá es una hipótesis que cobra fuerza por dos hechos. En primer lugar, por una carta que el humanista Miguel Ferri, tutor de Juan Cristóbal, el hijo bastardo de Juan de Borja, le remitió a éste desde Alcalá el 7 de junio de 1529. La carta plantea los problemas económicos que tutor y pupilo estaban teniendo y propone una solución

²³ Para la relación de Juan de Borja con Juan Andrés Strany, ver: C. Ferragut Domínguez, *El manuscrito de Juan Andrés Strany sobre la «Naturalis Historia» de Plinio*, tesis doctoral, Universitat de València, Valencia, 1993.

sencilla para la que pedía al duque que se informara por medio del maestro Bernardo (Pérez)²⁴.

El duque podía informarse de la vida en los colegios de Alcalá por medio de Bernardo Pérez, porque éste debía saber por experiencia propia su funcionamiento interno. Pero, aparte de este dato, hay otros que confirman la estrecha relación que Bernardo Pérez mantenía con la archidiócesis de Toledo, pues además de un beneficio eclesiástico bajo la invocación de san Pedro en la iglesia parroquial de Mondéjar y Valdeolmeña (Guadalajara), disfrutaba también del curato de Alcorcón, ambos en dicha archidiócesis²⁵.

Así pues, Bernardo Pérez, maestro en Gandía de los hijos del duque Juan de Borja, antes de 1525 o con posterioridad a esta fecha, consiguió del arzobispado de Toledo un beneficio eclesiástico y un curato, lo que denota que, a pesar de su alejamiento en Gandía, proseguía manteniendo estrechas relaciones con Alcalá y Toledo. Y fueron estas relaciones las que pudieron animarle a traducir determinadas obras de Erasmo, si bien, su inicio como traductor resulta todavía confuso.

Hoy sabemos con certeza que Bernardo Pérez no fue ni canónigo de León ni el autor de la traducción de la *Precatio Dominica* de Erasmo, que se publicó en León el año 1528 en un volumen titulado *Meditaciones de san Bernardo*. También sabemos, porque así lo confirmó él mismo, que tradujo la *Precatio Dominica*: «como yo en los días passados: sacase una glosa suya sobre la oración del pater noster: quise provar el segundo lance: pues el primero (si no me engañaron mis amigos: no di lejos del hito)...»²⁶. Por tanto, considerando que con

²⁴ Esta noticia aparece en un documento del fondo Miró y será ampliada en una biografía que sobre el duque Juan de Borja estamos preparando con Enrique García Hernán.

²⁵ Los datos biográficos sobre Bernardo Pérez, en: F. Pons Fuster, «Nuevas aportaciones biográficas sobre el Maestro Bernardo Pérez de Chinchón», en *Escritos del Vedat*, vol. XXXIII, Valencia, 2003, pp. 329-367.

²⁶ Erasmo de Róterdam, *Silenos de Alcibiades*, trad. de Bernardo Pérez de Chinchón, Valencia, Jorge Costilla, 1529, «Prólogo al christiano lector».

anterioridad a 1529, fecha en la que Bernardo Pérez redactó las anteriores palabras sólo hay dos ediciones conocidas de la traducción de la *Precatio*, la de León y la de Logroño, ambas del año 1528, es posible que él fuera el autor de la edición que Miguel Eguía publicó en el mes de diciembre de ese año en la ciudad de Logroño. Si bien, por nuestra parte, después de un estudio exhaustivo del lenguaje del traductor utilizado en esta edición, no acabamos de decantarnos del todo por atribuirle la autoría de esta obra, aunque hay otros elementos circunstanciales que podrían refrendarla.

En el mes de mayo de 1528, Carlos V visitó Valencia; vinieron con él sus más cercanos colaboradores, también el inquisidor general Manrique y los de su Consejo de la Inquisición. Bernardo Pérez acudió a Valencia y se entrevistó con Manrique y los de su Consejo, a quienes les enseñó un libro que había escrito contra el Corán de Mahoma, obra que loaron y aprobaron, pero que no se publicaría hasta 1532. Ese mismo año, Bernardo Pérez consiguió de Manrique la habilitación inquisitorial para sus hermanas, hecho que pocas veces se producía, y que demuestra el favor que el Inquisidor General quiso dispensarle. Cabe pensar, asimismo, que Bernardo Pérez aprovechó la ocasión para enseñarle a alguien de la corte la traducción de la *Precatio Dominica* de Erasmo que había realizado, y que publicaría Eguía en Logroño en el mes de diciembre de 1528. Como esa edición se hizo adjuntando también el *Sermón de la grandeza y muchedumbre de las misericordias de Dios nuestro Señor*, cabría asimismo atribuírsela a Bernardo Pérez, aunque no disponemos de base documental para refrendarlo.

Otros datos confirmarían que alguien alentó a Bernardo Pérez para que se dedicara de momento a publicar algunas traducciones de obras de Erasmo, entre ellas la secuencia cronológica de la edición de sus obras. Así, en 1528, a pesar de tener escrito el *Antialcorano*, publicó la «glosa» sobre la oración del Pater Noster; un año después, dio a la imprenta en Valencia la traducción de los *Silenos*; y en 1531, de aceptarse que fue ese el año de la primera edición, publicó en Valencia su traducción de *La Lengua de Erasmo*. Solamente después, en 1532, publicó

el *Antialcorano*. Más adelante, en 1535, por encargo de la duquesa de Gandía y cuando ya no pensaba en este tipo de trabajos, tradujo y publicó *Preparatione ad mortem*, su última aportación a la difusión de las obras de Erasmo.

Cuatro fueron las aportaciones de Bernardo Pérez a la difusión del pensamiento de Erasmo en España, a expensas de dilucidar en el futuro si puede atribuírsele también la traducción del *Sermón de la grandeza y muchedumbre de las misericordias de Dios nuestro Señor* y de los *Decalogui preceptorum*. Se convirtió así en el autor hispano que mayores aportaciones realizó por dar a conocer las obras de Erasmo.

Además de las referidas, Bernardo Pérez escribió y publicó *Espejo de la vida humana* (1534), *Diálogos Christianos contra la secta mahomética y la pertinacia de los judíos* (Valencia, 1535) y la traducción de Galeazzo Capella *Historia de las cosas que han pasado en Italia* (Valencia, 1536). Quedó manuscrita su traducción de la obra de Luis Vives, *De subventione pauperum*²⁷. Pero, a pesar de su prolífico trabajo como escritor y traductor entre 1528 y 1536, una cuestión resulta sorprendente, su silencio absoluto a partir de 1536, lo que abre diversas hipótesis: que tuviera problemas con la Inquisición, que le llegaran noticias de los problemas que tenían sus «hipotéticos» amigos de Alcalá y Toledo, que conociera lo sucedido a Miguel Mezquita y a Juan de Molina, o que alguien le «aconsejara» que guardara silencio. No obstante, lo que nadie consiguió detener fue la reedición reiterada de sus obras en España y en Flandes.

Si después de este intenso trabajo, en un espacio breve de diez años, dando a conocer las ideas de Erasmo, también las más críticas y corrosivas, y ampliándolas con prólogos que denotan la talla intelectual del canónigo de Gandía, afirmamos, como hace E. Duran y en menor medida J. Fuster, que, por no ser catalán o valenciano, no fue un erasmista convencido porque actuó por

²⁷ Un análisis en profundidad de las ediciones de las obras de Bernardo Pérez, en: J. Parellada: «Edición, introducción y notas» a Erasmo: *Preparación y aparejo para bien morir*, trad. de Bernardo Pérez de Chinchón, FUE, Madrid, 2000.

necesidades editoriales o por necesidades personales de subsistencia, no sé a quién podrá calificarse como tal. Conviene quizás en este punto recordar las palabras del propio Bataillon referidas al prólogo que Bernardo Pérez escribió para la edición de su traducción de *La Lengua* de Erasmo, prólogo que Francisco Rico calificó como «una de las páginas más bellas, mejor construidas, más sugestivas del Renacimiento español»²⁸.

Preguntemonos de pasada cuántos humanistas podía haber en España capaces como nuestro prologuista de «leer en las obras de Platón» y moralizar uno de sus mitos trascendiendo la explicación socrática con cierta independencia y profundidad. Y lamentemos nuestra total ignorancia acerca de la formación intelectual de Bernardo Pérez, que no sabemos si estudió en España o si los medios de fortuna de su familia (cosa frecuente en cristianos nuevos del sector mercantil) le permitió peregrinar a Italia, país que madrugó más en adquirir cultura helénica. Su originalidad frente a Erasmo a propósito de «obras de Dédalo» es tanto más notable que el autor de los *Adagia* se había fijado también (*Ad. II, III, 62 Daedali opera*) en la misma página del *Menón* platónico y en otras obras del *Euthyphron* y del *Hippias maior*, pero sin ver en las «estatuas vivas» de Dédalo otra cosa que una figura curiosa y fabulosa, aplicable ya a la idea del valor de los esclavos como instrumentos o autómatas vivos (según Aristóteles, *Pol. I, 5*) ya a las ideas inconsistentes o cosas anticuadas (como en Platón). Bernardo Pérez escruta el misterio de la unidad orgánica que caracteriza los dos mundos, macrocosmos o microcosmos. Y el pasaje en que más se aventaja a Erasmo en agudeza antropológica es el que procura desentrañar el valor de la lengua como «ñudo» del microcosmos, superando la idea de que este ñudo sea la «razón», sin más, e introduciendo la de la humanidad como colectividad o intersubjetividad [...] En una página elocuentísima recorría aquí el prologuista todo el edificio de las ciencias y artes desde la teología hasta el derecho, la medicina y «las otras artes así mecánicas como theóricas», «las cuales todas han salido y cada día salen por la comunicación que unos hombres con otros tienen mediante la lengua» [...] ²⁹.

Junto a Bernardo Pérez, el bachiller Juan de Molina, originario de Ciudad Real pero afincado en Valencia, contribuyó

²⁸ F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, Castalia, 1970, pp. 137-139.

²⁹ M. Bataillon, «La «raça» del erasmista...», pp. 83-84.

también a la publicación de obras de Erasmo, participando en la edición del *Enquiridion* que publicó en el mes de abril de 1528 el impresor Jorge Costilla y a la que añadió el *Sermón breve en loor del matrimonio*, donde adicionó y adaptó libremente el original de Erasmo³⁰.

Se han planteado siempre muchas dudas sobre la filiación erasmista de Juan de Molina. Se ha recalcado su origen castellano, su trabajo profesional como traductor y editor, y ello ha condicionado su adscripción erasmista, a pesar de haber sido procesado por la Inquisición en 1536. No obstante, la estrecha vinculación que mantuvo con la casa ducal de Gandía, permite deducir que conocía bien a Bernardo Pérez y que sabía de su trabajo como traductor de Erasmo. Al menos, así acontecía en el caso contrario, pues en el prólogo a la edición de los *Silenos*, Bernardo Pérez refirió las ediciones castellanas de obras de Erasmo que conocía, citando la traducción de Molina: «*Si has leydo el Cavallero cristiano: que por otro nombre se llama Enquiridion: si has leydo muchos y diversos diálogos y Coloquios: si has leydo un traslado de los loores del matrimonio que ya todo anda en romance...*»³¹.

El duque Juan de Borja y su hombre de confianza en Valencia, el notario Juan García, fueron los artífices de la posible relación que pudo existir entre Juan de Molina y Bernardo Pérez. En el protocolo notarial de Juan García del año 1528 figura Juan de Molina, bachiller en Artes, como testigo de una escritura del duque Juan de Borja firmada el 22 de mayo. Lo mismo acontece el 12 de noviembre del mismo año, si bien, ahora, fue Bernardo Pérez, *in sacra theologia profesor*, el que firmó como testigo en dos escrituras de Juan de Borja. Todavía en el protocolo del año 1529, el 21 de febrero, 3 de marzo y 6 de abril, Juan de Molina figuró como testigo en tres escrituras redactadas por el notario Juan García. Son, no cabe duda, datos inconexos, pero

³⁰ Un estudio más detallado sobre el bachiller Juan de Molina, en: F. Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas*, pp. 77-88.

³¹ Erasmo de Róterdam, *Silenos de Alcibíades*, «Prólogo al christiano lector».

que, de un modo u otro, en fechas tan significativas como 1528 y 1529, permiten vislumbrar la existencia de una relación entre ambos escritores³².

Hay que desechar la intervención del canónigo de Toledo y amigo de Erasmo, Juan de Vergara, a favor de Molina cuando estuvo preso en las cárceles inquisitoriales. Sí que intervino en su favor un Juan de Vergara, homónimo de aquél, pero que residía en Valencia y era «*in sacra theologia magistro Iudice executore et comissario et aliis...*»³³. Sin embargo, la que prosiguió tras su procesamiento fue la relación de Juan de Molina con el duque de Gandía, Juan de Borja. Al menos, así lo ponen de relieve dos cartas remitidas por el bachiller al duque, fechadas en Valencia los días 12 de abril y 9 de mayo del año 1538³⁴.

Vicisitudes diferentes a las de los dos autores referidos vivió el valenciano Pere Joan Olivar³⁵. Éste, al igual que aquellos, tuvo que salir también de su tierra para desarrollar su trabajo intelectual. Tras un largo periplo por Europa, en el que entremezcló estudios y relaciones, lo encontramos en la conferencia de Valladolid en 1527 dispuesto a defender la ortodoxia de las doctrinas de Erasmo. Vinculado estrechamente a Alfonso de Valdés, se trasladó a Valencia cuando concluyó la conferencia y coincidiendo con la visita a la ciudad de Carlos V. Su pretensión era hacerse cargo de una cátedra en la Universidad, consiguiéndolo para el curso 1529-1530, a pesar de la oposición que encontró en Joan Salaya, rector vitalicio de la Universidad de Valencia.

La relación de Pere Joan Olivar con Joan Salaya estuvo salpicada de desencuentros. Según referirá Olivar a su amigo Alfonso de Valdés en 1528, Salaya no sólo se oponía a la difu-

³² Estos datos pueden verse en, ARV, Protocolo 4544, año 1528 y 4545, año 1529.

³³ F. Pons Fuster, «Nuevos datos biográficos...», p. 338.

³⁴ *Monumenta Borgia VI*, pp. 332-333.

³⁵ Un estudio detallado de la biografía de Pere Joan Olivar, en: M. Almenara, *El humanista Pere-Joan Olivar: vida, bibliografía y epistolario*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1992.

sión de las obras de Erasmo, sino que, además, utilizó el púlpito para desacreditarle con el beneplácito de los valencianos. Pero esta acusación de Olivar se compadece poco con las dos ediciones del *Enquiridion* que se llevaron a cabo en 1528 y con los trabajos de divulgación de obras de Erasmo que realizaron Bernardo Pérez y el mismo Juan de Molina. Por otra parte, el desencuentro de Olivar con Salaya se transformó en odio del primero, pues se valió de uno de sus amigos, Martino Centurione, para denunciarlo ante el Santo Oficio de Toledo de que «tanto en sus escritos como en su predicación pública contradecía las doctrinas erasmistas declaradas ortodoxas».

La denuncia de Olivar obligó a Salaya a enviar a Toledo a su hermano para que explicara su posición ante la Inquisición. Además, en el mes de octubre de 1528, Olivar consiguió que Valdés interviniera en su favor delante del virrey duque de Calabria para proseguir sus descalificaciones contra el rector y conseguir su propósito de acceder a una cátedra en la Universidad de Valencia.

Los avatares sufridos por Olivar en Valencia y su pugna con el rector Salaya han sido esgrimidos por la historiografía valenciana para demostrar el escaso talante hacia las preocupaciones intelectuales de las autoridades valencianas y su férreo control, a través de Salaya, para que no se produjeran aquí desviaciones ideológicas problemáticas. Pero esta interpretación no se ajusta del todo a la realidad.

Olivar vino a su tierra con la intención de quedarse aquí como profesor en la Universidad. Oteó el panorama valenciano y el ambiente del profesorado universitario y, con el apoyo de sus amigos, pensó que iba a encontrar un fácil acomodo. Le desagradaba que Salaya utilizara el púlpito para predicar contra Erasmo y se quejó de ello a su amigo Alfonso de Valdés en el mes de septiembre y octubre de 1528. No obstante, lo que Olivar no percibió en su justo valor es otro hecho. Su nombramiento como catedrático, independientemente de la supuesta oposición de Salaya, que documentalmente no puede refrendarse, significaba remover de sus cátedras a otros profesores. Por tanto, a lo que Olivar se enfrentó fue a una reacción corporativa de los profesos-

res a los que pretendía desplazar. Y fueron estos profesores, a los que denominamos humanistas e incluso algunos son calificados de erasmistas, los que se opusieron a sus pretensiones que, por otra parte, eran excesivas, pues Olivar pretendía percibir un salario anual de 60 libras, cuando la dotación de cualquiera de las cátedras era de 25 libras anuales. A pesar de todo, Olivar consiguió su propósito y con la supuesta oposición de Salaya fue nombrado catedrático de griego para el curso 1529-1530, impartiendo la docencia entre el 18 de octubre de 1529 y el 24 de junio de 1530. Incluso, desde el 13 de abril de 1530, ocupó también la cátedra de Oratoria por fallecimiento de su titular.

«Pedro Juan Olivar marchó de Valencia en 1530. No fue elegido catedrático ni en la elección del 4 de junio de 1530, que después fue anulada, y en la que no se encontraba presente Salaya, ni tampoco en la que se celebró posteriormente ya con la presencia de éste. Pero Olivar no se fue sólo por las aludidas razones ideológicas, sino por motivos más humanos como su mala situación económica. Prueba de sus apuros económicos la constituye su endeudamiento con ciertas personas que actuaban posiblemente como prestamistas, llamadas Antoni Miquel Ferran y Pere Domelech, boticario, a los que cedió antes de percibirlos sus futuros salarios de Griego y de Oratoria»³⁶.

Olivar fue un erasmista convencido, que se relacionó personalmente con Erasmo y con sus amigos en la corte, sobre todo, con Alfonso de Valdés, y que defendió a Erasmo en Valencia de los ataques que contra él lanzó Joan de Salaya. Pero el erasmista convencido no estaba ni tenía por qué estar plenamente de acuerdo con todas las ideas de Erasmo, ni tampoco con las planteadas por alguno de sus mejores amigos, por eso, cuando el Obispo de Mondoñedo le encargó la censura del *Lactancio* de Alfonso de Valdés, a falta de herejías, «Olivar señaló en el diálogo una hostilidad de mal ejemplo para con el Papa y una prontitud excesiva en interpretar los juicios de Dios, un pasaje lamentable sobre las reliquias, cuya supresión había aconsejado

³⁶ F. Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas*, p. 105. El resto de noticias sobre Olivar en las pp. 98-106.

en vano Olivar al autor, y un pasaje no menos peligroso sobre las imágenes»³⁷.

IV. OTROS «ERASMISTAS» VALENCIANOS

La acusación de hipercríticos del erasmismo valenciano no nos impide aludir a otros «erasmistas», fueran estos, según E. Duran, defensores o seguidores de Erasmo, o fueran continuadores, según J. Fuster, de una saga de valencianos auténticos como Luis Vives, Pere Joan Olivar y Juan Gelida, y no de inmigrantes castellanos, como Juan de Molina y Bernardo Pérez, que publicaron o tradujeron en castellano el *Enquiridion*, *La Lengua* y el resto de obras de Erasmo para llenar el desazonado espíritu religioso de la burguesía local. Por tanto, en una interpretación que nos parece a todas luces injusta, Fuster quiso «restar valor a los trabajos como traductores de Erasmo de Juan de Molina y Bernardo Pérez de Chinchón por el mero hecho de hacerlo en castellano y por su carácter de extranjeros en Valencia, reivindicando una hipotética herencia autóctona que se continuaría, desde el recuerdo como exiliados de Pere Joan Olivar, Luis Vives y Juan Gelida, con Francisco Decio, con el valenciano afincado en Cataluña Francisco Escobar y con el villarrealense Francisco Juan Mas, aunque fuera ahora en latín, la lengua, esta sí, de la cultura. Es decir, si no interpretamos mal la idea de Fuster, ya que no podía ser en la lengua vernácula, desde luego era preferible que fuera en latín, aunque esto supusiera el conocimiento de Erasmo sólo por parte de una pequeña minoría, antes que en castellano»³⁸.

Pero, independientemente de los juicios de Fuster, salvo los ejemplos de Molina y Bernardo Pérez y las aportaciones de los impresores, todas las referencias a Erasmo que se encuentran en los autores valencianos después de 1535 fueron redactadas en latín por humanistas vinculados con la Universidad o con

³⁷ M. Bataillon, *Erasmo y España*, FCE, Madrid, 1979, p. 482.

³⁸ F. Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas*, p. 123.

las Escuelas de gramática. Nadie cuestiona su mérito, aunque estas aportaciones latinas entrañaban una forma diferente de dar a conocer a Erasmo y se circunscribían a divulgar sus textos pedagógicos. Cuestión diferente es la de traslucir ideas erasmistas de sus escritos para considerarlos difusores y continuadores del erasmismo. En esto creemos que se ha ido demasiado lejos en los juicios, sin considerar que muchas de las ideas que atribuimos en exclusiva a Erasmo fueron comunes a muchos humanistas. Fueron ideas que, como no podía ser de otra forma, pertenecían al acervo común del Humanismo.

La vinculación de los humanistas valencianos con la política imperial del canciller Gattinara y del secretario Alfonso de Valdés es un hecho que ya constatamos tras el análisis de las obras de humanistas como Juan Ángel González y Francisco Decio, Bernardo Pérez, e incluso de «bárbaros» como Joan Salaya. Es posible asimismo que estos autores formaran parte de una amplia campaña de propaganda diseñada desde instancias oficiales y en la que los humanistas valencianos se prestaron a actuar como actores de la misma. Igualmente, en sus obras se aprecian otras ideas como su insistencia en el compromiso moral personal como expresión de una actitud vital, la defensa de las letras frente a las armas, la defensa del estudio y de la lectura que permiten el cultivo del espíritu, el caballero cristiano capaz de defender a Cristo por las armas pero también por las letras, etc. Ideas todas que pueden asociarse a Erasmo, pero que no fueron exclusivas suyas y que, por tanto, no pueden argüirse como evidencia del erasmismo de determinados autores, ni sirven para afirmar que sus autores fueron erasmistas³⁹.

Francisco Decio y en mayor medida Francisco Juan Mas fueron los responsables de las ediciones de obras latinas de Erasmo que se llevaron a cabo en Valencia en los años 40 y 50 del siglo XVI. Decio publicó en 1548 su *Epitome* al «De copia verborum» de Erasmo. Realmente lo que hizo fue una

³⁹ *Ibid.*, pp. 113-124.

adaptación de esta obra, suprimiendo diversos capítulos y adaptando otros según las necesidades que mejor se ajustaban a las clases que impartía a sus alumnos. Por su parte, Francisco Juan Mas, humanista valenciano sobre el que todavía no se ha hecho un estudio en profundidad, tuvo una especial dedicación a la edición de obras de Erasmo, ya que fue el responsable de la publicación de las siguientes obras: *De ciuilitate morum puerilium Des. Erasmus Roterodamum libellus...* (Antonio Sanahuja, Valencia, 1544 y 1554?) y (Bartolomé Maciá, Valencia, 1552), *Plutarchi Chaeronei philosophi, historicique clarissime opuscula moralia, a quodam in tyrunculorum gratiam selecta, nuncque recenter praelo mandata, recognita ac scholis illustrata* (Juan Mey, Valencia, 1550), *Luciani Dialogos ex versione Erasmi (?)*, *Num recte dictum sit a Pitagora sic vive ut nemo sentiat te vixisse: Interprete Desiderio Erasmo Roterodamo* (Juan Mey, Valencia, 1550), *Epitome copiae verborum* (Bartolomé Maciá, 1552), *In Adriani Cardinalis tam celebre opus, cui de Latino sermone, deque Latini loquendi modis nomen vulgo inditur, recens ac nunc primum nata Epitome* (Antonio Sanahuja, Valencia, 1554) y *Compendium libelli Hadriani Cardinalis de sermone Latino* (Valencia, 1554).

Joan Fuster recopiló todas estas obras del humanista Francisco Juan Mas, algunas de las cuales se le habían escapado al propio Bataillon, y le sugirió la idea «d'una rearticulació dels residus de l'erasmisme local, si més no en el terreny acadèmic»⁴⁰. Idea que parece corroborarse, pues a las ediciones valencianas de Mas y de Decio se añadirían las que llevó a cabo otro valenciano, Francisco Escobar, en Barcelona. En todo caso, la relación personal que pudo existir entre estos humanistas, demuestra su preferencia por utilizar obras de Erasmo en su actividad pedagógica. Además, el que todas ellas se publicaran en los años en que señoreaba el rectorado de la Universidad de Valencia el «bárbaro» Joan Salaya, y cuando tantos problemas habían ya sufrido

⁴⁰ J. Fuster, *Heretgies, revoltes i sermons*, p. 76.

las obras y los amigos de Erasmo, obliga a replantearse hasta qué punto cabe hablar de una crisis del erasmismo, cuando por esas fechas continuaron publicándose nuevas ediciones de las traducciones al castellano de las obras de Erasmo en cuatro lugares preferentemente: Sevilla, Zaragoza, Toledo y Amberes. Y no se trataba de la publicación de obras de carácter pedagógico, sino de otras más comprometidas como el *Enquiridion*, la *Paraclesis*, *La Lengua*, el *Sermón del niño Jesús*, el *Aparejo para bien morir*, etc. Publicaciones todas ellas, que si no en el caso valenciano, al menos hay que replantearse la cronología que tuvo la difusión del erasmismo en el resto de España.

