

S U M A R I O

ARTÍCULOS

AMÉRICO CASTRO, *Lo hispánico y el erasmismo*, II y III, pág. 1.

NOTAS

HAYWARD KENISTON, *Notas léxicas*, pág. 67; F. SÁNCHEZ Y ESCRIBANO y WILLIAM L. FISCHTER, *Una anécdota folklórica del « tan largo me lo fiáis » no notada hasta la fecha*, pág. 70; JULIO CAILLET-BOIS, *El teatro en la Asunción a mediados del siglo XVI*, pág. 72

RESENAS

HAYWARD KENISTON, *The syntax of Castilian prose. The sixteenth century* (Raúl Moglia y Amado Alonso), pág. 77; VICTOR R. B. OELSCHLÄGER, *A medieval Spanish Word-List. A preliminary dated vocabulary of first appearances up to Berceo* (Amado Alonso), pág. 81; JULIO JIMÉNEZ RUEDA, *Antología de la prosa en México*, (Julio Caillet-Bois), pág. 83; MADALINE W. NICHOLS, *A bibliographical guide to materials on American Spanish* (Amado Alonso), pág. 85.

REVISTA DE REVISTAS

Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1939, XVII, 4 (R. L.), pág. 87; *DVJL*, 1939, XVII (Referatenheft) (R. L.), pág. 88; *Hispania*, 1939, XXII, 4 (A. M. B.), pág. 88; *Modern Philology*, 1941, XXXVIII (Leo Spitzer), pág. 89; *Publications of the Modern Language Association of America*, 1940, LV (J. C.-B.), pág. 91; *PMLA*, 1941, LVI (Leo Spitzer), pág. 93; *Revista Cubana*, 1940, XIV (R. M.), pág. 95; *Revista de Literatura Mexicana*, 1940, I, 1 y 2 (P. H. U.), pág. 98; *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 1940, LX (Louis Furman Sas), pág. 100

NOTICIAS : pág. 104.

Printed in Argentine

IMPRESA Y CASA EDITORA CONI. CALLE PERÚ 684, BUENOS AIRES (REPÚBLICA ARGENTINA)

REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

AÑO IV

ENERO-MARZO

NÚM. 1

1942



INSTITUTO DE FILOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

HISPANIC INSTITUTE
DEPARTMENT OF HISPANIC LANGUAGES
COLUMBIA UNIVERSITY

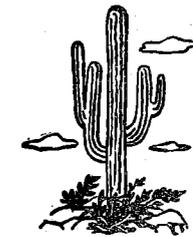
BUENOS AIRES • NUEVA YORK

REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

TOMO IV

DIRECTOR : AMADO ALONSO

AÑO 1942



INSTITUTO DE FILOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

HISPANIC INSTITUTE
DEPARTMENT OF HISPANIC LANGUAGES
COLUMBIA UNIVERSITY

BUENOS AIRES • NUEVA YORK

ÍNDICE DEL TOMO IV

1942

ARTÍCULOS

CASTRO, AMÉRICO, <i>Lo hispánico y el erasmismo. II</i>	1-45
— <i>Lo hispánico y el erasmismo. III, Ilusionismo erasmista</i>	46-66
JOHNSON, HARVEY LEROY, <i>Nuevos datos para el teatro mexicano en la primera mitad del siglo XVII: referencias a dramaturgos, comediantes y representaciones dramáticas</i>	127-151
LIDA, MARÍA ROSA, <i>Dido y su defensa en la literatura española. I</i>	209-252
— <i>Dido y su defensa en la literatura española. II</i>	313-382
SPIZZER, LEO, <i>Notas sintáctico-estilísticas a propósito del español « que ». I. El narrativo español</i>	105-126
— <i>Notas sintáctico-estilísticas a propósito del español « que ». II. La repetición distintiva con « que »</i>	253-265