También los valencianos Cosme Damián Savall y Pedro Antonio Beuter, según H. Rausell, fueron erasmistas y estuvieron comprometidos con el erasmismo, aunque pensamos que las tesis de esta autora revisten una cierta endeblez, pues fundamenta su erasmismo en ideas que, en la mayoría de los casos, pudiéndose atribuir a Erasmo, no fueron exclusivas suyas y, por tanto, forman parte del acervo común de la mayoría de los humanistas. A pesar de todo, es obvio que en las obras de estos autores aparece citado diversas veces el nombre de Erasmo, por lo que, al menos cabría considerarlos difusores suyos⁴¹.

Podría también argüirse la notable presencia de obras de Erasmo en las bibliotecas del duque de Gandía (27 obras) y de Mencía de Mendoza como síntoma del agrado que ambos tenían por sus obras e, incluso, la existencia constatada en derredor de ambos de un grupo de humanistas que gozaron de su mecenazgo, pero no nos atrevemos a ir más allá y certificar la existencia de cenáculos o grupos en los que se hablara, se discutiera y se defendiera a Erasmo y las ideas expuestas en sus libros⁴². Más que esto, que nos genera grandes dudas el certificarlo, creemos que la presencia de las obras Erasmo, como también las de otros autores, en las bibliotecas referi-

⁴¹ H. Rausell, *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001.

⁴² La biblioteca del duque Juan de Borja, en: J. L. Passtor Zapata, «La biblioteca de don Juan de Borja. Tercer duque de Gandía († 1543)», en *AHSI*, 61 (1992), pp. 275-308.

das sirvió a los humanistas para tener fácil acceso a su lectura, que, de otro modo, les hubiera resultado difícil.

En el trabajo de difusión de obras de Erasmo destacó también el valenciano Juan Martín Cordero. Éste, tras un largo periplo europeo, acabó en Amberes trabajando como corrector de pruebas en casa del impresor Martín Nucio. Además, publicó diversas traducciones que había llevado a cabo. Cordero desarrolló su trabajo desde 1550 a 1563, y posteriormente se reintegró a su tierra, ocupando en Valencia diversos cargos eclesiásticos al amparo del Patriarca Juan de Ribera.

Finalmente, vincular al erasmismo a personajes tan diversos como el cretense Juan Justiniano, Juan Andrés Strany, Juan Ángel González, Miguel Jerónimo Ledesma, Juan Bautista Anyés, y tantos otros que fueron referidos por Sebastián García Martínez, es quizás forzar en exceso su filiación, cuando sin necesidad de vincularlos a Erasmo se entienden perfectamente en la evolución general que el Humanismo tuvo en Valencia durante el siglo XVI y en la que, indudablemente, Erasmo y otros autores se convirtieron en personajes imprescindibles para el trabajo intelectual de los humanistas valencianos. Asimismo, reducir a Luis Vives al erasmismo por la relación personal y de amistad que mantuvo con Erasmo es quizás menoscabar su importancia intelectual y pretender negar la originalidad de sus aportaciones particulares. Tal vez el error en el que se ha incurrido es el de asimilar indefectiblemente erasmismo y humanismo, de modo que los humanistas fueron erasmistas en tanto en cuanto comulgaron con algunas de las ideas que Erasmo había expuesto en sus obras, aunque no sólo hubiera sido él el que las divulgara, o incluso asimilando la capacidad de crítica de que aquél dio muestras evidentes, a la capacidad de crítica que era consustancial en el trabajo intelectual de los humanistas.

V. EL ERASMISMO EN CATALUÑA

La amplia relación de autores catalanes detallada anteriormente puede hacer pensar que el erasmismo tuvo en Cataluña un amplio desarrollo y que Erasmo y sus obras fueron defendidos por un numeroso grupo de erasmistas comprometidos.

Pero la realidad evidencia otra cosa diferente, hasta el punto de que resulta complicado referirse al erasmismo catalán y, además, como acontece en el caso valenciano, los supuestos erasmistas, aquellos que se mostraban públicamente comprometidos con sus ideas más corrosivas, fueron muy escasos en número. No obstante, como en el caso valenciano, la presencia de las obras de Erasmo para la enseñanza de las humanidades sí que consiguió arraigar en la universidad de Barcelona a partir de la década de 1530 y, sobre todo, en los planes de estudio de los años 1556 y 1558. De este modo, al igual que en Valencia los humanistas Francisco Decio y Francisco Juan Mas realizaron ediciones de obras latinas de Erasmo, en Barcelona hicieron lo mismo Arnau de Sant Joan y Francisco Escobar, lo que demuestra la general aceptación que las obras pedagógicas de Erasmo habían conseguido⁴³.

Como prueba evidente del arraigo del erasmismo en Cataluña se arguye siempre la famosa carta remitida a Alfonso de Valdés por Vicenç Navarra, bibliotecario del arzobispo Pere de Cardona, y que narra el abrupto encuentro que él mismo, Miquel Mai y Rafael Joan tuvieron con el prior del monasterio de la Murtra, hermano carnal del vicescanciller Mai⁴⁴.

En la carta, Navarra le contó a Alfonso de Valdés como en su visita al prior del monasterio, éste les enseñó los códices que se guardaban en la biblioteca, iniciándose entonces una discusión sobre el valor filológico de los códices a pesar de haber sido obra de copistas que podían haberse equivocado y de este modo tergiversado los originales. Pero independientemente de la cuestión de los códices, la carta muestra la fractura existente entre los frailes y Erasmo. De ningún modo aquellos se mostraban dispuestos a permitir las ácidas críticas vertidas contra ellos por Erasmo y menos todavía que éste se convirtiera con la publicación de su *Nuevo Testamento* en adalid de la necesidad

⁴³ Vid., Antonio Fernández Luzón, «Los estudios clásicos en Barcelona durante la primera mitad del siglo XVI», *Manuscripts*, 13, Gener 1995, pp. 219-246 y, *La universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Universitat de Barcelona, 2005.

⁴⁴ M. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 317-318.

de someter los textos bíblicos a la necesaria crítica filológica, sobre todo, el texto de la *Vulgata* de san Jerónimo.

Además, la carta revela ideas muy interesantes, entre otras el conocimiento público que en Barcelona se tenía del erasmismo de Vicenç Navarra, lo que prueba que éste actuaba como una especie de corresponsal de Alfonso de Valdés, es decir, de lo que se ha denominado el estado mayor erasmiano. No obstante, la carencia de otras pruebas, salvo la carta mencionada, y el que la misma esté datada en un tiempo concreto, el 25 de octubre de 1528, cuando después de la conferencia de Valladolid las ideas de Erasmo estaban teniendo su más amplia difusión, sobre todo la traducción que el Arce-diano de Alcor había llevado a cabo del *Enquiridion*, no permite extraer otras conclusiones sobre la continuidad en el tiempo de este grupo de erasmistas. Por tanto, desgraciadamente, a pesar de la defensa que en la carta se hace de las ideas de Erasmo, no hay más datos para concluir que la fe erasmiana de sus protagonistas se mantuvo en el tiempo y propició la existencia de un pretendido cenáculo o grupo de erasmistas que se reunía asiduamente y cuyos integrantes se mostraban dispuestos a batirse en la defensa de las ideas de Erasmo; aunque, también es evidente que no hay pruebas de que ello no aconteciera. En todo caso, este grupo de erasmistas catalanes, cuya calidad intelectual está fuera de dudas, reafirma el hecho de que la defensa de Erasmo y de sus obras corrió a cargo de una élite intelectual con estrechas vinculaciones en el ámbito político.

En el caso de Miquel Mai, siendo posible su adscripción al erasmismo por los vínculos que mantuvo con Vicenç Navarra y Rafael Joan, por la defensa de Erasmo que hizo en la carta referida y por su relación con Alfonso de Valdés, los historiadores no acaban de ponerse de acuerdo sobre su fe erasmiana. Así, mientras Molas Ribalta lo considera el «aglutinador del núcleo erasmista catalán» y el P. Batllori como el único erasmista catalán de «cierta altura», Joan Fuster, en cambio lo calificó como un erasmista de «charla de lecturas, de pequeña maniobra municipal». Finalmente, Yeguas Gassó, definió su pensamiento como una

mezcla «de filosofía cristiana erasmista» y de humanismo italiano, tendencias ambas que se entremezclan a través de Nebrija⁴⁵.

Amplificar la importancia del erasmismo catalán a la presencia de obras de Erasmo en las bibliotecas de algunos particulares no creo que sea una prueba palpable del erasmismo de sus propietarios. Dicha presencia, siempre escasa en número, lo que demuestra es el éxito editorial que había conseguido Erasmo y la curiosidad que muchos sentían por adquirir alguno de sus libros, dada la fama de su autor.

En cambio, un éxito mayor tuvo Erasmo en Cataluña en la enseñanza de las letras, destacando algunas ideas fundamentales. La edición de sus textos latinos a partir de fechas tan tempranas como la década de los treinta del siglo XVI. «Pero la única obra erasmiana de un cierto carácter doctrinal, y no exclusivamente literario, que se imprimió entonces en Barcelona fueron los *Catonis praecepta moralia ab Erasmo Roterdamo recognita atque interpretata...* (Carlos Amorós, 1529). El Arnau de Sant Joan, que como dice el título, se encargó de pulir los dísticos, fue profesor de Gramática en el Estudio de 1526 a 1531, y, por tanto, es muy posible que utilizara el Catón revisado por Erasmo en sus clases. En la misma edición, después de los *Dísticos*, se encuentra el *Christiani hominis institutum* de Erasmo, acompañado de cortos epigramas latinos y de un breve elogio de Erasmo firmado por el igualadino Antonio Villar»⁴⁶. La preeminencia de algunos textos de Erasmo en los planes de estudio de la Universidad de Barcelona en los años 1556 y 1558. Y, por último, la fluida relación existente entre los humanistas valencianos y catalanes, pues fueron humanistas valencianos los que emigraron con frecuencia a Barcelona para hacerse cargo de la enseñanza de las humani-

⁴⁵ Todos los datos referidos en, Joan Yeguas Gassó, «Miquel Mai embajador en Roma (1528-1535): erasmismo y mecenazgo, en Carlos J. Hernando (coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna* (Actas del Congreso. Real Academia de España, 8-12 de mayo de 2007), Madrid, 2007, pp. 297-321.

⁴⁶ Antonio Fernández Luzón, «Los estudios clásicos en Barcelona durante la primera mitad del siglo XVI», p. 224.

dades, como aconteció con Llorenç Valentí, Narcís Gregori, Francisco Escobar, Jaume Ferrer y Pere Joan Nunyes, etc. No obstante, a pesar del éxito de los textos de Erasmo para el estudio de las humanidades, hay acuerdo en afirmar que este erasmismo catalán en poco se asemejó al de la primera etapa, aunque sí que demostró la pervivencia de la influencia de Erasmo durante casi todo el siglo XVI.

VI. ¿HUBO ERASMISMO EN ARAGÓN?

Las escasas referencias de todo tipo que se conocen inducen a plantearse si realmente hubo erasmismo en Aragón. La esperada respuesta, o respuestas, más allá de algunas noticias generales y de los trabajos de impresión de obras de Erasmo, básicamente traducciones de sus obras al castellano que llevaron a cabo los impresores afincados en Zaragoza, no obtiene resultados demasiado alentadores, por lo que sería fácil concluir que no hay datos suficientes que sustenten la posibilidad de un erasmismo en Aragón, al menos un erasmismo parangonable al que se produjo en los otros territorios de la Corona de Aragón.

Pero intentemos ir un poco más allá de esta conclusión tan sumaria, utilizando como punto de partida la fuente ya utilizada del duque de Gandía, Juan de Borja Enríquez, y tratemos de dar respuesta a algunos interrogantes ¿Por qué el duque de Gandía pidió precisamente a su cuñado el vizconde de Évol, entonces en Zaragoza, libros, entre otros los de Erasmo, y éste, sin ningún problema, pudo remitirselos en 1525? ¿Por qué no pidió estos libros a sus amigos de Valencia o de Barcelona? Cualquier respuesta es una mera hipótesis, pero lo cierto es que sólo desde Zaragoza, que sepamos, le respondieron de inmediato que le remitían las obras de Erasmo y también las de Plinio, que el abogado Gaspar Barrachina se encargó de buscarle. Esta prontitud en facilitarle desde Zaragoza su petición de libros permite deducir que en la ciudad había algunos libreros o impresores que, en una fecha tan relativamente temprana como el año 1525, estaban al tanto de las novedades que circulaban por Europa y se mostraban dispuestos a abastecer la posible demanda de libros de Erasmo que podía haber en la ciudad de Zaragoza.

Por otra parte, durante la estancia de la corte imperial en Zaragoza en 1516, recién aterrizada en España y con voluntad de muchos cortesanos de repartirse los cargos oficiales de todo tipo que se les presentaban ante sus ojos, había amigos y simpatizantes de Erasmo, como los criados del canciller Le Sauvage, alguno de los cuales consideró incluso la opción, como así se lo manifestó por carta, de ofrecerle al sabio humanista el cargo de arzobispo de Zaragoza. Cargo que le ofertaban siempre que el entonces arzobispo, Alonso de Aragón, que también era arzobispo de Valencia, decidiera morirse de inmediato. Por tanto, en Zaragoza, en una fecha tan temprana como el año 1516, Erasmo contaba con amigos que se habían trasladado aquí siguiendo la corte imperial. Y aunque no puede concluirse como prueba, pues los datos no lo corroboran, del dinamismo que mostraban los amigos flamencos de Erasmo la supuesta edición en Zaragoza el año 1516 de la traducción de *El Sermón del Niño Jesús*, cabe deducir que su influjo y la relación que mantenían con Erasmo dejó huella en algunos personajes de la capital aragonesa. Y es posiblemente en este entorno cortesano, tan favorable a Erasmo, en el que hay que enmarcar el que sus obras latinas, adquiridas por librerías o impresores, estuvieran a disposición del público en una fecha tan temprana como el año 1525.

Pero fue en 1528, como aconteció también en Valencia, concurriendo el fin de la conferencia de Valladolid del año anterior y la celebración de cortes, cuando la difusión de las obras de Erasmo alcanzó su máximo apogeo en Zaragoza. De este modo, a las ediciones valencianas del *Enquiridion* de los meses de abril (Jorge Costilla y Juan de Molina) y octubre (Juan Jofré) del año 1528, hay que añadir la que ese mismo año, en el mes de mayo, realizó en Zaragoza el impresor Jorge Coci. Pero lo verdaderamente interesante es que a esta edición le siguió en 1529, de las mismas prensas de Coci, una nueva edición, poco conocida hasta ahora, que, además del *Enquiridion*, incluía ahora sí *El tratado o Sermón no menos dulce que provechoso llamado del Niño Jesu*. Añadir también que la primera edición zaragozana del *Enquiridion* la completaban dos *Coloquios* y dos *Cartas*

*de Erasmo al Emperador con las respuestas del Emperador a Erasmo*⁴⁷.

En 1530, Jorge Coci prosiguió en solitario su labor de difusión de obras de Erasmo traducidas al castellano y dio a la estampa los *Doze coloquios de Erasmo*, traducidos seis de ellos por Alonso de Virués, que significaban la antología más amplia presentada en castellano hasta el momento de estos incisivos diálogos, que contribuyeron «más que ningún otro libro a ensanchar los horizontes espirituales del gran público de la Península»⁴⁸.

Y entre 1528 y 1530, como una cuña de enorme interés, se introduce la conocida carta de Guy Morillon a Erasmo, fechada el 6 de enero de 1529, donde el secretario de Carlos V le daba noticia de la existencia en Zaragoza de un numeroso grupo de simpatizantes suyos, sobresaliendo entre ellos la figura de Miguel don Lope, «abogado real, hombre de la máxima autoridad no sólo entre los abogados, sino también entre los que tienen encomendado el negocio de la fe; de tal modo te defiende contra los escarabajos que llevan muy a mal que tus obras sean vertidas al español, que se haya hecho digno de que le honres con alguna carta tuya; nada más gracioso puede hacerle a este hombre. Es de maravillarse cuán célebre sea entre los españoles el nombre de Erasmo, cuánto les plazca a todos los buenos tus obras, que cada día se traducen más y más»⁴⁹.

A pesar de la intensidad de la presencia de Erasmo en Zaragoza entre 1528 y 1530, no conocemos, además de los meritísimos trabajos de Coci y del enigmático Miguel don Lope, ninguna otra noticia que permita desvelar nuevos nombres y añadirlos a la lista de supuestos erasmistas o difusores de las ideas de Erasmo en Aragón. Y este hecho, ciertamente

⁴⁷ M.^a Remedios Moralejo Álvarez, «Un *Enquiridion* de Erasmo desconocido y raro ejemplar del *Libro de Albaytería* de Francisco de la Reyna adquiridos por la Biblioteca Universitaria de Zaragoza, nuevas adiciones de la tipobibliografía aragonesa del siglo XVI», *Pecia Complutense*, 2011, Año 8, núm. 15, pp. 29-42.

⁴⁸ S. García Martínez, «El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI», p. 221.

⁴⁹ M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 363.

curioso y muy extraño, es el que debe permitir redoblar los esfuerzos de los investigadores y bucear entre los papeles de la época para poder encontrar, si la hubiere, una explicación coherente. Pues de lo contrario, nos vemos forzados a dar saltos bruscos y trasladarnos ahora al año 1536 para, de nuevo, volver a tener certeza de que las obras de Erasmo encontraron al menos un ávido lector en Aragón en la figura de Miguel Mezquita.

El proceso inquisitorial incoado a Miguel Mezquita en 1536, por la denuncia que contra él lanzó el clérigo Pedro Ferrer el 7 de agosto de 1535, revela tres hechos importantes. Primero, que Mezquita leyó algunas de las traducciones castellanas de obras de Erasmo, concretamente, el *Enquiridion*, los *Coloquios* y la *Declaración del Pater Noster*. Segundo, que las obras de Erasmo se leían en el Estudio de Zaragoza. Tercero, que no existía prohibición de lectura de estas obras, pues la reunión de Valladolid no condenó sus obras y, además, que éstas eran avaladas por las propias cartas imperiales que las mismas incluían⁵⁰. De los tres hechos, el segundo de ellos es el que más incógnitas plantea a los investigadores, pues permitiendo deducir la presencia en el Estudio zaragozano de lectores de las obras de Erasmo, se ignora sus nombres y su número. Todas estas cuestiones, cabe suponer que recibirán cumplida respuesta en la investigación en curso que sobre Miguel Mezquita está llevando a cabo el historiador aragonés Luis Escorihuela⁵¹.

El año 1536 es una fecha de corte ciertamente radical. La difusión de las obras de Erasmo casi se paraliza en toda España, a ello contribuyó sin duda la muerte de Erasmo ese mismo año, y sus traductores, como aconteció en Valencia con Bernardo Pérez, adoptaron la decisión de no proseguir sus trabajos de traducción o, simplemente, fueron reducidos al silencio. En la

⁵⁰ *Ibid.*, p. 485.

⁵¹ L. Escorihuela Pitarch, *Miguel Mezquita, un erasmista aragonés. Biografía y proceso inquisitorial*, Investigación en curso para la Institución Fernando el Católico de la Diputación Provincial de Zaragoza.

misma ciudad de Zaragoza, Jorge Coci, el fervoroso impresor de las obras de Erasmo, traspasó su negocio⁵².

Desde 1536 hasta 1551, el largo silencio de los talleres tipográficos de Zaragoza se rompió, para concluir definitivamente en 1551, con una nueva edición de *La Lengua* en versión de Bernardo Pérez, que será ya la última española de este revelador ensayo, y en 1552, con la reimpresión del *Libro de apothegmas*, traducido por Francisco de Tamara a partir del florilegio adaptado por el Roterodamense. Esta edición constituyó la última contribución de la capital aragonesa a las ediciones de Erasmo⁵³.

⁵² S. García Martínez, «El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI», p. 224.

⁵³ *Ibid.*, p. 231.

EN TORNO AL ERASMISMO Y LA MEDICINA RENACENTISTA ESPAÑOLA

José Pardo-Tomás
Jon Arrizabalaga
(IMF-CSIC, Barcelona)

ANDRÉS LAGUNA, MODELO DE MÉDICO ERASMISTA

Como sabe cualquiera que se haya acercado a la obra de Marcel Bataillon (1895-1977) con ojos de historiador de la medicina, el insigne hispanista francés presentó siempre al médico segoviano Andrés Laguna (c. 1510-1559) como modelo de médico erasmista. Las razones que, a ojos de Bataillon, hacían indiscutible esta adscripción eran consistentes y se basaban en una serie de rasgos intelectuales y espirituales que unían a Laguna con Erasmo. Desde el punto de vista intelectual, por citar los más importantes, se destacaban su helenismo y la adhesión al programa de depuración filológica de las fuentes clásicas. Desde el punto de vista espiritual, se esgrimían más motivos aún: el irenismo, la defensa de la espiritualidad individual interior, la crítica a la jerarquía eclesiástica, la vindicación del humor y del amor como rasgos vitales del nuevo caballero cristiano, etc. El perfil de un Laguna erasmista emergía ya con fuerza en su *Erasmus y España*¹, pero, además, Bataillon regresó una vez tras otra a la biografía y a los escritos de Laguna, consiguiendo realmente que la figura del médico segoviano entrara a formar parte del más selecto puñado de erasmistas hispánicos *comme il faut*². Al

.....
¹ Para el tratamiento de la figura y la obra de Andrés Laguna en la magna obra Bataillon, nos hemos basado en la segunda edición en castellano del *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

² Aparte de lo contenido en el *Erasmus y España*, fueron numerosos los trabajos que Marcel Bataillon dedicó específicamente a Laguna. Entre los más impor-

releer ahora esas páginas que Bataillon dedicó a la figura del segoviano, se nos antoja pensar que Bataillon perfiló un Laguna que, en realidad, resultó a la postre «poco médico y poco español», si se nos permite la expresión, en la que debe verse en todo caso un ligero toque crítico en la primera parte del binomio, pero en absoluto en la segunda. Trataremos de explicar un poco mejor esta apreciación.

En primer lugar, en la aproximación a la obra de Laguna por parte de Bataillon pesó mucho su continua porfía en defensa de la candidatura de Laguna a la autoría del *Viaje de Turquía*. Esto le llevó frecuentar poco otros aspectos de la producción textual de Laguna que, sin embargo, habían quedado bastante bien esbozados en las páginas de su magna obra. En segundo lugar, en su aproximación a la biografía del segoviano se ponía justamente de relieve la condición de expatriado itinerante que presidió la mayor parte de su vida, en contraste con esos erasmistas ibéricos, cuya condición de tales, sin más matices o desviaciones, se volvía cada vez más problemática. En tercer lugar, conviene no olvidar que Marcel Bataillon no se ocupó de manera explícita ni directa del humanismo médico hispánico, porque éste no fue nunca su objetivo. Su continua y prolongada indagación se dirigió a la producción intelectual de dos o tres generaciones de españoles que marcaron de manera significativa la «historia espiritual del siglo XVI», como rezaba el subtítulo de *Erasmus y España*. Para muestra de que los humanistas médicos como tales no estuvieron en su campo de enfoque, bastará un botón, que elegimos porque está relacionado con lo que abordaremos en el segundo apartado de nuestra contribución a este volumen. Nos referimos al hecho de que le pasara prácticamente desapercibida la importancia de figuras como Pedro Jimeno (c. 1515-c. 1555) y Pere Jaume Esteve

tantes: «Andrés Laguna, auteur de Voyage de Turquie», *Bulletin Hispanique* (1956), 121-181; aparecido también en: *Estudios segovianos*, 9 (1957), 4-66; y, finalmente, como libro en: París, Librairie des Éditions Espagnoles, 1958. Véase asimismo: «Le docteur Laguna et son temps», *Extraits de l'Annuaire du Collège de France*, 63 (1962-3); «Sur l'humanisme du docteur Laguna. Deux petits livres latins de 1543», *Romance Philology*, 17 (1963), 207-234; y *Política y literatura en el Doctor Laguna*, Madrid, Universidad de Madrid, 1971.

(c. 1500-1556), así como también las de Jerónimo Muñoz (1520-1591) y Jaume Ferruz (1517-1594), todos ellos profesores del *Estudi general* valenciano en las décadas centrales del siglo XVI. Solamente en el epígrafe dedicado al proceso inquisitorial de 1563 contra el valenciano Jeroni Conqués, Bataillon escribió, como de pasada: «Mosén Conqués [...] es un espíritu libre, ávido de saber [...]. El Doctor Ximeno, médico, es a la vez uno de sus maestros de retórica y su guía en el estudio de la geometría de Euclides. Otro médico, el doctor Pere Jaume, su profesor de anatomía y materia médica, es también uno de sus maestros de griego. Ha cursado hebreo con «el Maestro Munyoz» y el Doctor Ferruz. Ha aprendido siríaco por sí solo»³.

Más adelante, volveremos sobre alguno de estos personajes que Bataillon citaba solamente en relación con el proceso contra Conqués, que era quien le interesaba como «erasmista». Ahora, hemos traído a colación la cita para mostrar que Bataillon no orientó hacia los médicos humanistas valencianos sus anteojos buscando erasmistas o esas inquietudes espirituales hispánicas que diseccionaría con su fina y extraordinaria capacidad para el análisis de la escritura latina y castellana del siglo XVI.

Por el contrario, lo que ahora nos interesa es presentar sucintamente de qué manera la historiografía médica española asimiló la aportación de Bataillon al estudio de la vida y la obra de Andrés Laguna. Para decirlo de una forma lapidaria: lo hizo de manera entusiasta en cuanto al resultado, pero de manera poco refinada en cuanto al análisis. Como han escrito recientemente Ricardo García Cárcel y Adriano Prosperi, en el prólogo a la edición española de la obra de Stefania Pastore sobre el alumbradismo, el erasmismo para el Bataillon de 1937 era «casi genético», por encima del «erasmismo de relación», «del erasmismo referencial o de representación» y del «erasmismo de mercado» (de editores y lectores)⁴. Pero en la herencia de Bataillon

³ Bataillon (1966), pp. 728-732; la cita es de p. 728.

⁴ Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010: prólogo de Ricardo García Cárcel y Adriano Prosperi, pp. 11-17; las citas son de p. 12.

en el campo historicomédico estos matices no fueron precisamente atendidos. Tampoco los nuevos matices aportados por sus primeros críticos, como Eugenio Asensio (1902-1996)⁵.

La recepción de la obra de Bataillon entre quienes conocemos como «médicos historiadores» (para distinguirlos de los «historiadores médicos» más profesionalizados y asimilables al oficio de historiador) se inicia con la figura clave de Teófilo Hernando (1881-1975). Coetáneo estricto de Marcel Bataillon y coterráneo no menos estricto de Andrés Laguna, Teófilo Hernando estudió medicina en Madrid entre 1903 y 1907. Luego, en 1911, fue pensionado de la Junta para la Ampliación de Estudios (JAE) y marchó a Estrasburgo, a perfeccionar sus estudios de farmacología con Oswald Schmiedeberg (1838-1921). A su regreso en 1912, consiguió el puesto de catedrático de «Terapéutica, Materia médica y Arte de recetar» en la facultad de medicina de la Universidad Complutense. Desde esa cátedra inició una estrecha colaboración con su amigo Gregorio Marañón (1887-1960), plasmada sobre todo en la elaboración de un exitoso libro de texto, el *Manual de Medicina Interna*, cuya primera edición data de 1915 y que durante lustros fue un libro de texto fundamental para la formación de los médicos tanto en España como en América Latina. Durante la Segunda República, Teófilo Hernando llegó a presidir el Consejo Nacional de Cultura y fue miembro de la JAE. Tras el estallido de la guerra en 1936, Hernando se exilió en París; pero la Segunda Guerra Mundial y el consiguiente deterioro de la situación en Francia le llevó a tomar la decisión de regresar a España en 1941. Laín Entralgo, de quien proceden estas informaciones⁶, elude decir cómo y dónde trabajó a partir de ese regreso; un sintomático silencio, viniendo de quien viene, que cubre el período de 1941 a 1952, cuando la narración de Laín vuelve, para hacerse eco de un homenaje público que decidieron ofrecerle algunos de sus colegas en ese año de 1952. Para lo que aquí nos interesa, lo importante

⁵ Especialmente en: Eugenio Asensio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filología Española*, 36 (1952), 31-99.

⁶ Laín Entralgo, Pedro. «Prólogo», en: Teófilo Hernando, *Dos estudios históricos (Vieja y nueva medicina)*, Madrid, Espasa Calpe, 1982, pp. 9-13.

es que en esos años Hernando desarrolló una afición por la historia de la medicina española que le llevó a publicar un primer estudio biobibliográfico sobre su paisano Andrés Laguna, en 1960⁷. Aquel primer trabajo de Hernando sobre Laguna fue revisado y vuelto a publicar ocho años más tarde, en la edición facsímil del Dioscórides de Laguna llevada a cabo por el Instituto de España, en Madrid⁸. El mismo texto conoció aún dos republicaciones póstumas, hechas por cierto con escaso o ningún criterio editorial contextualizador: en 1982, con prólogo de Laín⁹; y en 1990, con prólogo de Luis Sánchez Granjel¹⁰.

No es casualidad la aparición de estos dos prologuistas en las sucesivas reediciones del estudio de Hernando: Pedro Laín Entralgo (1908-2001) y Luis Sánchez Granjel (1920-2014) fueron catedráticos de historia de la medicina en las facultades médicas de Madrid y Salamanca, respectivamente. El enorme peso de su prestigio en el mundo de los «médicos historiadores» hizo –y, en ciertos círculos, todavía hace– que los estudios sobre Laguna procedentes de ese sector se hayan movido siempre en la estela marcada por la aportación de Teófilo Hernando, cuya elaboración original data (conviene no olvidarlo) de finales de los años cincuenta. Durante más de cuatro décadas, la mayor parte de los médicos historiadores españoles se limitaron a repetir lo que sobre el erasmismo de Laguna había dicho ya Teófilo Hernando, precisamente a raíz de su lectura de Bataillon; incluso a veces atribuyeron a aquél la precedencia con respecto al hispanista francés en aportar algún dato o en realizar alguna afirmación, cosa que jamás pretendió Hernando, quien siempre hizo expli-

⁷ Reténgase el año, porque es el mismo en que se publicó, en México, «Vida y obra de Francisco Hernández», por Germán Somolinos d'Ardois, trabajo del que nos ocuparemos más adelante.

⁸ Andrés Laguna, *Pedacio Dioscórides Anazarbeo (1555). Ahora nuevamente publicado por el Instituto de España*, 2 vols. Madrid, Instituto de España, 1968-1969. El estudio introductorio de Hernando está en: vol. 1 (1968), pp. 15-133.

⁹ Teófilo Hernando, *Dos estudios históricos (Vieja y nueva medicina)*, Madrid, Espasa Calpe (colección «Austral»), 1982, pp. 17-168.

¹⁰ *Vida y obra del doctor Andrés Laguna*, Salamanca: Junta de Castilla y León (colección «Villalar», núm. 9), 1990, pp. 81-204.

cita su deuda con el autor de *Erasmus y España*¹¹. Aunque las estelas de Hernando y de Bataillon no siempre quedaban reflejadas en las citas a pie de página, lo cierto es que los «médicos historiadores» recibieron mayoritariamente la influencia de la obra de Bataillon por vía indirecta y, por consiguiente, aceptaron sin más discusión el encuadramiento de Andrés Laguna como uno de los más brillantes erasmistas hispánicos.

Este importante peso de Bataillon a través de Teófilo Hernando entre los médicos historiadores españoles contrasta llamativamente con la escasa repercusión conseguida en otros ámbitos. La historiografía médica anglosajona, por ejemplo, marchaba en esos mismos años por otros derroteros, centrándose en un Andrés Laguna anatomista, fundamentalmente a partir de los estudios de Charles D. O'Malley de principios de los años sesenta¹². El Laguna anatomista acabó recibiendo la etiqueta de «prevesaliano», consagrada sobre todo a partir de la influyente edición inglesa de su texto anatómico, llevada a cabo por L. R. Lind, quien entonces lo definió como «the most colorful and individualistic of the pre-Vesalian anatomists, the most varied and prolific in his production, and the most picturesque and realistic in his style»¹³.

¹¹ El diálogo de Teófilo Hernando con las sucesivas aportaciones de Bataillon fue constante y se reflejó de modo consistente en el aparato crítico de las dos ediciones de su trabajo que pueden considerarse justamente como propias, la de 1960 y las de 1968. Baste recordar que Hernando, ya en el segundo párrafo de su estudio, afirmaba el «interés extraordinario» de las aportaciones de Bataillon, mientras que en el penúltimo párrafo de la obra le dedicó un último comentario a propósito de la atribución de la autoría del *Viaje de Turquía* a Laguna por parte de Bataillon, «buen conocedor de Laguna». Pueden leerse en: Andrés Laguna, *Pedacio Dioscórides Anazarbeo (1555). Ahora nuevamente publicado por el Instituto de España*, Madrid, Instituto de España, 1968: vol. 1, pp. 19 y 133, respectivamente. En la bibliografía preparada por Hernando para esta edición facsímil de la obra de Laguna, hay referenciados hasta once trabajos de Marcel Bataillon, fechados entre 1950 y 1966: *Ibidem*, pp. 165-166.

¹² C. D. O'Malley, «The Discovery of the Auditory Ossicles», *Bulletin of the History of Medicine*, 35 (1961), 424-428; y sobre todo, *Andreas Vesalius of Brussels 1514-1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

¹³ L. R. Lind, *Studies in Pre-Vesalian Anatomy. Biography, Translations, Documents*. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1975. La parte dedicada a la obra anatómica de Laguna en pp. 255-294; la cita en p. 257.

Es verdad que tanto O'Malley como Lind citaron alguna vez a Teófilo Hernando, pero casi nunca a Bataillon¹⁴. Así, por ejemplo, cuando Lind mencionó a Erasmo, junto a Loyola, Vives, Gelida y Budé, entre los contactos que Andrés Laguna estableciera durante su etapa en París, se basaba en la biografía que Gregorio Marañón había hecho de Juan Luis Vives¹⁵ y no citaba para nada a Bataillon. Lind, sin embargo, conocía y citaba a Teófilo Hernando, aunque su fuente esencial para el Laguna médico fue la monumental obra de César E. Dubler¹⁶, obra, por cierto, inicialmente ignorada por O'Malley y, en cambio, pertinentemente incluida por Bataillon en la bibliografía de la segunda edición española del *Erasmo y España*¹⁷.

Así estaban las cosas en el campo historicomédico a finales de la década de los sesenta del siglo pasado. La situación iba a cambiar de modo sustancial con la irrupción de dos figuras clave en el proceso que podríamos denominar como el paso «de los médicos historiadores a los historiadores de la medicina»: José María López Piñero (1933-2010) y Luis García Ballester (1936-2000). Del peso de *Erasmo y España* en la transformación historiográfica dada por ambos a los estudios sobre la medicina renacentista hispánica nos ocuparemos en el apartado siguiente.

ERASMISMO Y MEDICINA RENACENTISTA ESPAÑOLA EN LA GRAN NARRATIVA DE LOS HISTORIADORES DE LA MEDICINA

Las referencias de Luis García Ballester a Marcel Bataillon aparecen recogidas originariamente en su *Historia social de la*

¹⁴ La única mención a Bataillon es como «Bataillon and others», solamente para indicar que algunos autores ponen en duda que Laguna asistiera realmente al Duque de Lorena. Incluso en este caso, la ausencia de referencia alguna en nota hace sospechar que su información proceda de la lectura de Teófilo Hernando: Lind (1975), p. 259.

¹⁵ Gregorio Marañón, *Luis Vives: un español fuera de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.

¹⁶ César E. Dubler, *La «Materia Médica» de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista. Vol. IV: Andrés de Laguna y su época*, Barcelona, Tipografía Emporium, 1955.

¹⁷ Bataillon (1966), p. I.

medicina en la España de los siglos XIII al XVI, publicada en 1976¹⁸. Se refieren a dos artículos suyos sobre el árabe en la Universidad de Salamanca (1935) y los cristianos nuevos en Segovia (1956)¹⁹ y, por supuesto, a *Erasmus y España*. La práctica totalidad de las menciones remiten a la sección «El proceso de desaparición del galenismo arabizado»²⁰, primera parte del amplio capítulo «Continuidad y novedad en la problemática de la medicina árabe en la España del siglo XVI»²¹ y tienen que ver con dos argumentos. El primero de ellos era la condición de seguidor del humanismo médico renacentista del introductor de la anatomía vesaliana en Valencia, Pedro Jimeno, en virtud no sólo de su alineamiento «con “los estudiosos de la antigua y verdadera medicina hipocrática”, sino también por su admiración por Erasmo y Luis Vives»²², lo que sustentaba en un artículo de López Piñero publicado dos años antes²³. El segundo argumento era la utilización del árabe en la España del siglo XVI «como vía de acceso a las fuentes médicas griegas», ilustrada a través del caso del médico humanista belga Nicolas Clénard (1495-1542) y de su estancia en Salamanca y en la corte portuguesa entre 1533 y 1537, y que, entonces, García Ballester calificaba de «posibilidad frustrada», a causa del «arrinconamiento definitivo del galenismo arabizado por el

¹⁸ Luis García Ballester, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976, pp. 80, 84, 85, 90, 93, 107, 185.

¹⁹ Marcel Bataillon, «L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance», *Hesperis*, 21 (1935): 1-17; «Les nouveaux Chrétiens de Ségovie en 1510», *Bulletin Hispanique*, 58 (1956), 208-231.

²⁰ García Ballester (1976), pp. 77-96.

²¹ García Ballester (1976), pp. 77-180.

²² García Ballester (1976), p. 90.

²³ José María López Piñero, «La disección y el saber anatómico en la España de la primera mitad del siglo XVI», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 13 (1974), 51-110. En este trabajo, que volvió a publicarse dentro del volumen de López Piñero, *Medicina moderna y sociedad española, siglos XVI-XIX* Valencia, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, 1976, pp. 61-130, López Piñero había incluido la traducción castellana de la cita textual de Jimeno a partir de la cual defendía su erasmismo: «Erasmo de Rotterdam, el hombre incomparable, verdadero restaurador de toda la república literaria, patrono y mecenas óptimo de todos los estudiosos», pp. 76 (1974) y 91 (1976).

humanismo médico». ²⁴ Sin embargo, en un artículo publicado tres años después, García Ballester reformuló este segundo argumento, admitiendo que las relaciones del humanismo médico con la literatura médica árabe eran más complejas y enumerando hasta cinco factores que impidieron o dificultaron la circulación de manuscritos médicos árabes en la España del siglo XVI. Clénard era presentado en este nuevo trabajo como «alumno del famoso Colegio Trilingüe de Lovaina y discípulo de Erasmo» ²⁵. Con algunos cambios y añadidos, el contenido de este artículo se recogió, traducido al castellano, en la posterior monografía de García Ballester sobre los moriscos y la medicina, aparecida en 1984 ²⁶.

El Colegio Trilingüe (latín, griego, hebreo) de Lovaina se había fundado en 1517, inspirado por Erasmo y bajo el patronazgo del humanista Jeroen Van Busleyden, amigo suyo y de Thomas More. El de Alcalá se estableció en 1528 conforme a los proyectos del cardenal Cisneros. Finalmente, en 1530, el rey de Francia Francisco I fundó el *Collège Royal*, luego rebautizado como *Collège de les Trois Langues*, urgido por Guillaume Budé y a imitación del de Lovaina. Obsérvese que el árabe estaba fuera del proyecto de los colegios trilingües. El propósito del viaje del médico humanista Clénard a España era aprender esta lengua, y comparar los manuscritos griegos utilizados por Erasmo para fijar pasajes concretos de los Evangelistas, con los mismos pasajes en manuscritos árabes del siglo VII que, como tenía claro, eran en muchos casos (incluidos los que contenían obras de Hipócrates y Galeno) más antiguos que los griegos ²⁷.

²⁴ García Ballester (1976), pp. 80, 88.

²⁵ Luis García Ballester, «The circulation and use of medical manuscripts in Arabic in 16th century Spain», *Journal of the History of Arabic Sciences*, 3/2 (1979): 183-199, la cita en p. 191. Aparentemente, García Ballester tomó esta información de la obra de Victor Charles Chauvin y Alphonse Roersch, *Étude sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard*, Bruxelles, Hayez (Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, tomo LX), 1900-01, que ya había sido citada por Bataillon (1966), p. 414, pero que con toda probabilidad García Ballester no había podido consultar previamente.

²⁶ Luis García Ballester, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 19-40.

²⁷ García Ballester (1984), pp. 28-29.

García Ballester ejemplificó la aplicación de la crítica textual humanística a los manuscritos árabes del *Canon* de Avicena con el caso del médico Miguel Jerónimo Ledesma (c.1510-1547), educado en el Colegio Trilingüe de Alcalá y en la universidad de Valencia, donde profesó la cátedra de griego desde 1531 hasta su muerte en 1547. Ledesma emprendió la tarea de una nueva traducción latina comentada del *Canon*, desde el árabe, y cotejando también la que el médico italiano Andrea Alpagio (1450-1521) había efectuado previamente basada directamente en fuentes árabes, con el propósito de disponer de una nueva versión más fiel al original que la «traducción bárbara» de Gerardo de Cremona circulante. El prematuro fallecimiento de Ledesma le impidió concluir este trabajo que sus colegas médicos Luis Collado y Pedro Jaime Esteve publicaron inconcluso²⁸.

Curiosamente, en su monografía sobre el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558) en el Estudio General de Valencia, Manuel V. Febrer²⁹, enlaza la idea lopezpiñeriana de que «las tesis del humanismo médico de Collado acabaron imponiéndose frente a la tradicional medicina arabizada», con las crecientes restricciones que, según los estudios de García Ballester, la mayoría cristiana había impuesto en Valencia, sobre todo a partir de 1570, a las prácticas de los sanadores moriscos, a quienes el teólogo dominico Bleda en su *Defensio fidei in causa neophitorum sive morischorum Regni Valentiae* (1610) acusaba de ser «con pretexto de suministrar medicinas corporales [...] sembradores de la impiedad mahometana»³⁰, para concluir lo siguiente: «La persecución inquisitorial [encabezada por el propio Luis Collado, catedrático, examinador y después protomédico y visitador del reino] contra los médicos judeoconversos y moriscos afectó claramente al campo de la medicina avicenista, cuyos procedimientos fueron fácilmente acusados de heréticos

²⁸ García Ballester (1984), pp. 24-28.

²⁹ Manuel V. Febrer Romaguera, *Ortodoxia y humanismo: el Estudio General de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*, Valencia, Universitat de Valencia, 2003.

³⁰ García Ballester (1976), p. 149; García Ballester (1984), p. 102.

y satánicos al ser a menudo confundidos con prácticas religiosas proscritas»³¹.

La conclusión no es nada atinada. Sin negar eventuales connivencias entre los discursos de algunos médicos helenistas y las aspiraciones de los promotores de medidas antisemitas como los «estatutos de limpieza de sangre», la teoría médica avicenista no fue nunca objeto de tales acusaciones, ni en Valencia, ni siquiera en las universidades italianas que constituyeron el núcleo duro del humanismo médico, donde el *Canon* de Avicena siguió formando parte del *syllabus* de las facultades de medicina hasta bien entrado el siglo XVII³². Por lo demás, esta circunstancia, junto a la profusión a lo largo de todo el siglo XVI y buena parte del XVII de iniciativas de edición de obras de autoridades médicas árabes y medievales latinas, que se publicaron en versiones «castigadas» a través del tamiz filológico de la crítica textual humanista, plantea grandes interrogantes en relación a la vigencia del concepto de «escolasticismo médico contrarreformista» o «galenismo escolasticizado contrarreformista», que López Piñero acuñó en referencia a la práctica totalidad de la literatura médica hispánica del último cuarto del siglo XVI, particularmente la salida de los núcleos universitarios de Salamanca, Valencia, Valladolid y Zaragoza³³.

Por más que durante las últimas décadas un número creciente de estudios historicomédicos ha puesto de manifiesto la necesidad de revisar estos y otros supuestos a la hora de abordar la medicina universitaria en la monarquía hispánica de los siglos XVI y XVII³⁴, el peso inercial de ese gran clásico que es

³¹ Febrer Romaguera (2003), p. 497.

³² Nancy G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: the Canon and medical teaching in Italian universities after 1500*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.

³³ José María López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor, 1979, p. 351.

³⁴ Véase, por ejemplo, los distintos estudios sobre la teoría y la práctica médica en la España moderna recogidos en el volumen de Víctor Navarro Brotóns y William Eamon (eds.), *Más allá de la Leyenda Negra. España y la Revolución Científica / Beyond the Black Legend. Spain and the Scientific Revolution*, Valencia, Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero, 2007, pp. 283-344.

Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII de José María López Piñero, aparecido en 1979, sigue condicionando excesivamente los acercamientos a esta temática desde otros ámbitos disciplinares. Lo pone de manifiesto el caso, apenas recordado, de Febrer Romaguera en historia moderna, pero también, en el terreno de los estudios filológicos neolatinos, las destacables investigaciones sobre el humanismo médico en las universidades de Valladolid, Salamanca, Alcalá y Valencia, emprendidas en la Universidad de Valladolid bajo la dirección de Enrique Montero Cartelle, a las que nos referiremos en el siguiente apartado.

La primera mención a Marcel Bataillon, en *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, se producía en el contexto de la revisión historiográfica con la que López Piñero comenzaba su obra. Bataillon era citado entre los «destacados hispanistas» cuya obra «constituye un auténtico reto para el historiador de la ciencia, ya que le exige enfrentarse con una amplia gama de cuestiones y de lagunas, capaz cada una de ellas de llenar un ambicioso programa de trabajo»³⁵. Más adelante, el balance que López Piñero exponía sobre «Los saberes científicos» en la España de la época estaba impostado en el marco de «la dialéctica entre tradición y renovación»³⁶. Aunque no era tan esquemático como aquí nos vemos obligados a resumir, el apriorismo de tal dialéctica se plasmaba en la afirmación de la existencia de dos corrientes («escolasticismo arabizado» y «humanismo renacentista») que representarían respectivamente la tradición y la renovación. Estas dualidades apriorísticas llevaban a su autor a una taxonomía de los médicos españoles del siglo XVI que, como hemos señalado, estaba destinada a tener un enorme peso historiográfico, no sólo entre los historiadores de la medicina, sino también en los «otros» historiadores. El peso de la tradición, sin embargo, se hacía notar también entre los humanistas señaladamente en «las evidentes limitacio-

³⁵ López Piñero (1979), p. 33.

³⁶ López Piñero (1979), pp. 149-168.

nes que presentan las obras de sus más destacados representantes como Erasmo o Luis Vives». Sea como sea, «España participó plenamente en la primera fase» del «renacimiento» científico europeo», fase que colocaba antes del «cierre» –o la «crisis»– del bienio 1557-59. Era en este contexto en el que López Piñero hablaba del erasmismo, advirtiendo que se debía «evitar el viejo error de interpretar el desarrollo de la actividad científica desde los esquemas procedentes de la historia de las disciplinas literarias», cosa que «cabe decir del erasmismo, como movimiento religioso y filosófico y como mentalidad política». Afirmaba que «su relación con el humanismo científico es innegable», pero advertía que «no puede reducirse a un esquema sencillo»; y entre los ejemplos citaba: «entre las grandes figuras médicas españolas de mentalidad humanística hubo fervientes erasmistas como el anatomista Pedro Jimeno (ca 1515-ca 1555) o parcialmente influidas por Erasmo, como Andrés Laguna, pero también autores cuya actitud ante su obra fue la indiferencia e incluso la hostilidad», y terminaba advirtiendo que «alguna de las contribuciones de mayor importancia del humanismo médico español –como las debidas a Francisco Valles o Luis de Lemos– corresponden a fechas muy posteriores al derrumbamiento del erasmismo, que Bataillon ha fijado a finales de la década de los cincuenta»³⁷.

El principal problema, en nuestra opinión, era que asimilar la propuesta de Bataillon, en el plano metodológico y no en el taxonómico, implicaba prestar atención a la religiosidad de las diversas «figuras» de la medicina renacentista española; y de eso, es muy poco o nada lo que hay en *Ciencia y técnica*. Solamente cuando trata del triunfo del humanismo médico en Alcalá vuelve a aparecer, de soslayo, la cuestión erasmista en relación con la cátedra de griego que Francisco de Vergara (m. 1545) ocupó entre 1521 y 1542; la formación en griego adquirida en la facultad de artes que, como es sabido, tenía un carácter propedéutico en la

³⁷ López Piñero (1979), pp. 151-153. Llama la atención estas caracterizaciones del erasmismo de Jimeno («ferviente») y de Laguna («parcialmente influido»), cuando más bien los seguidores menos críticos de Bataillon hubieran invertido los términos.

formación de los médicos universitarios y el hecho de que su catedrático fuera hermano «del famoso erasmista Juan de Vergara» y «amigo epistolar de Erasmo» servían a López Piñero para plantear una cierta orientación erasmiana en esa facultad médica de Alcalá llamada a convertirse «en el principal centro español del galenismo humanista [con] sus tres figuras más destacadas: Cristóbal de Vega (1510-1573), Fernando Mena (c.1520-1585) y Francisco Valles (1524-1592)»³⁸. Hay un cierto sesgo en asociar los estudios de griego en Alcalá con el erasmismo. El origen de la cátedra de griego hay que situarlo en el emigrado bizantino procedente de Creta Demetrios Ducas (c.1480-c.1527), que hacia 1513 llegó a Alcalá, auspiciado por Cisneros, para ocupar la recién creada cátedra y para supervisar el griego en el proyecto de la Biblia Políglota Complutense, como Bataillon menciona en *Erasmo y España*³⁹. Además, a Ducas le sucedió en la cátedra de griego Hernán Núñez de Toledo (1475-1553), el Comendador Griego, antes de que Francisco de Vergara se hiciera cargo de ella en 1521. Por otra parte, tampoco puede olvidarse el papel que en la introducción en Alcalá del programa humanista latino jugó Elio Antonio de Nebrija (1441-1522) profesor de retórica en Alcalá desde 1513, a quien Bataillon calificó no sólo como «precursor del erasmismo español sino que se anticipa al propio Erasmo»⁴⁰.

Más significativo es el peso que la obra de López Piñero ha tenido a partir de la vinculación que estableció entre erasmismo y «modernidad» médica en el caso de la Universidad de Valencia, a través sobre todo de la figura del ya mencionado Pedro Jimeno. En este caso, las aportaciones de López Piñero se elaboraron entrelazadas casi inseparablemente de las de Sebastián García Martínez, que fue quien «erasmizó» a Miguel Jerónimo Ledesma, el catedrático de griego del *Estudi* valenciano a partir de 1531 y a quien López Piñero había colocado más bien en la órbita del humanismo filológico nebrijista, dado su paso por

³⁸ López Piñero (1979), p. 344.

³⁹ Bataillon (1966), pp. 20-21, 39.

⁴⁰ Bataillon (1966), p. 25.

Alcalá⁴¹. En la estela de estos trabajos sobre la escuela médica valenciana, hay que situar otras aportaciones de esos mismos años⁴². Pero, como decimos, a la hora de tratar a los médicos humanistas valencianos, el peso del esquema lopezpiñeriano está también presente en obras más recientes; por ejemplo, en los trabajos de Enrique González sobre Vives y sus seguidores valencianos⁴³, así como en las monografías de Miguel Almenara, Helena Rausell y la ya citada de Manuel V. Febrer, resultado de sus respectivas tesis doctorales⁴⁴. Hay que esperar a la obra de Francisco Pons Fuster, publicada en 2003⁴⁵, para asistir a un serio distanciamiento crítico de los esquemas de finales de los sesenta y principios de los setenta, firmemente establecidos por los dos historiadores de la medicina que, además, fueron nuestros maestros y las personas que nos hicieron leer *Erasmus y España*, como libro fundamental en nuestra formación como historiadores.

⁴¹ Sebastián García Martínez, «Los estudios clásicos en Valencia durante el siglo XVI», en: *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Valencia, Universidad de Valencia, 1973, t. III, vol. 2, 117-128; «El patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano», *Estudis*, 4 (1975), 69-114; y «Sobre la introducción del helenismo en la Universidad de Valencia durante la primera mitad del quinientos», en: *Actes du 1er Colloque sur le Pays Valencien à l'époque moderne*, Pau, Université de Pau, 1980, pp. 363-397.

⁴² Bastará citar un par de ellas: Manuel Ardit, «Aspectos de la universidad valenciana del Quinientos a través del proceso inquisitorial de Jerónimo Conqués», en: *La Medicina, la Ciencia y la Técnica en la Historia Valenciana*, Valencia, SEHM-Ayuntamiento de Valencia, 1971, pp. 131-140; Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, Península, 1980, pp. 328-343.

⁴³ Entre otras: Enrique González González, *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, València, Generalitat Valenciana, 1987.

⁴⁴ Miguel Almenara Sebastián, *El Humanista Pere-Joan Olivar: vida, bibliografía y epistolario*, València, Universitat de València, 1993; Helena Rausell, *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*, València, Institució Alfons el Magnànim, 2001; Febrer Romaguera (2003).

⁴⁵ Francisco Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2003. Unos años antes, la vía del distanciamiento había sido atinadamente señalada por Ricardo García Cárcel, «De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscrits*, 16 (1998), 39-63, especialmente pp. 42-50.

ANDRÉS LAGUNA Y LA MEDICINA RENACENTISTA DESDE LOS ESTUDIOS DE FILOLOGÍA NEOLATINA

Aunque con otra procedencia y enfoque, la obra de M.^a Teresa Santamaría sobre los aspectos filológicos del humanismo valenciano, publicado en las mismas fechas que el libro de Pons Fuster, sigue remitiendo a las taxonomías provenientes de García Ballester y López Piñero, pese a que en su lectura a fondo de los textos de los tres autores señala matices que no acaban de concordar con la rígida taxonomía que utiliza para situarlos⁴⁶. En cuanto al erasmismo de Ledesma, Santamaría sigue manteniendo que es una de las vías de penetración del humanismo y el erasmismo alcaláinos en Valencia y remite a los trabajos de García Cárcel y de García Martínez que datan, como hemos señalado, de 1980⁴⁷. Por lo que se refiere al erasmismo de Jimeno, la autora recoge explícitamente el elogio encendido que hiciera el valenciano del Erasmo estudioso, pasaje que, sin duda, es el que le debió granjear la etiqueta de «entusiasta erasmista» que, como hemos visto, le adjudicó López Piñero, sin que nada nos indique cómo era la espiritualidad cristiana de Ledesma y cuál su pensamiento o sus posturas devocionales y doctrinales en materia religiosa⁴⁸.

Lo que Santamaría ha hecho con los humanistas médicos valencianos forma parte de un conjunto de estudios llevados a cabo a partir de la segunda mitad de la década de los noventa⁴⁹.

⁴⁶ M.^a Teresa Santamaría Hernández, *El humanismo médico en la Universidad de Valencia (siglo XVI)*, València, Consell Valencià de Cultura, 2003; para la relación de Ledesma con la medicina en lengua árabe p. 52, nota 17; para las orientaciones doctrinales de Miquel Joan Pasqual y de Pedro Jimeno pp. 37, 60 y p. 61, nota 45, respectivamente.

⁴⁷ Siguiendo de cerca la taxonomía de García Cárcel (1980), afirma que Ledesma «muestra los rasgos de un erasmismo moderado, y más filológico que espiritual, del que, por otra parte, no hace manifestaciones explícitas en su obra»: Santamaría (2003), p. 51, nota 14.

⁴⁸ En la dedicatoria de su *Dialogus de re medica* (Valencia, 1549): «Erasmus Rotterodamus vir ille incomparabilis totius reipub. literariae verus instaurator et parens atque studiosorum omnium mecoenas optimus», cf. Santamaría (2003), p. 66.

⁴⁹ Ana I. Martín Ferreira, *El humanismo médico en la Universidad de Alcalá (siglo XVI)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1995; M.^a Jesús Pérez Ibáñez,

Estos estudios han aportado un considerable enriquecimiento al panorama de las corrientes intelectuales de la medicina española del siglo XVI, gracias a aplicar las herramientas y conceptos de la crítica filológica y literaria de los latinistas al estudio de las obras de los humanistas médicos hispánicos. En ese sentido, resulta paradigmática la obra de González Manjarrés, que desde su tesis doctoral de 1998 ha venido centrándose en la obra de Andrés Laguna⁵⁰. Como ya se apuntó, González Manjarrés reconoce el magisterio de Enrique Montero Cartelle en toda esta oleada de estudios sobre el «humanismo médico», como una unión «sin corporativismos» entre los estudios de filología clásica y de historia de la medicina, concibiendo a «los médicos del Renacimiento» como «verdaderos filólogos» y clamando porque esta perspectiva no había sido concebida hasta la irrupción de los estudios de este grupo, a mediados de la década de los noventa, como se ha dicho⁵¹.

González Manjarrés planteaba por primera vez un estudio biográfico y bibliográfico exhaustivo de Andrés Laguna, aunque admitía los valiosos precedentes de Dubler y de Hernando, «complementado y corregido por Bataillon»; lo cual no es muy exacto, cronológicamente hablando, pues fue Teófilo Hernando quien tuvo delante la producción de Bataillon para su «Vida y labor médicas del doctor Andrés Laguna», como ya hemos señalado. Las principales novedades aportadas por González Manjarrés no derivaban de aportaciones documentales, sino de su

El humanismo médico en la Universidad de Salamanca, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997; José I. Blanco Pérez, *Humanistas médicos en el Renacimiento vallisoletano*, Burgos, Universidad de Burgos, 1999; y Pedro Conde Parrado, *El 'De medicina' de Cornelio Celso en el Renacimiento*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999.

⁵⁰ Miguel Á. González Manjarrés, *El humanismo médico de Andrés Laguna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998; *Andrés Laguna y el humanismo médico: estudio filológico*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.

⁵¹ González Manjarrés afirma que «apenas ha habido trabajos filológicos sobre la obra de Laguna (sólo algunos breves estudios de M. Bataillon)», aunque admite que se ha prestado una cierta atención a los escritos en castellano como el Dioscórides, o el *Viaje de Turquía*, cuya discutida autoría, por cierto, «he preferido obviar en este libro»: González Manjarrés (2000), p. 10.

lectura experta de todo el *corpus* de escritos de Laguna, algo que, como él mismo insistía, ninguno de sus predecesores había estado en condiciones de llevar a cabo. Su intento de establecer la biobibliografía del médico segoviano arrojaba, entre otras aportaciones, la «sorpresa inesperada» de la autoría de la *Victus ratio scholasticis pauperibus*, que hasta entonces todos habían atribuido al segoviano, pero que él demostró que era de uno de sus maestros médicos parisinos, en concreto de Jacques Dubois (*Jacobus Silvius*, 1478-1555). El segundo objetivo importante que se planteaba era el de las fuentes manejadas por Laguna para sus escritos; y el tercero, el estudio lingüístico para «ponderar de forma definitiva la orientación humanística de Laguna», sobre todo «su *latinitas*» y su progresivo interés en usar el castellano y no el latín: «la preocupación estética que dominaba en la composición de sus obras»⁵². Fue este «programa fuerte» filológico –tan necesario– el que consiguió «desbataillonizar» definitivamente a Laguna. El problema es que no sólo lo «deserasmizó» –que eso sería lo de menos– sino que hizo desaparecer casi por completo de la reconstrucción del personaje y de su obra las cuestiones relacionadas con su espiritualidad, sus formas de religiosidad y devoción, etc.

En este sentido, conviene mencionar que el mismo González Manjarrés publicó poco después una edición y estudio del *Discurso de Europa* de Andrés Laguna, que apareció con un prólogo de Joseph Pérez⁵³. En él, Pérez, sin dejar de recordar la negativa valoración que Bataillon hizo de esta obra, trataba de subrayar la significación histórica del texto, «dejando aparte lo que el *Discurso* pueda tener de personal y circunstancial» concluyendo que «el humanismo español, representado por el doctor Laguna y por el autor desconocido del *Viaje de Turquía* –a lo mejor una sola y la misma persona– se adelanta así a los Montaigne, Descartes, Montesquieu, Voltaire..., en los que se

⁵² González Manjarrés (2000), p. 11.

⁵³ Andrés Laguna, *Europa Heautentimorumene, es decir, que miseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001; el prólogo de J. Pérez, en pp. 13-23.

suele ver a los iniciadores de la idea moderna de civilización europea opuesta a la barbarie: neutralidad religiosa, secularización del orden y de la acción pública, principios idénticos de moral social y personal»⁵⁴. El amplio estudio de González Manjarrés que precedía al texto de Laguna abordaba primero las circunstancias biográficas de Laguna «en el polvorín de Europa», su evolución política y su postura religiosa, para pasar después a analizar la estructura, el contenido, el lenguaje y las fuentes del *Discurso*. Erasmo era, desde luego, citado prolijamente en el estudio⁵⁵ y Laguna era presentado como un tardío emulador suyo y de otros «grandes humanistas como los hermanos Valdés [y] Vives»⁵⁶. Sobre el irenismo político y religioso de Laguna, de neta raigambre erasmiana, traía a colación el uso de ejemplos tomados de la *Querela pacis* de Erasmo, la conciencia compartida sobre el significado de Europa, el uso como fuente de los *Adagia* y el anticiceronismo de Erasmo, entre otras cosas⁵⁷.

Por lo que respecta al Laguna médico, González Manjarrés abordaba la cuestión en un apartado específico titulado significativamente «En torno al humanismo médico»⁵⁸. Comenzaba por advertir que «haciendo suya una larga tradición de raíces agustianianas, Erasmo se muestra indiferentemente escéptico a los intentos de desvelar los secretos de la naturaleza, indagación a todas luces irrelevante a la función esencial de la *philosophia Christi*». Sin embargo, admitía que «hubo erasmistas españoles interesados en el mundo natural, e inversamente médicos que

⁵⁴ Pérez (2001), p. 23.

⁵⁵ González Manjarrés (2001), pp. 27-115; Erasmo recibe 82 menciones en el texto.

⁵⁶ González Manjarrés (2001), p. 41.

⁵⁷ González Manjarrés (2001), pp. 53-62 (irenismo), pp. 71 y 75 (dependencia de la *Querela pacis*), pp. 77-79 y 84 (significado de Europa), pp. 88, 91-92, 96 y 107 (uso de los *Adagia*) y p. 97 (anticiceroniamismo).

⁵⁸ González Manjarrés (2000), pp. 425-435 a estas páginas corresponden todas las citas entrecomilladas en los párrafos que siguen. Conviene señalar que, páginas antes (p. 2), el autor había hecho constancia explícita de su agradecimiento a Luis García Ballester, por las «correcciones y sugerencias» que le había hecho llegar personalmente.

apenas si fueron meros traductores de los maestros clásicos». Y, aunque «existen no pocas coincidencias e influencias en el pensamiento religioso y social» del erasmismo y del humanismo médico, González Manjarrés defendía la conveniencia de mantener una separación entre una cosa y la otra porque un interés o no en el conocimiento del mundo natural «suele comportar dos visiones diferentes de la relación entre hombre y mundo: visión providencialista en el caso del desinterés erasmista, visión racional y cognoscible en el caso del médico humanista, visión que a su vez resulta de enorme trascendencia en su pensamiento social». A la hora de elegir autores como ejemplo, comenzaba con Alfonso de Valdés entre los erasmistas, cuyo desinterés por el mundo natural y providencialismo divino se expresan a la perfección en el *Diálogo*. Y seguía por Pedro Mexía (1497-1551) quien, en cambio, mostró un interés apasionado por la naturaleza. Entrando de lleno en el humanismo médico de Laguna, el eco de la taxonomía lopezpiñeriana es evidente cuando afirma que «su posición ante las fuentes del conocimiento refleja un compromiso entre tradición y renovación». Recordaba que Laguna se llamó a sí mismo «escudriñador» de la naturaleza y, aunque «no es un teórico de la filosofía natural», «encarna igualmente los rasgos distintivos de los que se dedican a ello», uno de los cuales es la conexión entre el saber natural y la utilidad social. Y apunta también la «sólida explicación de los efectos de las materias medicinales» en una línea férreamente naturalizadora, que se expresará sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI con las obras de Miguel Sabuco y de Juan Huarte de San Juan (de la que nos ocuparemos más adelante).

Concluía González Manjarrés subrayando la diferencia «entre erasmistas y médicos», «significativa por tres razones»: la diferente noción de la relación del hombre con Dios (providencialismo *vs* mecanicismo); la diferente epistemología en la relación texto clásico *vs* experiencia; y la diferente valoración en lo social. Una vez admitidas las diferencias, sin embargo, señalaba «que el humanismo médico tiene no pocas deudas con el erasmismo», entre las que destacaba especialmente la preocupación social y el interés hacia la vertiente pedagógica y didáctica. Sus

conclusiones derivaban al final en una valoración comparativa un tanto discutible, cuando afirmaba que «es probablemente España el país donde se dan más casos de convergencia» entre erasmismo y humanismo médico. Así es que el «humanismo médico español, en definitiva, que alcanzó su máxima pujanza en torno a las décadas centrales del Quinientos, distribuido en diferentes centros universitarios, pero también con figuras aisladas de importancia capital, como es el caso de Andrés Laguna, hizo posible, pese a sus limitaciones y contradicciones, la elaboración de un saber médico novedoso que llegó a ejercer una influencia decisiva en la medicina española hasta bien entrado el siglo XVIII». El problema de «nacionalizar» la pregunta es que se «nacionaliza» la respuesta, llegando a una conclusión en unos términos inapropiados, porque, en realidad, sería mejor hablar de «participación de esos centros y esas figuras» en el movimiento cultural general llamado «humanismo médico» y evaluar el grado de inserción que presentan en una red de circulación del conocimiento que opera a escala local y global, pero que desconoce casi completamente la escala «nacional».

Sea como fuere, lo cierto es que la historia espiritual y religiosa del pensamiento de estos humanistas queda como asignatura pendiente en estos, por otra parte imprescindibles, estudios filológicos.

¿Un nuevo Laguna?

La misma plataforma institucional –Junta de Castilla y León, universidades castellanoleonesas– que hizo posible la producción de las principales monografías del grupo vallisoletano de filología clásica en las últimas dos décadas, lanzó la convocatoria de un magno congreso dedicado a Andrés Laguna, celebrado en Segovia el 22-26 de noviembre de 1999, cuyas actas se editaron en forma de libro dos años más tarde⁵⁹. Sintomáticamente,

⁵⁹ Juan Luis García Hourcade y Juan Manuel Moreno Yuste (eds.) *Andrés Laguna. Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2001.

el grueso volumen de las actas del congreso lo abre un texto de Luis Sánchez Granjel, veterano catedrático de historia de la medicina en Salamanca, quien comenzaba por recordar su participación en otro congreso dedicado a Laguna y celebrado cuarenta años antes, con motivo del cuarto centenario de la muerte del médico segoviano, en el que Teófilo Hernández había ofrecido la ponencia luego publicada de nuevo en la edición del Dioscórides hecha por el Instituto de España, en 1968, de la que ya nos hemos ocupado. Recordaba Granjel también el prólogo que él había hecho para la reedición en 1990 de los textos sobre Laguna que habían sido publicados en 1960 en la revista *Estudios Segovianos*. En cierto modo, el texto de Granjel venía a afirmar que en 2001 seguía plenamente vigente lo que había quedado «fijado» en el lejano congreso de 1959. De hecho, ni López Piñero ni García Ballester aparecen mencionados, y Bataillon sólo es citado por el debate en torno a la autoría del *Viaje*; todo el resto es exclusivamente atribuido a Teófilo Hernández; en última instancia, las pomposas frases de Laín acerca de Laguna: «español europeo», «honra de la medicina y del heLENISMO», «médico celoso y abnegado, agente de paz y uno de los primeros hombres en clamar contra la locura fratricida de los hijos de Europa», resultan suficiente cita de autoridad⁶⁰.

La línea retórica que une europeísmo, erasmismo, humanismo médico y modernidad es, sin duda, el mensaje subyacente en la aproximación historicomédica que luego hará suya, aunque dotándola de mayor rigor historiográfico, López Piñero. En general, todos parecen empeñados en «erasmizar» a todo aquel que pudiera ser considerado médico «moderno», casi con el mismo empeño que en su día había puesto Américo Castro por «marranizarlos». Pero, a la hora de la verdad, lo que se sacrificaba con ello era la enseñanza del Laguna de Bataillon: los médicos humanistas tienen todos una espiritualidad y religiosi-

⁶⁰ Luis Sánchez Granjel, «El médico Andrés Laguna», en: Juan Luis García Hourcade y Juan Manuel Moreno Yuste (eds.) *Andrés Laguna. Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2001, pp. 11-22.

dad peculiares, en ocasiones compleja, a caballo entre diversas etiquetas («erasmismo» es sólo una de ellas); el reto que hay que aceptar es el de integrar esa vertiente en la interpretación global de su significado histórico, no seguir parcelándolo de modo artificioso y disciplinario.

Conscientes de la necesidad de aceptar ese reto, en última instancia inspirado en el Andrés Laguna que trató de construir Bataillon, en el siguiente apartado trataremos de presentar, de forma modesta y aproximativa, algunos ejemplos de análisis de las figuras de diversos médicos ibéricos del siglo XVI⁶¹. Ninguno de ellos, por cierto, fue citado ni una sola vez en *Erasmus y España*, pero todos ellos han sido en un momento u otro colocados bajo la etiqueta de «erasmistas» o presentados como epígonos o resultado del supuesto erasmismo que impregnara el humanismo médico hispánico. La razón última de nuestra elección ha sido el hecho de que estas atribuciones se nos antojaron en todo momento inapropiadas cuando, en diversas ocasiones, alguno de nosotros se ha aproximado a la figura y la obra de este puñado de autores médicos españoles y portugueses de la segunda mitad del siglo XVI.

HUMANISMO Y RELIGIOSIDAD EN ALGUNOS MÉDICOS IBÉRICOS DEL SIGLO XVI: MÁS ALLÁ DEL ERASMISMO

Juan Huarte de San Juan (c.1529-c.1588)

La dilatada tradición investigadora sobre la figura de Juan Huarte de San Juan y su singular *Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza, 1575) se retrotrae, cuando menos, a la edición comentada de Ildefonso Martínez Fernández (1845) e incluye en la primera mitad del siglo XX los estudios de R. Sanz (1930)

⁶¹ Queda fuera de nuestra atención en estas páginas el caso de Miguel Servet, ya que uno de nosotros ha expuesto recientemente un acercamiento y un breve repaso historiográfico desde la historia de la medicina, en: José Pardo-Tomás y Maurizio Rippa-Bonati, «Miguel Servet, anatomista», en: Eliseo Serrano (coord.), *Tolerancia e intolerancia en la España moderna* (en prensa).

y de Mauricio de Iriarte (1948)⁶². Huarte, a quien la historiografía médica hispánica, bajo influencia de Menéndez Pelayo, incluyó durante tiempo en la categoría de «médico filósofo», junto a autores como Gómez Pereira o Francisco Sánchez, ha sido también reivindicado como destacado precedente genealógico de disciplinas tan dispares como la psicología, la pedagogía, la lingüística, la filosofía y la epistemología. La popularidad del *Examen de ingenios* durante los siglos XVI a XVIII se reflejó tanto en sus numerosas reediciones como en sus traducciones a otras lenguas europeas (francés, italiano, neerlandés, inglés, alemán, latín). La internacionalización de la obra de Huarte permite explicar el interés despertado por ella entre los hispanistas, particularmente los franceses.

El *Examen de ingenios* ofrece un estudio sistemático de las diversas aptitudes intelectuales [«ingenios» o «habilidades naturales»] que, a juicio de su autor, capacitaban a los varones para el aprendizaje y cultivo de las disciplinas objeto de las distintas profesiones [‘ciencias’]. Basada en una doctrina de los temperamentos que, si bien se atribuyó a la autoridad de Galeno (129-210/216) y en efecto posee algunos ingredientes suyos, solo se desarrolló plenamente en la medicina griega durante la tardantigüedad y la época bizantina, la teoría de los ingenios de Huarte subraya el papel determinante de la naturaleza en el desarrollo de los ingenios, confiriendo a la educación un papel meramente subsidiario de aquélla. Huarte sistematizó y reformuló de forma creativa esta doctrina en el marco del galenismo humanista y, a tenor de su fortuna editorial, pudo dar cumplida respuesta a las demandas sociopolíticas de la monarquía hispánica contrarreformista de Felipe II y, más en general, de las élites europeas del Antiguo Régimen.

⁶² Ildelfonso Martínez Fernández (ed.), *Examen de ingenios para las ciencias...*, compuesto por el doctor Juan Huarte de San Juan, Madrid, Imp. de Primitivo Fuentes, 1845; Rodrigo Sanz, *Juan Huarte de San Juan (o el doctor Juan de San Juan). Examen de Ingenios para las ciencias. Edición comparada de la príncipe (Baeza, 1575) y sub-príncipe (Baeza, 1594)*, Barcelona, Librería Central, 1930, pp. iii-lxxiv; Mauricio de Iriarte, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la psicología diferencial*. 3ª ed., Madrid, 1948.

Tras su inclusión en el catálogo inquisitorial de libros prohibidos en Portugal (1581) y en los índices de libros prohibidos (1583) y expurgados (1584) del inquisidor general español Gaspar de Quiroga, Huarte preparó una nueva edición del *Examen* (aparecida póstumamente, en 1594), en la que, además de introducir todas las modificaciones requeridas para salvar la condena inquisitorial, amplió notablemente el contenido de la *editio princeps*. De esta nueva edición dependieron otras cuatro reimpressiones castellanas del *Examen* que fueron publicadas en otras tantas ciudades españolas entre 1603 y 1668, en contraste con las seis ediciones castellanas aparecidas en los Países Bajos, entre finales del siglo XVI y comienzos del XVIII, todas ellas dependientes de la primera edición y que lograron eludir la censura inquisitorial portuguesa y española.

El *Examen de ingenios* de Huarte incluye una única referencia a Erasmo, por más que sea bastante suculenta. En efecto, en el capítulo dedicado a contraponer, en virtud de sus diferencias de «ingenio», a «los hombres de grande entendimiento» con los caracterizados por «la elocuencia y policía en hablar»⁶³, Huarte ejemplifica esta contraposición de caracteres a través de autoridades como Sócrates, Platón, Aristóteles, Hipócrates o san Pablo, ninguno de los cuales, según Huarte, se caracterizó por su elocuencia, en contraste con los gramáticos y los teólogos positivos, que comparten esta cualidad con los «engañadores» y que pueden incurrir fácilmente en la herejía. Y al hilo de un legendario comentario, muy parco, de Hipócrates sobre una tentadora proposición del rey persa Artajerjes —«el rey de los persas me envió a llamar, no sabiendo que yo estimo más la sabiduría que el oro»— Huarte apostilla: «La cual materia si tomara entre manos Erasmo, o cualquier otro hombre de buena imaginativa y memoria como él, era poco para dilatarla una mano de papel»⁶⁴. Un elogio de la

⁶³ «Donde se prueba que la elocuencia y policía en hablar no puede estar en los hombres de grande entendimiento», capítulo IX de la edición de 1575, que corresponde al capítulo XI de la edición de 1594. Para las citas hemos manejado la edición de Guillermo Serés: Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1989.

⁶⁴ Huarte (1989), p. 425.

concisión del que Erasmo no parece salir muy bien parado. Aparte de alguna referencia aislada a este pasaje, en el volumen de actas del coloquio internacional *Juan Huarte au XXI^e siècle*, que constituye un reciente estado de la cuestión de los estudios huartianos⁶⁵, no hay mención alguna a la filiación erasmista de Huarte.

En contraste, algunos de los estudios más recientes sobre la figura y obra de Huarte han destacado su conexión con el «entorno místico de Baeza», la ciudad de residencia del médico navarro durante la mayor parte de su vida. De hecho, Baeza constituía entonces «fermento y laboratorio de una intensa actividad espiritual» a resultas de una «profusión de sensibilidades y actitudes religiosas innovadoras» en las que jugaron un primer plano tanto «los cristianos nuevos, descendientes de familias judías convertidas al cristianismo como los “alumbrados”»⁶⁶. En palabras de Ricardo Sáez, la insistencia de Huarte en los fenómenos místico-religiosos puede encubrir «fragmentos de una biografía recompuesta en contacto directo con la renovación espiritual de la que la villa fue teatro en el curso de la segunda mitad del siglo XVI»⁶⁷.

Por otra parte, el radical organicismo de su teoría de los ingenios llevó a Huarte a interpretar las obras del ánimo racional en términos estrictamente complejionales, a partir de las cuatro cualidades primarias constitutivas del temperamento. Huarte no ignoraba los delicados escollos teológicos que su teoría podía suscitar, e intentó salvarlos en el capítulo séptimo del *Examen* («Donde se muestra que aunque el ánimo racional ha menester el temperamento de las cuatro calidades primeras, así para estar en el cuerpo como para discurrir y raciocinar, que no por esto se infiere que es corruptible y mortal»). En su empeño por compatibilizar

⁶⁵ Véronique Duché-Gavet (ed.), *Juan Huarte au XXI^e siècle. Actes de colloque*. Anglet, Atlantica, 2003.

⁶⁶ Ricardo Sáez, «L'Examen des esprits: un projet politique et social pour l'Espagne de Philippe II», en Véronique Duché-Gavet (ed.), *Juan Huarte au XXI^e siècle. Actes de colloque*. Anglet, Atlantica, 2003, pp. 37-51, p. 39 (citando el estudio de Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1994, 5 vols.).

⁶⁷ Sáez (2003), pp. 39-40.

su extremado naturalismo corporalista con las exigencias doctrinales del catolicismo postridentino, Huarte admitía el estudio separado e independiente del alma según se abordara desde la filosofía natural o desde la teología escolástica. Pero su razonamiento –tan evocador de la «doble verdad» averroísta– topó con la censura inquisitorial y Huarte hubo de suprimir íntegramente este capítulo de la edición subpríncipe de 1594. Por razones similares, en esta nueva edición se vio también obligado a suavizar sus tesis localicistas relativas a la memoria y la imaginativa; a negar que el entendimiento tuviera instrumento; a corregir diversos pasajes donde postulaba que los brutos poseían ciertas cualidades intelectuales y morales, que el temperamento condicionaba en cierta medida el libre albedrío humano, y que Dios hacía una elección previa a la hora de repartir los dones según la disposición y cualidades naturales de cada individuo; así como a suprimir la descripción del temperamento de Cristo con el que había puesto fin a la *editio princeps*⁶⁸.

Ciertamente, el naturalismo extremo de Huarte se encuentra en las antípodas de la actitud de indiferencia hacia el mundo natural y la visión providencialista de las relaciones entre hombre y mundo, mayoritariamente compartida por Erasmo y los erasmistas y que hunde sus raíces en la filosofía agustiniana. De hecho, como bien destaca Ángel Delgado Gómez, en Huarte encontramos «una descalificación global del providencialismo que no sabe distinguir “qué efectos se han de atribuir a Dios y cuáles a la naturaleza”», lo que le lleva a afirmar que los milagros, aun siendo teóricamente posibles, son excepcionales y más propios de los tiempos pasados, en que Dios aún precisaba darse a conocer al mundo⁶⁹. Con todo, la obra de Huarte cons-

⁶⁸ Jon Arrizabalaga, «Juan Huarte de San Juan (c.1529-c.1588) en la medicina de su tiempo», en Véronique Duché-Gavet (ed.), *Juan Huarte au XVI^e siècle. Actes de colloque*. Anglet, Atlantica, 2003, pp. 65-98; y «Huarte de San Juan, Juan», en: Adriano Prosperí, con la colaboración de Vincenzo Lavenia y John Tedeschi (eds.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, 3 vols.: vol. II, p. 754.

⁶⁹ Ángel Delgado Gómez, «Humanismo médico y humanismo erasmista en España: dos visiones de la naturaleza y la providencia», en Manuel Revuelta Sañudo

tituye también un exponente destacado del «surgimiento de una medicina política destinada a estudiar la ciencia del comportamiento humano con el fin de controlar mejor y de gobernar a través de la misma el conjunto del cuerpo social»⁷⁰. Conforme a las tesis de Delgado⁷¹, esta marcada intencionalidad social y política de la obra de Huarte bien podría sintonizar con el modelo de compromiso adoptado por Erasmo en relación a las cuestiones políticas y sociales de su tiempo.

Amato Lusitano (1511-1568), Henrique Jorge Henriques (c.1555-1622) y Rodrigo de Castro (c.1546-1627)

Como es bien sabido, los médicos vinculados a linajes judíos constituyeron un destacado y singular colectivo en la medicina de los reinos ibéricos durante la Edad Moderna. El de Andrés Laguna es indiscutible, no así el de muchos otros médicos humanistas castellanos a los que, de manera recurrente, se les pretende enlazar con linajes conversos, como es el caso de Francisco Hernández, del que nos ocuparemos más adelante. Por ello, creemos conveniente dedicar algunas líneas a otros casos no tan paradigmáticos como el de Laguna en relación al erasmismo, pero que también merecerían cierta atención de los estudiosos desde este punto de vista. Los tres personajes que hemos elegido presentar aquí fueron destacados médicos judíos portugueses: Amato Lusitano, Henrique Jorge Henriques y Rodrigo de Castro. Frente al marcado alineamiento de Laguna con el helenismo médico, que parece obedecer no sólo a su formación y temprana carrera profesional en algunos de los lugares (París, singularmente) y periodos de mayor estridencia de este movimiento, sino también a un presumible rechazo de su propia identidad judía y a su persistente empeño en borrar las huellas de su linaje converso, en Amato (rigurosamente con-

y Ciriaco Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, p. 438.

⁷⁰ Sáez (2003), p. 40.

⁷¹ Delgado Gómez (1986), pp. 438-439.

temporáneo, no lo olvidemos, de Laguna), Henriques y De Castro llama la atención, como en la mayoría de los médicos conversos ibéricos de los siglos XVI y XVII, un marcado eclecticismo, respetuoso con la tradición médica hipocrático-galénica y sus autoridades antiguas, medievales y renacentistas, y una proclividad hacia la reevaluación positiva del legado árabe y bajomedieval latino. Qué duda cabe que todo ello sugiere una vindicación tácita de sus singularidades identitarias como minoría sociocultural, que de ningún modo les resultaba incompatible, todo lo contrario, con un atemimiento unánime al rigor filológico propio de la crítica textual humanista⁷². Esta circunstancia abunda en la necesidad de revisar en profundidad las ya referidas categorías historiográficas acuñadas por López Piñero para caracterizar las distintas corrientes intelectuales presentes en la medicina renacentista hispánica.

Una única cita a Erasmo hemos logrado localizar en las obras de estos tres destacados médicos conversos. Se encuentra en el relato clínico 46 de la sexta de las *Curationum medicinalium Centuriae* de Amato Lusitano, donde el autor apostilló la validez de su propio juicio médico en este caso, aprobando una recomendación dietética recogida en los Coloquios del «gran Erasmo», de quien afirmaba que «ni engaña, ni se engaña»⁷³.

⁷² Jon Arrizabalaga, «Medical Ideals in the Sephardic Diaspora: Rodrigo de Castro's Portrait of the Perfect Physician in early Seventeenth-Century Hamburg», en Teresa Huguet-Termes, Jon Arrizabalaga y Harold J. Cook (eds.), *Health and medicine in Hapsburg Spain: agents, practices, representations*, Londres, The Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL (*Medical History*, Supplement No. 29), 2009, pp. 107-124. El texto es accesible en: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2836222/>

⁷³ «Advertant igitur medici, qui hoedinam carnem, aegrotantibus pro selecto et optimo victu tribuere solent, et eo magis si fidem praestiterimus magno illi Erasmo, qui nec fallit nec fallitur, et Colloquiorum libro, ait hoedinas carnes epilepsiam movere, id quod de caprinis, aut hircinis, medici ingenue fatentur...» (Amatus Lusitanus, *Curationum medicinalium Centuriae*, Centuria VI, curatio 46). El relato en cuestión recoge la historia clínica de Simon Benesco (Simon Benesius), docto miembro de una ilustre familia de Ragusa, quien cayó enfermo de fiebre terciana al regreso a su patria desde Constantinopla, donde había sido embajador de su país ante Solimán el Magnífico. Amato sospechaba que sus síntomas podían derivar de la ingesta de carne de cabrito/macho cabrío (*boedina carne*); y acabó confirmando

Por lo demás, tanto el *Retrato del perfecto médico* de Enrique Jorge Henriques como el *Medicus-Politicus* de Rodrigo de Castro constituyeron, al igual que el ya mencionado *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte, nuevos exponentes de una incipiente medicina política al servicio de las demandas que las elites políticas europeas de la Edad Moderna, comenzando por las de la monarquía hispánica, habían de afrontar en el ámbito de la medicina y la salud pública. Mucho más discutible resulta la cuestión de si la intencionalidad no sólo sociopolítica sino también ética y hasta espiritual de estas obras habría podido obedecer al modelo de compromiso de Erasmo en relación a los asuntos de todos estos órdenes planteados en su tiempo, como se ha sugerido en relación a Huarte⁷⁴. No nos atrevemos a afirmarlo.

Francisco Hernández (c.1515-1587)

La dilatada e influyente obra que Germán Somolinos d'Ardois (1911-1973) dedicó a la figura y la obra del primer protomédico de las Indias Francisco Hernández en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado es la clave para entender no sólo la «erasmización» del personaje, sino también el hecho de que López Piñero (y, siguiendo su estela, otros autores en los años ochenta y noventa) se hicieran eco de ella y prácticamente die-ran como cosa demostrada e indiscutible el erasmismo de Hernández, utilizándolo incluso para entender algunos aspectos de su obra en América.

.....

su sospecha diagnóstica porque el paciente se recuperó tras sustituir la carne de cabrito/macho cabrío por carne de aves, y el vino por una cocción de cinamomo. En sus comentarios (*scholia*), Amato glosó los inconvenientes de las carnes caprina y bovina (*boenina et agnina carnis*) y su relación con la proliferación de epidemias de tercianas en Ancona y Pesaro, donde él había residido y practicado la medicina previamente. A su juicio, los turcos de Constantinopla, «gente que cuida la salud» (*populi salutis consulentes*), lo sabían y prohibían poner en venta carne de cordero antes de mediados de abril. Por su parte, Avicena aconsejaba que la carne caprina se tomara preferiblemente fría y la de cordero, caliente.

⁷⁴ Delgado Gómez (1986), pp. 438-439.

En el fundamental estudio que encabezó la edición de las *Obras completas* de Hernández⁷⁵, Somolinos utilizó con eficacia la mención a Erasmo que Hernández había hecho en la «Prefación al Benigno Lector» de su traducción de la *Historia natural* de Plinio: «Ni quiero, aunque lo afirmó Erasmo, varón muy erudito de nuestra edad, que sólo baste para creerse no ser un hombre del todo ignorante haber procurado hazer más llano el entendimiento de algunos lugares deste autor. Yo me contentaría con que no se menospreciase haver tentado de interpretarle e ilustrarle todo»⁷⁶. No fue esta la única mención a Erasmo que Hernández dejó escrita en sus comentarios a la obra pliniana; hizo otra al final del largo comentario que dedicó al capítulo 32 del libro VIII de la *Historia natural*, dedicado a los ciervos: «Pudiéramos cerrar este comentario con algunos adagios graciosos y hieroglíficos que de los ciervos se toman, pero porque no es de mi intención más que la claridad y entendimiento pliniano y esto se podrá ver en Pierio, Valeriano, Erasmo y Conrado Gesnerio, que tractaron más despacio y más de propósito estas cosas, contentarme he con lo que acerca deste capítulo, según mis pocas fuerzas, se ha trahído»⁷⁷.

Somolinos construyó un Hernández erasmista, a base de estas dos citas del protomédico a Erasmo y de una admirativa lectura de la obra de Bataillon, que citó reiteradamente y con la que reconoció haber contraído una gran deuda en todo lo referente a su tarea de reconstrucción del ambiente intelectual y religioso español durante los años de juventud y formación de Hernández en Castilla, Extremadura y Andalucía⁷⁸. Y no sólo

⁷⁵ Germán Somolinos D'Ardois, «Vida y obra de Francisco Hernández», en: Francisco Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, 1960: vol. I, pp. 95-459.

⁷⁶ Francisco Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, 1966: vol. IV, p. 8.

⁷⁷ Hernández (1966), p. 398.

⁷⁸ Somolinos (1960), pp. 102-120; uno de los pasajes más significativos al respecto es cuando refiriéndose a la obra de Bataillon, Somolinos afirma: «Es necesario recordar el inestimable valor de esta obra como fuente de erudición para el conocimiento del pensamiento español en el siglo XVI y de las consecuencias de la influencia erasmiana en todo el orbe de habla española [...]» (Somolinos (1960), p. 108, nota 50). En cuanto al uso de la autoridad de Bataillon para presentar la

en las etapas formativas de la vida del médico toledano, sino que extendió las huellas erasmianas a lo largo de toda la vida de Hernández.

En efecto, siempre partiendo de su lectura de *Erasmus y España*, Somolinos no dejó de entrelazar a Hernández con el erasmismo, incluso en los años setenta y ochenta del siglo XVI. Los primeros coincidieron plenamente con el período de estancia de Hernández en Nueva España (1570-1577) y fue entonces cuando acabó la traducción y comentarios de la obra pliniana y cuando escribió su peculiar *Doctrina cristiana* por encargo del obispo de México Moya de Contreras. Los segundos son los años de silencio y oscuridad tras el regreso a España, de los que –sin embargo– Hernández dejó un testimonio esencial, que venía como anillo al dedo para la intención de Somolinos: el poema hernandino dirigido a su amigo Benito Arias Montano (1527-1598). El hecho de que Bataillon viera en Arias Montano «ecos erasmianos» bastaba para reafirmar ese Hernández erasmista que Somolinos construyó con mano firme⁷⁹.

El tercer gran argumento de Somolinos está situado, de nuevo, en los años de estancia del Protomédico en Nueva España. Se trata de la relación que Hernández tuvo en la ciudad de México con su paisano y coetáneo Francisco Cervantes de Salazar (c.1514-1575), «erasmista» indiscutible para Somolinos, aunque la aparición de Cervantes de Salazar en *Erasmus y España* sea fugaz y, además, apenas mencione la etapa novohispana del latinista toledano para recordar que en México reimprimió

influencia erasmiana en Hernández, en este otro pasaje: «la cita hernandina parece demostrar que Hernández tenía muy arraigado el recuerdo de Erasmo para referirse a él todavía en una época en que este autor estaba totalmente apartado del pensamiento oficial español [...]» (Somolinos (1960), p. 109).

⁷⁹ Sin hacerse eco, por cierto, de los argumentos más matizados de Bataillon a favor de un biblismo en Arias Montano bastante distinto del de Erasmo, pese a admitir una cierta filiación inicial: «aspiración a la interioridad, aspiración de nutrir con sustancia evangélica la enseñanza cristiana [...] Es imposible que no haya tenido conciencia de lo que todo eso debía a Erasmo». Véase el primer epígrafe del capítulo 14 del *Erasmus y España*, titulado «El biblismo. Arias Montano. Fr. José de Sigüenza»: Bataillon (1966), pp. 738-749 [la cita en p. 748].

su edición de la *Exercitatio* de Vives, en 1554, «añadiendo a su vez las glosas de Mota y siete diálogos de su cosecha, tres de ellos sobre México y su universidad»⁸⁰.

El caso es que la eficaz construcción del Hernández erasmista por parte de Somolinos en 1960 arraigó con fuerza en la historiografía mexicana de las tres décadas siguientes, marcada en buena medida por la larga gestación y publicación de los siete volúmenes de la edición de las obras completas de Hernández llevada a cabo por la Universidad Nacional Autónoma de México, entre 1959 y 1984 y que el mismo Somolinos no pudo llegar a ver finalizada. El paradigma de esa consagración de Hernández como erasmista fue, sin duda, el largo trabajo de Elías Trabulse, la figura más prestigiosa del panorama historiocientífico mexicano; un texto nacido precisamente del encargo que los responsables de la edición de las *Obras completas* le hicieron para presentar la edición del texto sobre doctrina cristiana escrito por el Protomédico durante su estancia en Nueva España⁸¹. Resulta indudable la inspiración «batailloniana» del empeño de Trabulse, aunque lógicamente filtrada por la redefinición que hiciera Somolinos casi veinte años antes, ya que —como hemos señalado— Bataillon no mencionó nunca a Francisco Hernández y su caracterización de Arias Montano era más refinada y matizada que la de un mero «erasmista tardío». Sin embargo, Trabulse daba por demostrado «el influjo que [Hernández] recibió, por un lado, de dos de las Doctrinas de inspi-

⁸⁰ Bataillon (1966), pp. 622, 635-636 y 645. La cita es de p. 645.

⁸¹ Elías Trabulse, «El erasmismo de un científico. Supervivencias del humanismo cristiano en la Nueva España de la Contrarreforma», *Historia mexicana*, 28 (1978), pp. 224-296. El texto apareció más tarde en: Francisco Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, 1984, vol. VI, pp. 409-426. En él se lee, entre otras cosas, este significativo propósito: «El intento de estas páginas es el de enfocar y estudiar esa obra de Hernández, realizada en México *a la luz de la influencia del tardío erasmismo español*, y su vinculación con el grupo de Benito Arias Montano y de la contrarreforma española. Ello nos llevará a encontrar los secretos conductos que por una curiosa paradoja histórica permitieron *sobrevivir en la Nueva España al humanismo cristiano de tipo erasmista* en una época en que era perseguido y acosado en la metrópoli» (p. 225, el subrayado es nuestro).

ración erasmista aparecidas en sus años de estudiante o poco después (la de Constantino Ponce de 1543 y la de Bartolomé Carranza de 1558)», aunque lo cierto es que no aportaba ninguna prueba concluyente de que esas dos obras hubieran sido la inspiración de Hernández. Por otro lado, no dudaba en asentar el erasmismo hernandino en sus relaciones desde 1546 «con el grupo de Arias Montano», que supuestamente «lo puso en contacto con el centro de la heterodoxia erasmista»⁸².

Trabulse llegaba incluso a insinuar que el viaje de Hernández a Nueva España pudo ser una especie de exilio y afirmaba que a su regreso, «pide ayuda» a Arias Montano, quien en 1576 «se había situado» en El Escorial. Y, tras el análisis de los versos latinos de Hernández que constituían el *Metodo christiano* que redactó entre 1573 y 1574, Trabulse insinúa que la no publicación de la obra se debió a las sospechas de heterodoxia despertadas y que las apostillas que escribiera Moya de Contreras al mismo, «no resultaron antídoto suficiente de su fuerte sabor erasmiano»⁸³.

Conjeturas estas, tan del gusto también de Somolinos, que eran en cierto modo resultado del especial síndrome historiográfico de muchos de los estudiosos de esos años con respecto a una imagen estereotipada de la España filipina e inquisitorial. Aun así, Trabulse tuvo que admitir que el poema de Hernández a Arias Montano «no pone en evidencia ninguna filiación doctrinal entre ambos», sino la «estrecha y antigua relación que los unía»⁸⁴. A la postre, Trabulse tuvo que admitir también que la filiación de Hernández con los textos catecúmenos de Erasmo «no es clara ni tiene demasiado apoyo factual»: nada había, pues, que estableciera con claridad incontestable la relación que él mismo se empeñaba en ver. De ahí su conclusión a este res-

⁸² Trabulse (1978), pp. 229-230. Y vuelve a ello poco más adelante: «Aunque no existen pruebas fehacientes de que Hernández se adhiriese, como Arias Montano, a la secta ‘familista’ ni antes ni después de su viaje a la Nueva España, es obvio que al menos sí permaneció adicto a la corriente erasmista de sus amigos y colegas sevillanos alentados por Arias Montano» (p. 233).

⁸³ Trabulse (1978), p. 265.

⁸⁴ Trabulse (1978), p. 234.

pecto: lo que ocurría era que el erasmismo de Hernández «es puramente intelectual y se centra –como el de Ponce y el de Carranza– en la primacía de la fe transformante y operativa como fuente única de salvación [...] [N]uestro protomédico no tuvo ninguna visión erasmista de la evangelización del Nuevo Mundo [...] El erasmismo de Hernández es –como el de Valdés– puramente intelectual, pero a diferencia de éste no es tan obvio ni tan francamente declarado»⁸⁵.

La cuestión esencial que Trabulse dejó abierta y que nos queda aún como tarea pendiente es la necesidad de revisar las actitudes y posturas religiosas de Hernández, con menor preocupación por su conexión o su divergencia con el programa erasmista y con más atención, en cambio, al análisis de las corrientes espirituales hispánicas en las décadas centrales del siglo XVI (1530-1570).

Por otra parte, para hacer justicia con el momento historiográfico en el que se encuadra la meritoria edición de las *Obras completas* de Hernández por parte de la UNAM, hay que mencionar que en el mismo tomo VI donde Trabulse introducía el *Método de doctrina cristiana* de Hernández, se publicaba un estudio de Cecilia Frost como presentación de los escritos filosóficos hernandinos, donde la autora discrepaba de la adscripción erasmista del Protomédico⁸⁶. Su interpretación se basaba en el análisis de los llamados «escritos filosóficos» de Hernández y sus conclusiones dejaban bastante malparada la supuesta condición erasmista del Protomédico. Por ejemplo, Frost señalaba cómo en el *Compendio de philosophia moral según Aristóteles en las Ethicas que escribió a Nicomacho*, hay tres comentarios hernandinos que abordaban la cuestión de la felicidad cristiana *versus* la felicidad pagana y que en ellos Hernández «se apoya, más que en el Evangelio, como lo haría un discípulo de Erasmo, en la autoridad de la Iglesia [...] [T]oda su actitud aquí es anti-

⁸⁵ Trabulse (1978), p. 277.

⁸⁶ Cecilia Frost, «Los intereses filosóficos de Francisco Hernández», en: Francisco Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, 1984, vol. VI, pp. 201-218.

tesis de la de quienes se planteaban el problema del saber humano en los términos evangélicos»⁸⁷. Para Frost, en realidad, la obra filosófica de Hernández es «muestra de una inquietud religiosa profunda pero siempre canónica y por ello previsible»⁸⁸. Tampoco otros trabajos más recientes dilucidan satisfactoriamente estas cuestiones en torno al 'Hernández filósofo', si bien parecen dar por superada la fase de la discusión sobre el supuesto Hernández erasmista⁸⁹.

CONSIDERACIONES FINALES

La peculiar significación que la categoría historiográfica «erasmismo» tuvo en el imaginario de la generación precedente a la nuestra como sinónimo de modernidad, europeísmo y heterodoxia, frente a la asfixiante atmósfera cultural de la dictadura franquista, ha quedado vacía de sentido a estas alturas de siglo, como hemos tratado de explicar. Aunque, ciertamente, ello no debe llevar a olvidar el mundo cultural en el que comenzó su andadura la traducción castellana del *Erasmus y España* de Bataillon, cuyo 75 aniversario ahora celebramos con este volumen. De otro modo, se corre el riesgo de minimizar o de ignorar el hecho de que tal edición fue publicada en 1950 en Ciudad de México por el «Fondo de Cultura Económica» (FCE), una

⁸⁷ Frost (1984), p. 207.

⁸⁸ Frost (1984), pp. 215-216.

⁸⁹ Mauricio Beuchot, «Neoplatonismo y estoicismo en la filosofía novohispana. Francisco Hernández, médico filósofo». En: *Memorias del Primer Congreso Mexicano de Historia de la Ciencia y de la Tecnología*, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, 1989: vol. 2, 597-604; Jesús Bustamante, «Historia y ciencia para el derecho de una monarquía», en: Juan de Solórzano Pereira, *De Indiarum iure. Libro I De Inquisitione Indiarum*, Madrid, CSIC, 2001, p. 22; María de los Ángeles Flores Trejo, «La felicidad según Francisco Hernández», *Pensamiento Novohispano*, 4 (2003), 47-52; Gloria Barbosa, «Si el amor y el deseo son actos contrarios a la voluntad (Francisco Hernández)», *Pensamiento Novohispano*, 4 (2003): 53-58; Noé Héctor Esquivel Estrada, «Francisco Hernández y su filosofía moral (Comentarios al primer libro de su obra *Compendio de Philosophía moral según Aristóteles en la Ética que escribió a Nicómaco* y su relación con la *Ética nicomáquea* de Aristóteles)», *Pensamiento novohispano*, 7 (2006), 83-94 y *Pensamiento novohispano*, 8 (2007), 53-72; y Romero Esquivel (2007).

extraordinaria editorial universitaria mexicana en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, que había sido fundada en 1934 y con la que, desde 1938, colaboró estrechamente el emblemático Colegio de México, creación del exilio republicano español en aquel país. El FCE, además, fue una de las principales ventanas por las que el mundo universitario, intelectual y cultural hispano podía asomarse al exterior durante la «larga noche de piedra» de la Dictadura, que no permitió que se inaugurara una filial suya en Madrid hasta 1963, bajo la dirección de Javier Pradera (1934-2011).

Otro de nuestros propósitos en estas páginas ha sido insistir, no sólo de cara a los historiadores de la medicina, sino también de cara a los *otros* historiadores en la idea de que hay que estudiar de forma *integral* las figuras de esos médicos ibéricos del siglo XVI, como humanistas, como filósofos naturales y como personas religiosas; sólo así se podrá seguir ahondando en una historia de la medicina que se distinga definitivamente del cansino repertorio de las «grandes figuras». Con los médicos ibéricos del XVI ha pasado que, si no había sombra de heterodoxia en su trayectoria o en sus obras, no atraían a los historiadores, que, como mucho se limitaban a esperar que los historiadores de la medicina les dijeran si eran o no «modernos» o «avanzados para su época». De modo que el peso historiográfico de su «no aportación a la ciencia» acababa por condenarlos a la oscuridad o al anecdotario local. En todo caso, si se le conseguía encontrar un pasado judeoconverso, una pequeña veleidad erasmista o algún problema con la censura inquisitorial, pues todavía podían ser objeto de un cierto interés, aunque nada «hubieran aportado a la ciencia». Estamos caricaturizando un poco; pero no mucho. Un ejemplo concreto puede resultar ilustrativo de lo que decimos: lo sucedido con el helenista valenciano Francesc Escobar, formado en París y Roma, y docente en Barcelona de 1550 a 1558, donde se doctoró en medicina. Desde que Sebastián García Martínez lo mencionara en 1975, hubo que esperar treinta años para que Antonio Fernández Luzón volviera sobre él, al ocuparse del erasmismo en Barcelona, con un juicio ponderado, que debería tomarse en consideración para cualquier estudio

venidero sobre estos asuntos: «Sería, por tanto, improcedente separar al Erasmo latinista, maestro de escolares y productor de los más influyentes textos de humanidades de la época, del Erasmo maestro de piedad»⁹⁰.

Una tercera consideración final de cara al futuro sería la necesidad de incluir en ese análisis integral del médico renacentista hispánico la trascendental cuestión de la práctica médica, a través de la cual el médico disponía de un espacio propio para plasmar su visión de la religiosidad cristiana, su acercamiento a la práctica cristiana de la caridad y el amor al prójimo, mediante la asistencia médica al necesitado y al pobre, dentro o fuera de los hospitales, en situaciones de epidemias, etc. La imagen de su profesión (y la autoimagen también) se enriquecería con ello y, por otro lado, este aspecto permitiría ir más allá de los debates doctrinales y las posturas meramente intelectuales. Sin menoscabar para nada éstas, sino incluyéndolas en la misma visión integral; algo que autoras como Gianna Pomata han mostrado cuán fructífero puede resultar⁹¹.

Finalmente, no quisiéramos acabar sin apelar a la conveniencia, si no necesidad, de superar en el ámbito de la historiografía de la medicina y la ciencia hispánicas de la Edad Moderna, el tradicional empeño por convertir la España de los siglos XVI y XVII en parte del gran relato de la Revolución Científica. Entre otras cosas porque ese gran relato entró en crisis irreversible hace ya algunas décadas y no tiene sentido seguir dependiendo de él desde posiciones más o menos supeditadas historiográfica o disciplinarmente. Valdría la pena vindicar, por el contrario, una opción más en consonancia con la nueva historia social y cultural de la medicina y de la ciencia, que viene tratando de asumir la complejidad de los

⁹⁰ Antonio Fernández Luzón, *La Universidad de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005, pp. 48-57, la cita en p. 49.

⁹¹ Gianna Pomata, «Introduction», en: Oliva Sabuco de Nantes, *The True Medicine*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010, pp. 1-84.

problemas históricos a resolver, en lugar de sumarse al carro de una narración histórica fundamentada en un progreso más o menos lineal y abocado al presente. Porque, en definitiva, estos nuevos acercamientos a las mismas fuentes médicas de siempre, pero desde diferentes perspectivas, pueden permitirnos dar voz a las historias hispánicas sin necesidad de forzar su encaje en un determinado molde historiográfico.

ESPAÑA EN EUROPA: CONVERSOS, ALUMBRADOS E IDENTIDAD HISPÁNICA EN LA OBRA DE MARCEL BATAILLON

Stefania Pastore

La reseña de Lucien Febvre a *Erasmus en Espagne* de Marcel Bataillon apareció en 1939 con el significativo título de *Une conquête de l'Histoire: l'Espagne d'Erasmus*. Con posterioridad fue incluida en *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, con el título de *L'Érasme de Marcel Bataillon*. El primer efecto de la obra de Bataillon, escribía Febvre con admiración, era el de sacudir a España de su «aislamiento», relanzarla al corazón de la historia europea:

Y al mismo tiempo, cuando todos nuestros conocimientos sobre la vida religiosa de esta época tan atormentada se apoyaban en sólidos conceptos que atañían a asuntos franceses, alemanes y a veces ingleses, nos hace este regalo maravilloso: España entre 1470 y 1560, la España inflamada por el ferviente ardor de los Cisneros, de los Valdés, y en segundo plano, de los Loyola, en una palabra de la España de los alumbrados, que es también la de los conversos¹.

Febvre, había seguido de cerca la investigación de Bataillon. Había reseñado, usado en sus libros y apreciado su hallazgo y su edición del *Diálogo de la Doctrina Christiana*, publicada en

.....
¹ Cfr. Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sevpem, 1957, pp. 93-111, p. 93: «L'Espagne: et du même coup, alors que, s'agissant de la vie religieuse de cette époque si tourmentée, toutes nos reconstitutions de sentiments s'appuyaient sur une connaissance, d'ailleurs solide, des choses d'Allemagne, de France, et accessoirement, d'Angleterre –il nous apporte ce cadeau merveilleux: l'Espagne d'entre 1470 et 1560, l'Espagne toute brûlée d'ardeur dévorante des Cisneros, des Valdés et, à l'arrière-plan, des Loyola– l'Espagne des *Alumbrados* qui est aussi celle des *Conversos*».

1932², y se había entusiasmado leyendo su grand *thèse*. Había felicitado a Bataillon con una larga carta personal en la que, tal y como le refería el mismo Bataillon a su buen amigo Jean Baruzi, había cubierto de flores su *Erasme*³.

Sacudir España de su aislamiento, relanzarla al corazón de la historia europea: las palabras de Febvre no podían resultar más evocadoras: el sueño de generaciones de españoles revivía bajo su pluma, apelando a ideales y aspiraciones bien arraigadas en lo mejor de la historia intelectual española.

Precisamente en la estela del regeneracionismo y de la necesidad cada vez más sentida de acercarse a Europa Américo Castro había lanzado una de sus primeras provocaciones, transformando el símbolo más hondo de la identidad española, en una figura sorprendentemente europea. En *El pensamiento de Cervantes* Castro hacía de Miguel de Cervantes un melancólico espíritu europeo, cargado de valores lejanos de las certezas de la Contrarreforma, rebosante de dudas y de escepticismo.

Cervantes era un hombre que había bebido en la fuentes de la cultura renacentista italiana, en sus formas más peligrosas y más lejanas de la ortodoxia católica, y que por tanto habría podido competir con Michel de Montaigne: un hombre europeo y nada hispánico por lo que toca a la intolerancia y muy «erasmiano» en su irónica visión de rituales y que le eran ajenas. Cervantes, según la revolucionaria lectura de Américo Castro, quedaba convertido en el primer erasmista *ante litteram* de la gran galería erasmiana de Marcel Bataillon.

Pocos años más tarde Erasmo llegó a ser el punto central del enfoque de Castro. Entre 1925 y 1927 publicaba una serie de ensayos sobre *Erasmus y el erasmismo*, donde invitaba sus lectores a superar lo que todos los españoles podían haber aprendido «al salir de la Universidad» en la *Historia de los hete-*

² Bataillon habla de la acogida entusiasta de «mon Valdés» en una carta del 30 de noviembre de 1927 a Jean Baruzi. Cfr. *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952. Autour de l'hispanisme*, ed. Simona Munari, Turín, Nino Aragno, 2005, p. 101.

³ *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi*, carta del 6 de agosto de 1936, p. 222.

rodoxos de Menéndez Pelayo —o sea que Erasmo era un heterodoxo— para penetrar más en la historia olvidada del siglo XVI, tan mal conocido, y descubrir la impresionante influencia que el humanista holandés tuvo en la cultura española del XVI. Fijando la mirada en Erasmo y su increíble influencia en la España del Quinientos, la imagen de la cultura y la identidad españolas forjada en siglos de oscurantismo católico y leyenda negra se habría roto, como en un caleidoscopio, permitiendo descubrir una España que discurría al unísono de las corrientes de pensamiento más refinadas y progresistas de Europa:

¿No parece un sueño que todo esto hubiera acontecido en España? El Imperio y la Iglesia al lado de los hombres más esclarecidos del momento, sostenían la causa de la razón, de la crítica audaz; se situaban frente a la tradición vulgar y a los intereses seculares. Marchábamos al hilo de la corriente más refinada y progresiva de Europa.

Y añadía:

Sería indispensable un capítulo en las historias literarias, y no sólo en la de España, sino también en las de Francia e Italia, acerca de Erasmo, sus ideas, su concepción de la vida, los temas que introduce o transmite, su estilo. Sin Erasmo, el siglo XVI habría sido otra cosa en Europa: Cervantes y Montaigne, para no citar más que dos ejemplos de primer orden, le deben buena parte de su formación⁴.

Afirmándose en una posición que estaba en las antípodas de la que defendería después del exilio y de su obra más famosa y más discutida, *España en su historia* (1948), Castro era un intelectual que entonces todavía estaba agarrado a Europa y a un ideal europeo de salvación y ofrecía la visión de una España distinta, abierta a Europa, que con Europa compartía hombres e ideas.

No es fácil ponderar cuánto significaba en aquel momento pensar Europa en clave comparada. Era lo que las principales naciones europeas, postradas a causa de la primera guerra mun-

⁴ A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1925.

dial, desgarradas por guerras y discordias, estaban buscando. En la posibilidad de crear una historia común europea, de hacer «historia de Europa» se sobreentendía la posibilidad de educar para la paz, de superar torpes nacionalismos e incomprensiones recíprocas. Quizá ésta fue también la idea que guio los trabajos de la *Commission internationale de Coopération Intellectuelle*, fundada en el cuadro de la Sociedad de las Naciones en 1922. Entre sus primeras iniciativas, además de una encuesta sobre la vida cultural de los países adherentes, había un proyecto de reforma de los libros de historia para las escuelas. Una comisión especial, y varios grupos nacionales, fueron encargados de señalar los pasajes de manuales de historia nacional que pudieran afectar la recíproca comprensión de los pueblos europeos, estimulando posturas nacionalistas. El procedimiento, conocido como «procedimiento Casarés», tomando el nombre del empleado español que lo propuso, fue adoptado en 1926 pero empleado sólo tres veces entre 1926 y 1930, llegando a censurar versiones nacionales de la historia europea consideradas como retrógradas y perjudiciales para la paz y la concordia entre los miembros de la Sociedad de las Naciones⁵.

Erasmus representaba por sí mismo un puente para las muchas culturas de Europa: era un intelectual que había sabido y querido unir culturas distintas, que había luchado a favor de la tolerancia y en contra de la guerra y de las disensiones en una Europa destrozada por el cisma luterano. Mientras Américo Castro empezaba a recoger materiales para una historia de la influencia de Erasmo en España y transformaba a Cervantes, en un «erasmista europeo», Huizinga publicaba su afortunada biografía de Erasmo, libro de un moderado sobre un moderado,

⁵ Sobre ese tema véase el excelente artículo de M.C. Giuntella, «Enseignement de l'histoire et revision des manuels scolaires dans l'entre-deux-guerres», en *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, Paris, L'Harmattan 2003, pp. 161-190 y su *Cooperazione internazionale e educazione alla pace nella Società delle Nazioni*, Padova, Cedam, 2001. Cfr. también M. Verga, *Storie d'Europa. Secoli XVIII-XXI*, Roma, Carocci, 2004, pp. 83-86. Más general J.J. Renoliet, *L'UNESCO oubliée. La Société des Nations et la Coopération intellectuelle (1919-1945)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

como lo definió Febvre⁶, que a los moderados europeos quería hablar, esperando que los fuegos encendidos con la primera guerra mundial se hubiesen apagado del todo. Cuán importantes fueron Erasmo y el erasmismo para España y para forjar su identidad histórica lo deja claramente entrever la evolución semántica del término «erasmismo» que, descontextualizado, es empleado por los ilustrados españoles, desde Cadalso hasta Mayáns, y después por los liberales decimonónicos, con un nuevo significado.

En la *Historia de los heterodoxos* de Menéndez Pelayo, una «historia al revés» de España que contribuye decisivamente a trazar las coordenadas de la historia española, los erasmistas son, según quiere la más aguerrida tradición de la propaganda católica, pioneros de una deplorable estela de intelectuales de la vergüenza que llega hasta sus días sentenciando que la «labor de zapa de siglos enteros de corriente erasmista, enciclopedista, krausista, la pólvora sorda de Giner y de los suyos tenían minados ya los cimientos más firmes»⁷, considerando que el enemigo no sólo había ganado terreno, sino que había triunfado al haber sabido imponer la propia hegemonía intelectual. Pasado y presente se unían pues a la hora de configurar la imagen del enemigo: «el laicismo, el marxismo y todos esos espectros pasados de los erasmistas, los judíos y los enciclopedistas afrancesados que han tendido sus sombras sobre la Historia de España»⁸.

Para el español culto de los años veinte y treinta el «erasmista» no era una pura categoría histórica y Galdós podía transformar su «Santa» Juana de Castilla, mejor conocida como Juana la Loca, en una erasmista convencida. Hasta el punto de que en las páginas de *El Liberal* Manuel Machado llegara a ver en la última tragedia de Galdós, *Santa Juana de Castilla*, un himno a la España que habría podido ser y no fue, a la España política

⁶ Fue la definición dada por Lucien Febvre en su introducción a la edición francesa. Sobre la fortuna de Huizinga véase Verga, *Storie d'Europa*, pp. 105-108.

⁷ Ramiro de Maetzu, *Menéndez y Pelayo*, «La Prensa», 10 de julio de 1932. Citado en Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 278.

⁸ Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 281.

destrozada por los *comuneros* y por el reino de Carlos V pero también a una España religiosa que habría podido encontrar en el cristianismo puro de Erasmo otra vía distinta de la de la Contrarreforma y de la Inquisición:

Ha cifrado en la hija de Isabel la Católica toda la España muerta en el momento de su renacer propio y genuino, ahogada por la universalidad ambiciosa de Carlos V, destrozada en Villalar, fracasada en sus más nobles anhelos de libertad, de democracia, de vida propia nacional. Y lo que es más aún: de su autonomía de conciencia⁹.

Bataillon había vivido, respirado, compartido todo esto, en los años pasados en España: Erasmo y el erasmismo no eran en absoluto materia anodina.

Por los mismos años, casi rozando el ambicioso programa político e intelectual del que se hablaba más arriba, la academia francesa parecía descubrir España, situándola en el centro de una nueva historia europea.

Ya en 1936 Paul Hazard, en las páginas de su *Révue de littérature comparée*, denunciaba la ausencia total de España en el marco de una historia comparada europea al mismo tiempo que ponía de manifiesto cómo la descripción «pintoresca» proporcionada por Merimée y la literatura romántica seguía conformando la visión de los franceses sobre la misma¹⁰. A Bataillon le había encargado un artículo sobre Savonarola y fray Luis de Granada que pusiera de relieve los lazos entre las penínsulas italiana e ibérica. Siguiendo las huellas de la difusión de las obras del predicador florentino entre España y Portugal, en un ámbito predominantemente dominico, pero no sólo, Bataillon

⁹ M. Machado, *El Liberal*, 9 de mayo de 1918. Tomo la cita de José Luis Mora García, «Verdad histórica y verdad estética. Sobre el drama de Pérez Galdós Santa Juana de Castilla», en *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, t. II, ed. J. Martínez Millán e C. Reyer, Madrid, pp. 69-99, a cuyas páginas remito para otras consideraciones sobre el marco de la última obra de Galdós.

¹⁰ Cfr. Paul Hazard, «Ce que les lettres françaises doivent à l'Espagne», *Revue de littérature comparée*, XVI, 1936, pp. 5-22). Hazard volvería sobre el tema en *Sur les échanges*.

detectaba ansias de reforma, casi proto-«luteranas», esperanzas y sueños comunes¹¹. Fue una de las pocas veces en que Bataillon se acercó a la historia religiosa italiana: pero no la única, pues en sus últimos años volvió a acercarse a las inquietudes espirituales y a las derivaciones «nicodemistas» de los dos países.

Si la España de Unamuno y de la segunda república habían pesado mucho en su formación, mucho más lo había hecho la de la Francia, laica y abierta, en la que se había educado. Como años después explicaría en una carta abierta a Américo Castro, frente a la perspectiva obsesivamente autobiográfica e hispanocéntrica de este último, a él también su ambiente, la Francia de su tiempo, le había pesado mucho. Haciendo un balance de las tendencias historiográficas existentes veinte años atrás, introducía un fragmento biográfico en el que engastaba su reflexión sobre el erasmismo hispánico como parte de «Francia en su propia historia». La Francia de los años treinta era la Francia de Febvre y de los «Annales», pero también la Francia en la que Bergson, Alain y Simone Weil descubrían el misticismo¹². Un misticismo laico diría, o cuando menos un misticismo que acababa por fascinar de manera casi irracional a gente de formación laica. Bataillon llevaba en su equipaje la experiencia del helenista estudioso de San Pablo, del laico convencido de la posibilidad de hacer del erasmismo un paradigma irénico de interpretación creado para

¹¹ Marcel Bataillon, «De Savonarole à Louis de Grenade», *Revue de Littérature Comparée*, XVI, 1936, pp. 23-39. Ya dos años antes se había ocupado de la difusión de la obra de Savonarola entre España y Portugal en Íd., «Sur la diffusion des oeuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1560)», en *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à M. Joseph Vianey*, Paris, Les Presses Françaises, 1934, pp. 93-103. Comenta su compromiso con Hazard en una carta de 7 enero de 1934 a Jean Baruzi. Cfr. *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*, pp. 167-168.

¹² Cfr. Marcel Bataillon, «L'Espagne religieuse dans son histoire», *Bulletin Hispanique*, LII, 1950, pp. 5-26, ahora en Íd., *Erasme et l'Espagne*, 2.^a ed. texte établi par Daniel Devoto, édité par le soins de Charles Amiel, 3 vol., Droz, Genève 1991, III, pp. 9-30. Para iniciar su introducción al *Enquiritidion*, la traducción libre que había hecho el arcediano de Alcor de la obra de Erasmo, publicado en 1932, eligió una cita de Alain sacada de su *Étude sur Descartes*, en Íd., *Idées. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 89-163.

superar cismas y divisiones, pero también la de quien, completamente ajeno a cualquier herencia y educación católica, había quedado fascinado por la complejidad del mundo religioso y cultural español, por su patrimonio oscurantista, por aquel enredo de pasiones y violencia que constituía el eje del ensayo de Unamuno *En torno al casticismo*, que el mismo Bataillon quiso traducir y dar a conocer en Francia¹³.

El problema entonces era, tanto para Hazard como para Bataillon, sacar a España de su historia ensimismada, insertar a España en una historia de Europa, pero también enfrentarse con sus características tan peculiares, que parecían escaparse de cualquier paradigma generalmente europeo. Era el punto de dificultad que el mismo Febvre había señalado en su reseña de *Erasme et l'Espagne*, subrayando cómo, a pesar de todo, de la perfección del boceto y de la cristalina nitidez de los razonamientos y conclusiones de la magna obra de Bataillon, afloraba una tímida y no bien definida «inquietud de los conversos» que perturbaba la visión de conjunto e impedía penetrar hasta el fondo en la historia de la «sensibilidad religiosa» de la Península Ibérica, que, justamente en el 1939, él mismo proponía como nueva categoría interpretativa. Atraído por la complejidad aneja al estudio de la tradición «conversa» admitía sin embargo la dificultad de estudiar la historia religiosa de España con las mismas categorías que él hubiera utilizado para Francia o para los Países Bajos¹⁴.

Bataillon tenía muy claro cuáles eran los elementos que perturbaban el equilibrio interpretativo de un recorrido bajo el signo de Erasmo: conversos y alumbrados. Ocupaban desde hacía mucho tiempos sus pensamientos y estaba evidentemente fascinado por los alumbrados, *les illuminés*. Y en la correspondencia son muchas las referencias al trabajo preparatorio del *Erasme et l'Espagne*, a sus dudas, a sus hallazgos, a los argumentos más amados y más pensados.

¹³ Los ensayos se publicaron en Francia, en 1923 por Plon, con el título *L'essence de l'Espagne*.

¹⁴ Febvre, *Au coeur religieux*, p. 102.

Ya en una carta a Jean Baruzi escrita desde Argel en enero de 1934, confesaba hasta qué punto el tema lo tenía totalmente absorbido, fascinado. Estaba allí, entre sus obsesiones, sin poder llegar a resolverlo completamente:

Cuanto a la analogía entre *l'esprit* el espíritu según Erasmo y el espíritu según los alumbrados (puedes ver la carta de Juan del Castillo que publiqué en mi introducción a la doctrina christiana de Juan de Valdés), creo que requiere muchas menos restricciones. Se trata en ambos casos de una inspiración divina, que es fe y caridad juntas [...] Cuanto más frecuento Erasmo y los alumbrados tanto más estoy convencido de que se exagera el humanismo de Erasmo y el misticismo de los alumbrados. Volver a las fuentes bíblicas significa para Erasmo lo mismo que para ellos descubrir un mensaje de gracia y de libertad. El paulinismo del *Enchiridion* es esencialmente eso. [...] Naturalmente cuando hablo de alumbrados hablo de alumbrados como Alcaraz, no de aquellos a la Osuna¹⁵.

Erasmo cabía en el bagaje de lecturas de los alumbrados, pero no perfectamente. Era libro de cabecera para los más instruidos pero casi se convierte en lectura introductiva. Era sobre todo, como notó Bataillon en la traducción ampliamente reescrita teniendo en cuenta la realidad española y sus problemas, el Erasmo del *Enchiridion*.

Para los españoles aplastados por la Inquisición y por una Iglesia institucional que entra con violencia en lo íntimo de sus vidas cotidianas, leer a Erasmo es descubrir una fe que libera en vez de atar, una gracia sin vínculos institucionales. Es la idea tan repetida por los alumbrados de que el vínculo entre cristianos no debe ser algo agobiante, pesado, sino, siguiendo el ver-

¹⁵ «Pour les analogies entre l'esprit au sens d'Erasmus et l'esprit au sens des illuminés (voir la lettre de Juan del Castillo publiée dans l'introduction à la Doctrina Cristiana de Juan de Valdés) je crois qu'elle appelle beaucoup moins de restrictions. [...] Plus je fréquente Erasme et les alumbrados plus je me persuade qu'on s'est exagéré l'*humanisme* d'Erasmus et le *mysticisme* des illuminés. Les retours aux sources bibliques signifie pour Erasme comme pour eux la découverte d'un message de grâce et de liberté. Le paulinisme de l'*Enchiridion* est essentiellement cela. [...] Bien entendue, je pense toujours aux illuminés du type Alcaraz, non à ceux de la tendance Osuna». Carta desde Argel del 15 de enero de 1934 en *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*, pp. 169-170.

sículo de Mateo, un yugo suave, de cargos ligeros para los cristianos¹⁶. En sus *Anotaciones al nuevo Testamento*, Erasmo había dedicado un espacio particular a aquel paso:

Vere blandum est iugum Christi et levis sarcina, si praeter id quod ille nobis imposuit, nihil imponetur ab humanis constitutiunculis¹⁷.

Su comentario iba, siguiendo la perspectiva aprendida de Gerson, a criticar el uso eclesiástico del «fulmen excommunicationis», de la excomuni3n adem3s de otras muchas cargas que, de una manera completamente arbitraria, se hacían recaer sobre las conciencias de los cristianos. La idea de un yugo suave, fundamental en Erasmo, es la que fascin3 a los *alumbrados*, quienes leían en ella la promesa de una fe libre, lejana de las ataduras de la Iglesia institucional y de la ideología inquisitorial.

Pero para muchos de ellos el erasmismo es solo un primer paso hacia el descubrimiento de una nueva fe. Así la amistad entre Petronila de Lucena, hermana del alumbrado Juan del Castillo (cuya carta cita Bataillon a Baruzi como prueba de los significativos puntos de contacto entre Erasmo y los alumbrados), e Isabel de Vergara, la hermana del famoso Juan de Vergara humanista, amigo de Erasmo, se rompe en cuanto discuten sobre la funci3n y el lugar de Erasmo en la formaci3n de una verdadera espiritualidad alumbrada. Para Isabel de Vergara Erasmo era siempre un autor fundamental, para Petronila no era m3s que el primer eslab3n de una sabiduría mucho m3s compleja y esotérica. El distanciamiento entre Petronila e Isabel de Vergara se había consumado porque esta última habría sido demasiado «er3smica», se había quedado en Erasmo sin dar un paso m3s all3.

Es fundamental subrayar la importancia que tuvo el tema alumbrado en toda la trayectoria intelectual de Marcel Bataillon. Bataillon había abordado el problema en su magnífica introduc-

¹⁶ Sobre la fortuna del versículo de Mateo en el mundo ibérico cfr. Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 101-103.

¹⁷ Cfr. *Erasmus' Annotations*, pp. 53-56.

ción al *Diálogo de la Doctrina cristiana de Juan de Valdés*, su primer gran hallazgo en la Biblioteca Nacional de Lisboa, en 1932, y lo señalaba como continuo horizonte de reflexión en su carta a Baruzi de 1934.

En *Erasme et l'Espagne* dedicó más de cien páginas a las dos fases del alumbradismo castellano¹⁸, la fase de Isabel de la Cruz y Alcaraz, por quien Bataillon siente una fascinación particular, y que estudió en su largo y paleográficamente imposible proceso; y la fase más intelectual, la de Juan y María de Cazalla, de los personajes más cercanos al mundo universitario complutense. Habría podido ser una monografía cumplida, y de hecho es un libro dentro de un libro, un problema dentro de un problema. Siguiendo el mismo procedimiento que le llevó a hacer del «erasmismo» una categoría interpretativa lata que tocaba la historia religiosa española en toda su amplitud, Marcel Bataillon adelantó una de las definiciones más famosas y afortunadas del alumbradismo español. Lo consideró como una suerte de herejía difusa, como un pecado original destinado a aflorar periódicamente para dar forma a una religiosidad que rechazaba la mediación eclesiástica, reclamaba la inspiración individual y acogía una aspiración tan vieja como el hombre y tan extraordinariamente viva y presente en la espiritualidad española del siglo XVI: el llegar a ser Dios.

Designándolo con el término de «iluminismo» lo integró en el movimiento general de reforma europeo, enraizado en la *devotio moderna* del ocaso del medioevo¹⁹. De esta manera, el movimiento alumbrado se convertía así en un «christianisme intérieurisé»²⁰, tal y como glosaba con entusiasmo Febvre, que veía en esta nueva puerta abierta por Bataillon la posibilidad de integrar la tan peculiar España en la historia religiosa europea. Es decir, un aliento vital que habría atravesado transversalmente escuelas, doctrinas y personajes. Se trataba, pues, de

¹⁸ Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 167-214 y 432-493.

¹⁹ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 185.

²⁰ Febvre, *Au coeur religieux*, p. 106.

un fenómeno ciertamente escurridizo, no definido, que se presentaba como el punto de encuentro entre la espiritualidad franciscana del último tercio del siglo XV y los primeros decenios del XVI y el erasmismo.

Hubo luego muchos trabajos, ediciones de fuentes, estudios sobre aquel fenómeno tan peculiarmente español. Hubo tentativas de definir el alumbradismo de manera más clara, como una coherente doctrina filosófica y religiosa, estableciendo rígidos confines doctrinales²¹. Sin embargo el análisis y la definición de Bataillon del alumbradismo como una herejía difusa, una suerte de pecado intrínseco, de caída recalitrante en la vorágine de la espiritualidad española, queda como una de las definiciones más acertadas y plenas de este escurridizo fenómeno religioso.

Las páginas de Bataillon ensanchan este mundo tan variado y fascinante con una miríada de personajes, cultos, curiosos, muchas veces con una educación europea, que en Alcalá esperaban nuevos libros y nuevas ideas de los mercados de Flandes o de la ciudades del Norte de Europa. Al alumbradismo como fenómeno cerrado y elitista de Antonio Márquez se opone un fenómeno abierto y múltiple, con alientos mesiánicos y reformistas. Suyo es el mérito de haber rescatado del olvido la extraordinaria misión de Medina de Rioseco, el ápice de la militancia alumbrada, desarrollada alrededor del almirante de Castilla Fadrique Enríquez y al misterioso Juan López de Celaín, «hombre aparejado para errar». El plan requería la presencia de doce predicadores, escogidos de entre los mejores y de mayor inspiración de los que había en Castilla, con cuya ayuda él, como un nuevo Mesías, convertiría al verdadero cristianismo a sus vasallos²². La proposición figuraba ya en una carta que Bataillon fechó en 1525, en la cual Celain invitaba directamente a Enríquez a que abrazara la bandera de Dios y se pusiera al frente de la reforma de la cristiandad:

²¹ Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1529)*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 205-206.

²² Acerca de la misión de Medina de Rioseco, cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 183-184; John E. Longhurst, «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso

Por esto si Vuestra Señoría quisiera tomar la vandera de Dios y con ella seguir con la gracia y fuerzas que ese mismo Dios le diere, seré yo el trompeta y el pyfaro, y aunque por mi maldad arto astroso: y asi todos los llamados acudirán a la vandera, y desta manera podrá Vuestra Señoría ser principio de la Reformation de la verdadera cristiandad²³.

Celain, trompeta y pífano del Almirante de Castilla, se reservaba la tarea de despertar al mundo a la verdadera fe y de reunir un nuevo ejército bajo la bandera de Dios. En cualquier caso, el ferviente tono mesiánico con el que se dirige a Enríquez para atraerlo a la verdadera reforma de la cristiandad nada tiene que ver con la visión del movimiento alumbrado «a-cósmico», «a-histórico» y carente de contenido escatológico y profético que se impuso más tarde²⁴. Más bien el alumbradismo de Marcel Bataillon es un fenómeno profundamente insertado en la realidad de Castilla, con sólidas raíces en los movimientos milenaristas y de reforma de la Castilla de Cisneros y con otro tanto sólido respaldo por parte de la nobleza castellana. Son puntos absolutamente fundamentales, que el gran hispanista supo señalar a través de una documentación extraordinaria y sugerente, y que creo que todavía no han sido debidamente tenidos en cuenta en el estudio de la disidencia alumbrada. Como tampoco lo ha sido el sustanciar la proyección europea del fenómeno alumbrado, que se imponía pujante desde *Erasmé et l'Espagne* y se remontaba a las primeras noticias que Bataillon pudo encontrar en los archivos inquisitoriales mientras preparaba su ensayo sobre Miguel Servet²⁵ Bellas

de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España*, XXVII, 1958, pp. 99-163; XXVIII, 1958, pp. 102-165; XXIX-XXX, 1959, pp. 266-292; XXXI-XXXII, 1960, pp. 322-356; XXXV-XXXVI, 1962, pp. 337-353; XXXVII-XXXVIII, 1963, pp. 356-371, p. 120 y, del mismo, «Juan del Castillo and the Lucenas», *Archiv für Reformationgeschichte*, XLV, 1954, pp. 233-253, pp. 237-239; y Angela Selke de Sánchez Barbudo, «Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique*, LXII, 1960, pp. 136-162, pp. 143-150.

²³ [Segismondo] Pey Ordeix, *El padre Mir e Ignacio de Loyola*, Imprenta Libertad 31, Madrid 1913, p. 195.

²⁴ Según la tajante definición de Márquez, *Los alumbrados*, p. 205.

²⁵ Marcel Bataillon, «Honneur et Inquisition: Michel Servet poursuivi par l'Inquisition espagnole», *Bulletin Hispanique*, XXVII, 1925, pp. 5-17.

y emocionantes, incluso apremiantes son las descripciones de la fugas de aquellos hombres al extranjero, a París, Lovaina, a Roma y Bolonia, después de la captura y las acusaciones de Francisca Hernández, y la percepción clara de que, con la caída y el exilio del inquisidor general erasmista Alonso Manrique, la Inquisición ésta vez habría pegado fuerte. Son páginas que dibujan un ambiente, un mundo, más que intentar establecer los rígidos confines doctrinales de una idea indefinida y por eso revolucionaria.

Son muchas las intuiciones contenidas en los trabajos de Bataillon sobre el mundo alumbrado que se revelaron exactas. El origen converso de los hermanos Valdés por ejemplo, que le fue reprochada por Asensio pero que luego fue demostrada por los estudios de Millán primero y Monteserín después, que descubrieron una combativa familia conversa en lucha contra la Inquisición, hasta el punto de que el padre y el hermano de Juan y Alfonso fueron procesados y condenados como fautores de herejes²⁶. O bien la hipótesis según la cual Juan de Valdés pudo haber influido sobre el pensamiento de Juan Gil y sobre la herejía sevillana de los años cuarenta del Quinientos²⁷.

Había otro punto oscuro, en el límpido mural de Bataillon: el problema de los conversos. En la misma reseña con la que hemos empezado nuestra charla, Lucien Febvre había notado como los conversos pudieran ser un elemento conturbador de la perfecta construcción de *Erasmus et l'Espagne*.

Bataillon una vez más era plenamente consciente de ello. Siempre en su correspondencia con Baruzi, en una carta de 1935, ponía bien en claro que lo de los conversos, lo de los cristianos nuevos se imponía como un nudo gordiano, «la grande question des Nouveaux Chrétiens dans la vie religieuse espagnole». Afirmaba estar muy sorprendido por el número

²⁶ Miguel Martínez Millán, *Los hermanos conquenses Alfonso y Juan de Valdés*, Cuenca, 1976; Miguel Jiménez Monteserín, «La familia Valdés de Cuenca: nuevos datos», *Los Valdés. Pensamiento y literatura. Actas del Seminario celebrado en Cuenca del 2 al 4 de diciembre de 1991*, Instituto «Juan de Valdés» - Ayuntamiento de Cuenca, Cuenca 1997, pp. 43-89.

²⁷ Para un análisis detallado me permito remitir a Pastore, *Una herejía española*, pp. 281 y sgg.

cada vez mayor de conversos que participaron en los movimientos erasmistas y alumbrados, y por la gran continuidad que percibía entre figuras como Hernando de Talavera y sus erasmistas²⁸. Pero el problema quedaba en el fondo, no resuelto.

Lo declaraba sin dificultad en su introducción a la primera edición castellana de 1949. Mientras tanto Américo Castro había seguido sus primeras intuiciones acerca de Erasmo y de la importancia del erasmismo en la cultura hispánica, fijando sin embargo su atención en el siglo XV español y en las que consideraba raíces impescindibles —e indudablemente hispánicas— del movimiento erasmista español. Bataillon, frente a aquel recorrido tan cercano pero tan radicalmente opuesto aceptaba como una gran falta su olvido del siglo XV, subrayando la importancia del artículo de Castro:

Un vigoroso y original ensayo, al fijarse en los grandes conversos del siglo XV y en los orígenes de la tan hispánica orden de los jerónimos, hace más inteligible el enlace de lo hispánico con el erasmismo, acrecentando nuestro deseo de un libro de conjunto sobre la vida espiritual de España en los siglos XV y XVI²⁹.

Castro también debía mucho a la obra de Bataillon. Y si sus reflexiones habían nacido muy cercanas y casi contemporáneas, en sus miradas hacia Europa, luego habían tomado caminos opuestos. En aquellos escritos, elaborados en 1939 y publicados entre 1940 y 1941, Castro confesaba que el motivo que le había impulsado a reflexionar sobre el extraordinario éxito del erasmismo en la España del siglo XVI no era otro que la convicción de que no todo podía ser explicado como el resultado de una simple importación foránea o de la inspiración improvisada de una religión intimista llevada a cabo por un amplio grupo de hebreos convertidos³⁰. Es decir: partía de la misma posición de

²⁸ Carta a Baruzi del 29 julio 1935, en *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*, p. 197.

²⁹ Prólogo a la traducción española, París, julio de 1949. Cito de M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. XIII.

³⁰ En la reedición de los ensayos elaborados como consecuencia de la reflexión sobre la obra de Bataillon en Santiago de Chile en 1949, Castro escribía: «Fue-

Bataillon pero, para indagar los orígenes del fenómeno, volvía la vista cada vez más atrás, hacia la Edad Media española, momento único y peculiar en la historia de Europa. En 1948, en Buenos Aires, publicaba su controvertida obra *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*³¹.

A la importancia del siglo XV español y de la aportación de biblistas y teólogos conversos le habría convertido también, su otro gran interlocutor, Eugenio Asensio, en su famosísima reseña de la primera edición de *Erasmus y España*. En su largo y fundamental artículo de 1952, Asensio afirmaba que, más que al erasmismo, una gran parte de los fermentos reformadores del siglo XVI español se remontaban al vigoroso «árbol iluminista» cuyas raíces se hundían en el siglo XIV hispánico y cuyas ramas se extendían hasta

ron escritos aquellos ensayos en 1939 con miras a entender ciertos extraños procesos en la historia hispana. El método usado consistió en referir a un mismo motivo vital, o a una misma situación histórica, fenómenos en apariencia dispares e inconexos. El erasmismo del siglo XVI —o sea, el mesiánico y utópico sueño de un catolicismo aliviado de ceremonias enraizadas en la tradición popular, y afanoso de revivir la pura espiritualidad de San Pablo— no me pareció suficientemente explicado como simple importación extranjera, ni como resultado de la ocasional conversión de muchos judíos interesados en eludir el, según decían, materialismo de algunos ritos e instituciones tradicionales. Vi en ello, más bien, un aspecto más de la manera de existir hispánica, la cual venía manifestándose, por lo menos desde el siglo XIV, en fenómenos sin aparente relación y basados, no obstante, en un mismo fundamento. A pesar de este vislumbre de un posible sistema de conexiones históricas no me decidí todavía a establecer un enlace vital y articulado en la realidad de haber convivido cristianos, moros y judíos por espacio de ochocientos años, y hasta concedí menos importancia de la debida al erasmismo de los conversos. Trababa mi razonamiento el temor de incidir en cualquier ingenuo «filo-orientalismo», o en pesquisas anecdóticas, por lo común abstractas y poco convincentes. Continué, pues, obstinándome (como el resto de los historiadores) en que España, país cristiano, sólo podía entenderse dentro del marco de la Europa occidental, pese al «largo y enojoso paréntesis» de ocho siglos (711-1492) de una soberanía y de una civilización compartidas por tres pueblos y tres ciencias muy diferentes. Mas al terminar estos ensayos comprendí la necesidad de retroceder hasta los comienzos de la llamada Edad Media española. Resultado de mis trabajos ha sido el volumen *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*. Castro, *Aspectos del vivir hispánicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 9-10.

³¹ La primera traducción italiana de la obra es de 1955, sobre la que Cantimori realizó una indignada reseña: Delio Cantimori, «Una «storia» esistenzialista della Spagna», *Il Nuovo Corriere*, 8 de enero de 1956, ahora en *Íd.*, *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959.

las postrimerías del *Siglo de Oro*. Muy crítico con las claves de lectura adelantadas por Américo Castro, sobre todo en lo que se refería al «oscuro, oscurísimo misterio de la sangre, último reducto de un romanticismo que se resigna a no comprender», Asensio señalaba la importancia capital que, para la historia del siglo XVI, tenía la cuestión de los conversos del siglo anterior, contribuyendo de este modo al redescubrimiento de una serie de textos y autores olvidados que la censura inquisitorial había contribuido a sepultar. Bataillon le consagró un profundo homenaje en su reedición, notablemente aumentada, publicada en 1966, señalando la importancia de sus críticas, de sus sugerencias, pero también de los muchos descubrimientos que permitían ver desde una perspectiva nueva y distinta una parte de su historia del erasmismo español:

Debemos una aportación de excepcional valor y amplitud al personalísimo comentario elaborado por Eugenio Asensio a propósito de nuestra primera edición española [...] A él remiten muchas de las notas añadidas a la presente edición. Debemos también a la generosa amistad de Asensio documentación nueva sobre rarísimas ediciones de Erasmo en español, ignoradas todavía hace quince años y descubiertas por él³².

Pero la autocritica de Bataillon iba aún más allá. En la última página concluía con una reflexión acerca de los aspectos de su *Erasme et l'Espagne* que seguían olvidados: el siglo XV español, pero también, como punto de convergencia entre los grandes teólogos conversos del siglo XV y su biblismo y el erasmismo y las tendencias reformistas del siglo XVI, la figura clave de Juan de Ávila³³.

Y ésta es la hora de confesar la laguna más grave de todo el libro. El maestro Juan de Ávila, Apóstol de Andalucía... Tiene razón quien sospecha que, si no hablé más del Maestro Ávila, fue porque lo conocía mal... pero ¿quien conocía al Maestro Ávila en 1937?³⁴.

³² Bataillon, *Erasmus y España*, Advertencia sobre la segunda edición española, p. XVII.

³³ Veáse, sobre todo, la última página de la edición de 1966, donde de una manera explícita, replica a las críticas que había realizado Asensio. Cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, p. 832, *Addendum*.

³⁴ *Ibid.*, p. XV y XVI

Juan de Ávila había sido otra antigua pasión de Bataillon. Siempre en sus cartas a Baruzi en 1934 lamentaba que no tuviéramos nada cierto alrededor de Ávila, ni su primera edición del *Audi Filia*, de la que no quedaba rastro a aquellas alturas, ni las fechas de sus cartas, ni la autoría de sus prólogos³⁵.

Cuando finalmente los primeros dos volúmenes de la obra completa editada por Luis Sala Balust salieron a la luz en 1950, Bataillon los consagró con una densa e importante reseña en el *Bulletin Hispanique*, que bien puede ser considerada, creo, como el capítulo que faltaba en *Erasme et l'Espagne*³⁶.

Bataillon hacía un denso trabajo de investigación sobre la compañía de Juan de Ávila, sus primeras relaciones e intercambios con la nueva Compañía de Jesús, y, explotando unos extraordinarios documentos inquisitoriales por él descubiertos, arrojaba nueva luz sobre los problemas inquisitoriales de Ávila y de su escuela y los procesos a que fueron sometidos. La figura siempre un poco hagiográfica del apóstol de Andalucía dejaba paso a un personaje militante y comprometido que, con increíble maestría Bataillon ponía en el centro de los problemas más candentes de su tiempo, arrojando nueva luz acerca de su lucha en contra de los estatutos de limpieza de sangre y de la discriminación de los conversos, su profunda desconfianza hacia la nueva España inquisitorial, y sobre los nexos más profundos que ligaban su condición de converso y su reflexión espiritual.

Leyendo reseñas como esta –que va mucho más allá de una reseña, convirtiéndose, creo, en uno de los artículos más fascinantes y logrados de la historia religiosa española del Quinientos– es cuando uno puede darse cuenta de cómo Bataillon seguía diseñando siempre al margen, alrededor de aquel cuadro tan perfecto que era *Erasme et l'Espagne*. Siguió trazas y pistas, en trabajos aparentemente secundarios, siempre con la idea de

.....
³⁵ Carta a Baruzi del 29 julio 1935, en *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*.

³⁶ Bataillon, «Jean d'Avila retrouvé de d. Luis Sala Balust», *Bulletin Hispanique*, LVII, 1955, pp. 5-44.

construir un anexo a su magna obra, de añadir trozos que faltaban, pero de no tocarla en su estructura portante.

Pareció acercarse con cautela, con precaución al mundo de los conversos, casi como su Erasmo al mirar a aquella España demasiado «hebraizante» para su gusto, o aquel monje francés protagonista de otra contribución suya extremadamente refinada³⁷, que notaba extrañado y admirado a un tiempo la cantidad de perfiles semíticos que le miraban a escondidas en los conventos. Exploró inquietudes, atmósferas, dibujó ambientes más que enfrentarse con los problemas histórico-filosóficos en que se estaba debatiendo la crítica a partir de las polémicas propuestas de Américo Castro. Inútil decir que el problema de los conversos se convirtió en aquellos años en uno de los problemas más debatidos. Aquel que Francisco Márquez Villanueva definió como un «edificio felizmente inacabado» rico de indicios, apuntes y sugerencias, constituyó el punto de partida de un gran número de aportaciones posteriores³⁸, que, muchas veces, pero no siempre, aplicaron ideas y sugerencias de Américo Castro como categorías evidentes y explicativas *per se*³⁹.

Por otro lado, con las contribuciones de Angela Selke daba comienzo en 1952 la discusión sobre el vasto e inexplorado mundo de los alumbrados a través de agudas reconstrucciones puntuales fundadas en el análisis directo de los procesos. Siguieron el polémico libro de Nieto sobre Juan de Valdés y Pedro Ruiz de Alcaraz, el trabajo de Antonio Márquez sobre los alumbrados de

³⁷ Marcel Bataillon, «Un itinéraire cisterciens à travers l'Espagne et le Portugal du XVI^e siècle», en *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, Lisbonne-París, Instituto para a Alta Cultura [Impr. Durand à Chartres], 1949, pp. 33-60.

³⁸ La frase definitoria es de Francisco Márquez Villanueva, «Américo Castro y la historia», en *Américo Castro: the Impact of his Thought. Essays to mark the Centenary of his Birth*, eds. Ronald E. Surtz, J. Ferrán, D. P. Testa, Madison, University of Wisconsin Press, 1988, pp. 127-139.

³⁹ Véase las críticas de Henry Kamen, «Limpieza and the Ghost of Américo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis», *Hispanic Review*, 61, no. 1 (1996), 20, pp. 321-356. Mucho antes Asensio se refería provocativamente a un «desborde imaginativo» que rellenaba el vacío documental con «deducciones hijas del deseo». Eugenio Asensio, «Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon», *Revista de Occidente*, LXIII, 1968, pp. 302-319. En 1977 reunió en una obra todas las críticas diri-

Toledo, y una serie de ediciones de procesos relevantes contra algunos alumbrados. Todos estos estudios, junto con las investigaciones de Ignacio Tellechea sobre Bartolomé de Carranza, han dado una imagen cada vez más clara y precisa del discurrir de la historia espiritual entre los años veinte y cincuenta del siglo XVI⁴⁰.

Bataillon siguió con interés el debate, las fuentes que iban siendo cada vez más ricas, con ediciones de procesos inquisitoriales, nuevos hallazgos.

Volvió con fuerza, y con una perspectiva radicalmente distinta al tema de los conversos, en sus últimos años de vida. En 1973, con ocasión de dos conferencias pronunciadas en la Fondazione Cini de Venecia, decidió retomar el problema de los conversos, a través de la nueva categoría forjada por Isaac Révah de *marranisme*⁴¹. Retomando contacto con la historiografía italiana, con la

gidas a Castro. Cfr. Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976. Cfr. también, del mismo, «La peculiaridad literaria de los conversos», *Anuario de estudios medievales*, IV, 1967, pp. 327-351.

⁴⁰ Aunque no siempre, estas provechosas y admirables ediciones de los procesos –pienso, por ejemplo, en la de Ortega Costa sobre el de María de Cazalla y en la del de Luis de Beteta– han sido utilizadas posteriormente para construir nuevas perspectivas. Cfr. Angela Selke de Sánchez Barbudo, *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI*, tesis de doctorado inédita, University of Wisconsin-Madison, 1953; ead., «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso Alcaraz», *Bulletin Hispanique*, LIV, 1952, pp. 125-152; ead., *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968; ead., «Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique*, LXII, 1960, pp. 136-162; José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; Márquez, *Los alumbrados*, John E. Longhurst, «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España*, XXVII, 1958, pp. 99-163; XXVIII, 1958, pp. 102-165; XXIX-XXX, 1959, pp. 266-292; XXXI-XXXII, 1960, pp. 322-356; XXXV-XXXVI, 1962, pp. 337-353; XXXVII-XXXVIII, 1963, pp. 356-371; Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978; ead., «Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de investigación histórica*, I, 1977, pp. 23-36, y José Manuel Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y Renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*, Madrid, Centro de Estudios Judeo-Cristianos, 1980.

⁴¹ Con este término «marranisme», Bataillon se refería explícitamente a la corriente intelectual inaugurada por Révah y que, posteriormente, retomó Yerushalmi. Precisamente el debate acerca del concepto de marranismo –por otra parte,

que tenía poca relación y menos afinidades, e intentando acercar las categorías historiográficas italiana y española, abordó el tema típicamente italiano del «nicodemismo», enfrentándolo con el problema del «marranismo» y sugiriendo una vía hispano-conversa al laberinto europeo de la disimulación.

Así volvía una vez más al tema de España como centro palpitante de Europa y, al mismo tiempo, mundo lejano, distante y casi exótico. Reflexionaba sobre la más que ambigua relación de Erasmo con España y su vena antijudía de repulsión visceral, de abierto desprecio hacia aquel mundo de marranos⁴² y sobre la figura del español vista desde Italia, sobre el injurioso epíteto de marrano. Volvía también a uno de sus primeros intereses, Miguel Servet y su impacto en la Europa del tiempo, llamando la atención sobre el hecho que Roland Bainton, en su apasionante biografía de Servet, había querido titular un capítulo «Marrano»⁴³.

una categoría muy compleja y que Netanyahu considera inválida en su obra— ha sido relanzada en los últimos tiempos por Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, y ha sido, asimismo, retomado y discutido por Kriegel y Revel. Cfr. Israel Salvator Révah, «Les Marranes», *Révue des Études Juives*, 118, 1959-1960, pp. 29-77, e íd., *Des Marranes à Spinoza*, textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau, Carsten Lorenz Wilke, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995; Yosef Hayim Yerushalmi, *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del siglo XVII: el caso de Isaac Cardoso*, Madrid, Turner, 1989; Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición española*, Barcelona, Crítica 1999; Maurice Kriegel, «Le marranisme. Histoire intelegible et mémoire vivant», y Revel, «Une condition marrane?», *Annales HSS*, 57, pp. 323-334 y 335-345. Y ahora, con una explotación forzada y en muchos puntos discutible, Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos; Split identity and Emerging Modernity*, Princeton, 2009, así como, mucho más fiable, Yosef Kaplan, *An alternative path to modernity: the Sephardi Jews of Amsterdam in early modern times*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2010.

⁴² Marcel Bataillon, «Juan de Valdés nicodémite?», en *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1974, pp. 93-103, ahora en ídem, *Erasmo y el erasmismo*, eds. Francisco Rico y Carlos Pujol, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 268-285. Las sugerencias de Bataillon han sido acogidas por Massimo Firpo, *Entre alumbrados y espirituales. Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa italiana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, y por Adriano Prosperi, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, intentando establecer lazos entre espiritualidad italiana y española, navegando a través de actitudes comunes como la de la disimulación.

⁴³ Roland H. Bainton, *Michel Servet. Héretique et martyr 1553-1953*, Droz, Genève 1953. Acaba de salir una traducción italiana del libro de Bainton con un

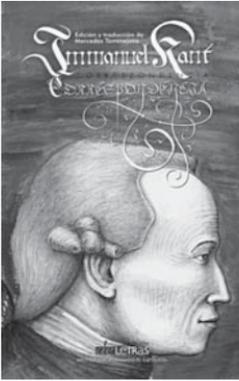
En adelante habría seguido en esa línea y habría llegado a volver del revés su punto de partida inicial, insinuando que quizá el problema no radicaba tanto en lo que de Europa había entrado en España a través de Erasmo, sino en lo que había pasado a la Reforma europea de aquel intrincado mundo español. Esto me parece ser el último interés de Bataillon y el sentido de su última reflexión, recogida en *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*⁴⁴: ver cuánto de aquel mundo complicado y lleno de peculiaridades, donde espiritualidad conversa y alumbradismo, ortodoxia y heterodoxia se confundían en un universo espiritual rico e indescifrable, llegó a Europa. Citaba una carta de Theodore Bèze a Antonio del Corro, en la que el representante de la ortodoxia calvinista hablaba de «monstra teterrima» generados por España, reuniendo a Íñigo de Loyola, Juan de Valdés y Miguel Servet y con ellos la sospechosa militancia de los jesuitas, las peligrosas tendencias anti-trinitarias de algunos valdesianos⁴⁵, y las dudas que Servet llevó consigo desde la España de los alumbrados y de los conversos, pareciendo insinuar como substrato común la inconfundible experiencia de la disimulación «marranique». Y el personal itinerario de Marcel Bataillon, en esa eterna dialéctica España-Europa, parecía volver a las peculiaridades de la identidad hispánica para luego reestablecer, a través de un estrecha comparación con la historiografía italiana y con el concepto de nicodemismo, una vía italo-española de la simulación, siguiendo las pautas de los heterodoxos españoles en Europa.

sugerente estudio introductivo de Adriano Prosperi, *Roland Bainton, Vita e morte di Michele Serveto*, a cura di A. Prosperi, Roma 2012.

⁴⁴ *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1977.

⁴⁵ Firpo, *Entre alumbrados y espirituales*, pp. 69-70.





Correspondencia

Immanuel Kant

Edición, traducción e introducción de Mercedes Torre-vejo

Presentación de **Juan José Carreras Ares**

304 p., 15 il., ISBN 84-7820-784-8

Año edición: 2005. Precio: 15,00 €

Este libro reúne parte de la correspondencia de Immanuel Kant, traducida por primera vez al castellano. Las noventa y ocho cartas seleccionadas por la editora y traductora de las mismas permiten una aproximación al gran filósofo alemán desde una diversidad de lecturas. Así, en ellas se puede indagar sobre la figura intelectual y humana del autor de la «Crítica de la razón pura» y

sobre su relación con sus contemporáneos, al tiempo que se asiste al intercambio de ideas e impresiones en un tiempo en que se fraguaba una de las mayores cumbres del pensamiento occidental.



Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la Baja Edad Media

María del Carmen García Herrero

424 p., ISBN 84-7820-785-6

Año edición: 2005. Precio: 18,00 €

En este volumen se reúne una colección de ensayos de cuyo contenido dan cuenta palabras clave tales como parto, nacimiento, lactancia, crianza e infancia, matrimonio, viudez, amor o sexualidad; violencia, prostitución o mecanismos reguladores de conflictos. De la mano de estos términos nos ofrece su autora una progresiva y sistemática indagación en los entramados básicos de las sociedades tardomedievales de la que surge

un original fresco histórico en el que cobran protagonismo y visibilidad histórica hombres, y muchas mujeres, de las clases intermedias y de los grupos populares del mundo aragonés. Surge también un registro inédito de voces de las gentes sin voz.



Estampas rusas

Cortés Arrese, Miguel

Presentación de **Miguel Ángel Elvira Barba**

272 p., 22 il. color, ISBN 84-7820-874-7

Año edición: 2006. Precio: 15,00 €

Los viajeros occidentales que fueron a Rusia no eran sólo los observadores de otros mundos, también se convirtieron en los reveladores de su propia cultura. Los viajes de Pedro Cubero Sebastián, Odón de Buen, José Vecino Varona, José Ruiz Borau, Gerardo Oroquieta, Joaquín Torres, Julián Gállego o Pablo Serrano, fueron también aventuras individuales y un elemento difusor del conocimiento y, en particular, de sus impresiones artísticas. El apéndice recoge una selección de textos de los autores

mencionados, que ofrecen una imagen lo suficientemente representativa de la tradición bizantina en Rusia, de las novedades artísticas aportadas por la Revolución de Octubre y su comparación con las del arte europeo del momento.



Los guardianes de la Historia. La historiografía académica de la Restauración Ignacio Peiró Martín

Presentación de Juan José Carreras Ares

Segunda edición, revisada y aumentada.

448 p., ISBN 84-7820-881-X

Año edición: 2006. Precio: 22,00 €

«Los guardianes de la Historia» aborda la historia del nacimiento y consolidación de la historiografía liberal española a lo largo del siglo XIX. En ese período se constituyó un modelo “académico” como representación de la realidad cultural creada por y para las “clases directoras” de la sociedad. Como el lector podrá comprobar, se trató de un espacio de liberales cultivados, escritores y políticos, monárquicos y conservadores, progresistas y republicanos, madrileños y de provincias, responsables de la “construcción de la historia nacional” y, en definitiva, de la elaboración de lo que debía ser la “cultura nacional” española.



Anarquismo y violencia política en la España del siglo XX

Julián Casanova

348 p., ISBN 978-84-7820-879-1

Año edición: 2007. Precio: 18,00 €

Este libro reúne diversos trabajos sobre anarquismo, revolución y violencia política publicados por Julián Casanova en los últimos veinte años. Casanova explora el concepto de anarquismo como ideología política y movimiento social y examina su auge y decadencia en la historia de España contemporánea. El análisis del anarquismo resulta así crucial para entender los conflictos sociales durante la República y la violencia y los fenómenos revolucionarios que formaron parte esencial de la guerra civil española.



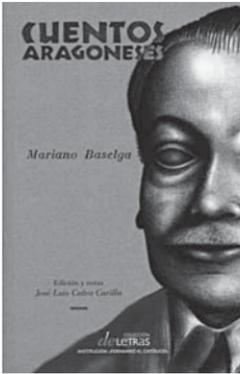
Sin cinematografía no hay nación. Drama e identidad nacional española en la obra de Florian Rey

Marta García Carrión

180 p., ISBN 84-7820-786-2

Año edición: 2007. Precio: 12,00 €

Florian Rey es una figura tan relevante y conocida en la historia del cine en España como poco estudiada. La extraordinaria popularidad de sus obras, así como la calidad de su producción, le convirtieron en uno de los directores más significativos del cine español a lo largo de la primera mitad del siglo XX. En este libro, partiendo de una perspectiva teórica inspirada en la historia cultural y los renovados estudios fílmicos, se plantea la necesidad de resituar el discurso de los filmes de Florian Rey en el contexto de la aparición y transformación de los discursos del nacionalismo español de las primeras décadas del siglo XX.



Cuentos aragoneses

Mariano Baselga

Edición y notas: José Luis Calvo Carilla

428 p., ISBN 978-84-7820-957-6

Año edición: 2008. Precio: 20,00 €

Esta es la quinta edición de los “Cuentos aragoneses” de Mariano Baselga (1865-1938), que reúne su obra narrativa completa y que constituye un atractivo panorama de la sociedad aragonesa de la segunda mitad del siglo XIX: el aragonés fino de campo o de ciudad, el hortera y la molinera frescachona, el menestral, el ateo contumaz, el zafio ensotariado de misa y olla...



Jaime I el Conquistador. Imágenes medievales de un reinado

Marta Serrano Coll

312 p., il. b/n y color, ISBN 978-84-7820-946-0

Año edición: 2008. Precio: 15,00 €

Estas líneas ofrecen un estudio, exhaustivo y hasta hoy nunca abordado, de las figuraciones que del rey Jaime I fueron generadas en el transcurrir de la Edad Media. El recorrido en imágenes, más de sesenta que abarcan una horquilla cronológica que supera los doscientos años, brinda una visión del soberano en sus distintas facetas: desde las ceremonias que hacen al rey hasta su inclusión en las genealogías, series dinásticas que, a veces con tintes melancólicos, tuvieron como fin último evidenciar la

gloria de una saga. La iconografía del Conquistador, bajo la cual se ocultan de forma más o menos velada amplios programas ideológicos a instancias de organismos oficiales o de la propia monarquía, denota un claro juicio favorable hacia su figura que, poco después de su llorado óbito, se vio envuelta en un halo legendario.



Los Sitios de Zaragoza

Louis-François Lejeune

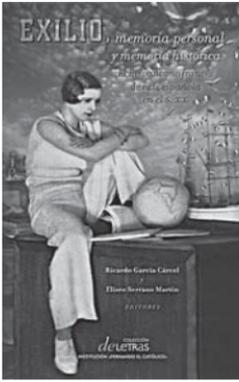
Edición de Pedro Rújula

180 p., il., ISBN 978-84-7820-986-6

Año edición: 2009. Precio: 15,00 €

Louis-François Lejeune (1775-1848) fue un oficial de las tropas imperiales francesas que participó en el segundo sitio de Zaragoza. También fue un reconocido pintor de batallas que llevó al lienzo algunos de los grandes momentos de las campañas napoleónicas. Hacia el final de su vida, aquel hombre que había sido testigo de los episodios más emblemáticos del Consulado y del Imperio, cambió los pinceles por la pluma y comenzó a escribir sus memorias. Con la perspectiva de los treinta

años transcurridos, un recuerdo se impuso sobre el resto, el de las singulares semanas de combates vividas en el invierno de 1809 durante el ataque a Zaragoza. De allí surgiría *Los Sitios de Zaragoza* (1840), una obra nutrida de experiencia en la que recuperaba la excepcional intensidad del asedio y rendía homenaje a la obstinada resistencia que habían opuesto los zaragozanos.



Exilio, memoria personal y memoria histórica. El hispanismo francés de raíz española en el siglo XX

García Cárcel, Ricardo;
Serrano Martín, Eliseo (eds.)

322 p., il., ISBN 978-84-9991-009-7
Año edición: 2009. Precio: 18,00 €

Si emocionante resulta conocer las peripecias vitales de estos hispanistas, muy aleccionadora parece la coincidencia de todos ellos al resaltar la importancia de la escuela pública francesa, con su laicismo y su valoración del esfuerzo, que les permitió ir introduciéndose en las instituciones académicas de manera natural, sin estridencias ni complejos. La impronta del exilio español y

sus relaciones con esos barrios de republicanos en los que se debatía de política de manera apasionada y el debate entre las dos patrias, Francia y España, son otros jalones de sus intensas vidas.



Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media

María del Carmen García Herrero

479 p., il., ISBN 978-84-9911-029-5
Año edición: 2009. Precio: 25,00 €

Se recogen aquí diferentes ensayos que versan sobre la vida y sobre las mujeres medievales, artesanas de la misma. Se exploran gestos de autoridad materna, fenómenos como el enamoramiento y la influencia femenina, se abordan las contribuciones del trabajo de las mujeres a las economías familiares, se visitan de nuevo las cámaras de parto y se repara en las representaciones de amor y cuidado entre mujeres. Algunas semblanzas históricas nos permiten conocer a las protagonistas, ya se trate de

pintoras como Violante de Algaraví, de mujeres de negocios como Xemçi de Taher o Gracia Lanaja, de princesas santas como Orosia y Engracia o de las numerosas *mujeres religiosas* que vivieron en Zaragoza durante los siglos XIII-XVI. Una última parte del libro remite a costumbres y leyes de la Edad Media y a la consideración distinta de la feminidad y de las mujeres en diferentes momentos de ese período de la Historia.



Cuestión de memoria. Estudios sobre Ramón J. Sender, Luis Cernuda y Francisco Ayala

María Ángeles Naval

158 p., il., ISBN 978-84-9911-043-1
Año edición: 2010. Precio: 12,00 €

La presente obra reúne varios artículos dedicados a la memoria de la Guerra Civil española elaborada por Sender, Cernuda y Ayala, quienes vivieron el exilio republicano y cuyos textos plantean la dificultad de recordar y de asumir los crímenes de la Guerra Civil. Ese es el tema central de *La cabeza del cordero* de Ayala, o de la *Crónica del Alba* y *Monte Ondina* de Sender, mientras que *Desolación de la Quimera* de Cernuda observa las consecuencias del triunfo de Franco y reclama el recuerdo de la lucha.



Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV
Ana Morte Acín

535 p., il., ISBN 978-84-9911-061-5
Año edición: 2010. Precio: 30,00 €

La correspondencia con Felipe IV, la *Mística Ciudad de Dios* y la bilocación en América son los tres pilares en los que se basa la imagen que de Sor María de Ágreda ha llegado a nuestros días. Esta imagen, sin embargo, no muestra la verdadera complejidad del personaje, ya que corresponde, en buena medida, a un modelo elaborado, fundamentalmente por parte de su orden, y cuyo proceso de construcción se analiza en este libro. De la mano de Sor María y su entorno se obtendrá una pano-

rámica íntegra del reinado de Felipe IV, desde la vida cotidiana en la pequeña villa castellana hasta la alta política de la Corte, pasando por conspiraciones, guerras y episodios sobrenaturales.



Páginas de sueños. Estudios sobre los libros de caballerías castellanos
M.ª Carmen Marín Pina

401 p., il., ISBN 978-84-9911-117-9
Año edición: 2011. Precio: 28,00 €

Antiguos libros hallados en sepulcros y cuevas, valerosos caballeros y resueltas doncellas andantes, intrépidas amazonas y doncellas guerreras encontrará el lector en esta recopilación de ensayos sobre los libros de caballerías españoles del siglo XVI que pretende ofrecer una visión panorámica del género y estudiar con detalle algunos aspectos significativos de estas ficciones gustosas y artificiosas tan criticadas en su época y, a la vez, tan demandadas por un público ávido de acción, armas,

amores, maravillas y fantasía. Junto a la definición y caracterización de un libro de caballerías se estudian aspectos tan diversos como el tópico de la falsa traducción, los cimientos de verdad de los primeros libros, la mitología, la función de las epístolas en el desarrollo de la trama, el nombre propio caballeresco, las figuras de la *virgo bellatrix* y la doncella andante o los monstruos híbridos.



Escritos sobre cine español: tradición y géneros populares
Pérez Rubio, Pablo; Hernández Ruiz, Javier

254 p., il., ISBN 978-84-9911-120-9
Año edición: 2011. Precio: 20,00 €

Podría existir una "línea general" del cine español: aquella que ha dado lugar a un celuloide que se ha hecho eco de los modelos culturales hispánicos, sobresaliendo entre ellos la vertiente populista de la que habían surgido el sainete, la zarzuela, el astracán y otros géneros menores, sin olvidar el flamenco o el cuplé. Esto ha conformado un modelo heterogéneo de una determinada manera de concebir el cine, que luego se vería engrosado por otras fórmulas, también populares, "de importación" como el *thriller* o el *western*.



Estéticas de la crisis. De la caída del Muro de Berlín al 11-S

Calvo Carilla, José Luis;

Carabantes de las Heras, Isabel (coords.)

253 p., ISBN 978-84-9911-129-2

Año edición: 2011. Precio: 22,00 €

Este libro constituye una reflexión sobre los paralelismos y dependencias mutuas que tienen lugar entre los relatos políticos y sociológicos de la crisis y los específicos de la creación literaria. Los hitos que enmarcan los distintos trabajos contenidos en él se remontan a la caída del Muro de Berlín y llegan hasta la destrucción de las Torres Gemelas, a la que han seguido hasta el día de hoy conmociones y sobresaltos de notable resonancia. Con el comienzo del nuevo siglo se ha iniciado

una ciclogénesis explosiva o “tormenta perfecta” propio de unos tiempos de incertidumbre y de descreencia en vaticinios esperanzadores, el cual está sumiendo en el desconcierto incluso a las mentes más lúcidas de la sociedad occidental.



Sau-mer-Aton (Los hijos de Atón)

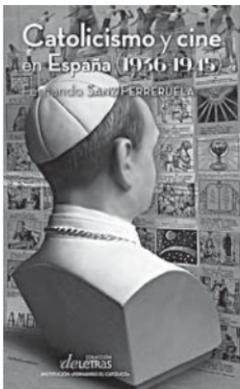
Federico Torralba

Presentación de G. M. Borrás y G. Fatás

118 p., ISBN 978-84-9911-215-2

Año edición: 2013. Precio: 18,00 €

La lectura de *El arte en Egipto hasta la conquista romana*, tomo tercero de la colección *Summa Artis* publicado en 1932 y sin duda uno de los mejores libros de historia del arte editados en España, fascinó hasta tal punto a un Federico Torralba que por aquel entonces contaba con diecinueve años que, tan sólo unas semanas después, ya había escrito esta obra de juventud que aquí se edita por vez primera como homenaje de la Institución «Fernando el Católico» al que fue el primero de sus becarios y durante muchos años el *alma mater* de su sección de Historia del Arte.



Catolicismo y cine en España (1936-1945)

Fernando Sanz Ferreruella

581 p., il., ISBN 978-84-9911-221-3

Año edición: 2013. Precio: 42,00 €

Las relaciones entre la religión católica y el cine español entre 1936 y 1945 pueden estudiarse desde dos puntos de vista complementarios: la postura que la Iglesia española sostuvo en relación al Séptimo Arte, así como su evolución, que se plasmó en multitud de iniciativas, textos pastorales, artículos de opinión y críticas de estrenos en revistas católicas; y la trascendencia, el reflejo y el tratamiento de los temas extraídos de la tradición religiosa en la producción española de ficción. Todo ello permite comprender las motivaciones de la Iglesia en

materia de gestión moral del cine, así como conocer las estrategias narrativas con las que se llevaron a las pantallas españolas los motivos propios de la religión católica.



Simbolismo, religiosidad y ritual barroco. La muerte en el siglo XVII

Pablo García Hinojosa

578 p., ISBN 978-84-9911-254-1

Año edición: 2013. Precio: 45,00 €

Este libro analiza la construcción y desarrollo de los complejos sistemas de representaciones, conductas y creencias que, a través de modelos imaginados y racionalizados, han tratado de buscar una explicación convincente ante la pérdida traumática y definitiva que supone el hecho ineludible de la muerte. El contexto cronológico del estudio se centra en el siglo XVII y se articula sobre tres ejes vertebradores: Simbolismo, religiosidad y rituales funerarios. El fenómeno religioso y sus creencias constituyeron el origen del proceso de la negación

de la muerte. A partir de esta idea se elaboraron sistemas simbólicos destinados a controlar y atenuar este acontecimiento perturbador, actuando como medios de comunicación cultural a la vez que como instrumentos de dominación y de poder.



Ferdinandus Dei gratia Rex Aragonum. La efigie de Fernando II el Católico en la iconografía medieval

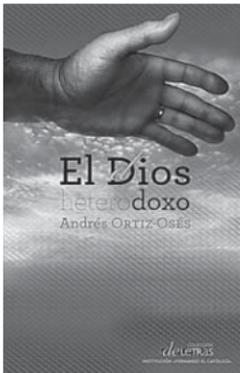
Marta Serrano Coll

232 p., il., ISBN 978-84-9911-295-4

Año edición: 2014. Precio: 30,00 €

Fernando II el Católico (1476-1516) ha sido uno de los reyes que más peso ha tenido en nuestra historia, y a él dedicó la IFC la única monografía que existía hasta el momento sobre sus representaciones figurativas, preparada por Enrique Pardo Canalís en 1963. No obstante, su papel como promotor artístico, tantas veces a la altura del protagonista por su esposa Isabel, no siempre ha sido reivindicado por la historiografía tal y como se merece.

Este volumen pone al día el citado estudio, incorporando una completa recopilación de las efigies medievales de Fernando II de Aragón que fueron elaboradas durante su reinado (sigilografías, monedas, miniaturas, pinturas y esculturas).



El dios heterodoxo

Andrés Ortiz-Osés

300 p., ISBN 978-84-9911-314-2

Año edición: 2014. Precio: 25,00 €

El dios heterodoxo proyecta una divinidad digna de su nombre, frente al viejo dios tradicional. Cambiar de dioses significa aquí cambiar de valores, en medio de la crisis global que padecemos. Esta revisión de nuestra mentalidad tradicional, se realiza en la primera parte de este libro a través de un recorrido que va de la religión a la ciencia, pasando por la literatura y la filosofía: desde los clásicos a Schopenhauer y Nietzsche, Cioran y Heidegger. En la segunda parte, se ofrece un brillante rosario aforístico de carácter crítico, en el que se exorcizan los denominados "demonios de nuestra cultura".

Los cuales son en realidad los demonios de nuestra incultura, es decir, de nuestra incuria.



La obra narrativa de Javier Tomeo (1932-2013)

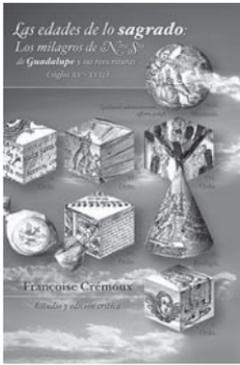
José Luis Calvo Carilla [Ed.]

304 p., ISBN 978-84-9911-320-3

Año edición: 2015. Precio: 30,00 €

La muerte de Javier Tomeo sesgó de modo brusco e inesperado la trayectoria de un narrador inagotable y de sorprendente y extraña originalidad. Como muestran las sugerentes colaboraciones que abren el primer bloque del volumen —debidas a Cristina Grande, Ismael Grasa y Antón Castro—, Tomeo, pese a su naturaleza de chamán solitario enfrascado en diseccionar los más arcanos recovecos y pulsiones del comportamiento humano, era a la vez un ser humano sensible, cercano y entrañable.

En la segunda parte los trabajos de un excepcional elenco de especialistas profundizan en la obra de Tomeo (su contexto histórico-literario y cultural, su “taller”, su evolución como novelista...) y ofrecen novedosos análisis de la misma.



Las edades de lo sagrado: Los milagros de Ntra. Sra. de Guadalupe y sus escrituras (siglos XV-XVII)

François Crémoux

352 p., ISBN 978-84-9911-329-6

Año edición: 2015. Precio: 36,00 €

En una pequeña pero reveladora parte de las relaciones de milagros del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (relatos de un manuscrito de hacia 1500, de una edición impresa del XVI y de otra del XVII) se puede seguir el proceso de evolución de la escritura milagrosa en sus aspectos dogmáticos y retóricos, que muestran estrategias de escritura muy diferentes y objetivos que cambian con el paso del tiempo. Esta transformación, debida a la vez a

las evoluciones de la institución eclesiástica y a la de los modelos intelectuales y estéticos de escritura, se analiza desde una triple perspectiva: retórica, histórica e ideológica.



La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)

Juan Postigo Vidal

384 p., ISBN 978-84-9911-351-7

Año edición: 2015. Precio: 38,00 €

La vida cotidiana de la Zaragoza de los siglos XVII y XVIII estuvo cargada de poderosas imposiciones, de unas normas tan fuertes —unas veces escritas, otras no— que en ocasiones parecieron ser capaces de marcar a generaciones enteras de gentes sobre cuyos destinos ellos mismos no pudieron decidir nada. Pero los tiempos modernos fueron también tiempos de cambio, o de intentos de cambio por lo menos, la tensión social y el conflicto fueron elementos característicos de ese horizonte de lo “habitual”,

tan reglado y solo en apariencia plano que asociamos a la época de los Austrias y de los Borbones. El presente volumen aborda el complejo mundo de lo cotidiano, enfocándolo a través de las experiencias que vivieron los propios protagonistas de la época.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

Fernando Sanz Ferreruela
**Catolicismo y cine en España
(1936-1945)**

Pablo García Hinojosa
**Simbolismo, religiosidad y ritual barroco.
La muerte en el siglo XVII**

Marta Serrano Coll
**Ferdinandus Dei gracia Rex Aragonum.
La efigie de Fernando II el Católico
en la iconografía medieval**

Andrés Ortiz-Osés
**El Dios heterodoxo.
Los demonios de nuestra cultura**

José Luis Calvo Carilla (Ed.)
**La obra narrativa de
Javier Tomeo (1932-2013):
Nuevos acercamientos críticos**

François Crémoux
**Las edades de lo sagrado:
Los milagros de Ntra. Sra. de Guadalupe
y sus escrituras (siglos XV-XVII)**

Juan Postigo Vidal
**La vida fragmentada.
Experiencias y tensiones cotidianas
en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)**



Erasmus (Rotterdam, 1467-Basilea, 1536) fue un filósofo, filólogo y teólogo holandés, autor de importantes obras y considerado el más grande humanista del siglo XVI. Elogiado por su libertad de pensamiento, y su actitud abierta a la comprensión y la tolerancia, es un referente dentro del humanismo. A pesar de mantenerse dentro de la iglesia romana, ésta le persiguió con ahínco: sus libros fueron censurados, expurgados o suprimidos. Erasmo, que estuvo a punto de ser arzobispo de Zaragoza, una propuesta ideada como medio de vincularle al Consejo de Carlos I, muy influido por el pensamiento reformista, abogó siempre por un regreso a las fuentes doctrinales, una llamada a la sinceridad del corazón por encima de ritos, sacramentos y dogmas, un optimismo fundamental respecto a las posibilidades del hombre y una moderación opuesta a todo fanatismo.

En 1937 se publicó *Erasmus y España*, de Marcel Bataillon, que revolucionó los estudios sobre Erasmo y sobre la historia cultural y religiosa en España. Con motivo del 75 aniversario de la edición de una obra tan fundamental, la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza, apreciando el significado e importancia que tuvo el pensador holandés en la Zaragoza del siglo XVI, organizó, junto a otras instituciones, el Coloquio Internacional «Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon. 1937-2012», que congregó a expertos nacionales e internacionales en la obra de Erasmo y en las corrientes humanistas y religiosas de la época. Fruto de dicho coloquio es el presente libro.