NOTAS

ALONSO, AMADO <i>Portugués-castellano</i>	383
— <i>Sobre antecedentes de « La Celestina »</i>	266-268
CAILLET-BOIS, JULIO, <i>Dos notas sobre Pedro de Oña</i>	269-274
— <i>El teatro en la Asunción a mediados del siglo XVI</i>	72-76
— <i>Otro manuscrito de Ruy Díaz de Guzmán</i>	386-387
HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, <i>La versificación de Heredia</i>	171-172
KENISTON, HAYWARD, <i>Notas léxicas</i>	67-70
LIDA, MARÍA ROSA, <i>El « Parsondes » de Juan Valera y la « Historia Universal » de Nicolao de Damasco</i>	274-281
— <i>Una copla de Jorge Manrique y la tradición de Filón en la literatura española</i>	152-171
SÁNCHEZ Y ESCRIBANO, F. y WILLIAM L. FISCHTER, <i>Una anécdota folklórica del « tan largo me lo fiáis » no notada hasta la fecha</i>	70-72
TISCORNIA, ELEUTERIO F., <i>Almariarse < marearse + almadiarse</i>	383-386

RESEÑAS

BARLOW, JOSEPH W., <i>Basic Spanish</i> . — Sara Kurlat.....	288-289
CASTRO, AMÉRICO <i>La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico</i> . — Amado Alonso.....	388-389
<i>El Arcipreste de Talavera o sea El Corvacho de Alfonso Martínez de Toledo</i> . Ed. por Lesley Byrd Simpson. — Amado Alonso.....	181-182
ENCINA, JUAN DEL, <i>Canciones</i> . Edición, introducción y notas de Ángel J. Battistessa. — José Francisco Gatti y Amado Alonso.....	182-185
FALCO, VITTORIO DE y ALUIZIO DE FARIA COIMBRA, <i>Os elegíacos gregos de Calino a Crates</i> . — María Rosa Lida.....	399-403
FIGUEIREDO, FIDELINO DE, <i>Erudição, Lope de Vega: Alguns elementos portugueses na su obra</i> , págs. 255-325 de <i>Ultimas aventuras</i> . — Raúl Moglia.....	185-188
GIL VICENTE, <i>Tragicomedia de Don Duardos</i> . Editada por Dámaso Alonso. — Amado Alonso.....	282-285
JIMÉNEZ RUEDA, JULIO, <i>Antología de la prosa en México</i> . — Julio Caillet-Bois.....	83-84
KENISTON, HAYWARD, <i>The syntax of Castilian prose. The sixteenth century</i> . — Raúl Moglia y Amado Alonso.....	77-81
KING, GEORGIANA GODDARD, <i>Heart of Spain</i> . Pedro Henríquez Ureña. <i>La Estrella de Sevilla</i> . Notes and vocabulary by Franck Otis Reed and Esther M. Dixon. — Raúl Moglia.....	292-294
MOSER, GERD, <i>Les romantiques portugais et l'Allemagne</i> . — Fidelino de Figueiredo.....	285-287
NICHOLS, MADALINE W., <i>A bibliographical guide to materials on American Spanish</i> . — Amado Alonso.....	289-291
NOLASCO, FLÉRIDA DE, <i>La música en Santo Domingo y otros ensayos</i> . — Pedro Henríquez Ureña.....	85-86
OELSCHLÄGER, VICTOR R. B., <i>A medieval Spanish Word-List. A preliminary dated vocabulary of first appearances up to Berceo</i> . — Amado Alonso.....	190
PALACIOS, EUSTAQUIO, <i>El alférez real</i> . Ed. by John L. Martin. — Frida Weber.....	81-83
PERDOMO, JOSÉ E., <i>Léxico tabacalero cubano</i> . — Amado Alonso.....	287-288
READ, J. LLOYD, <i>The Mexican historical novel. 1826-1910</i> . — Pedro Henríquez Ureña.....	390-392
REY PASTOR, JULIO, <i>La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América</i> . — Ernesto Sábato.....	188-189
ROJAS CARRASCO, GUILLERMO, <i>Filología chilena. Guía bibliográfica y crítica</i> . — Ángel Rosenblat.....	396-399
SÁNCHEZ GALARRAGA, GUSTAVO, <i>El héroe</i> . Ed. by Vigil A. Warren and James O. Swain — Frida Weber.....	392-393
TERRACINI, BENVENUTO, <i>¿Qué es la lingüística?</i> — Raimundo Lida...	287-288
TRUBETZKOY, N. S., <i>Grundzüge der Phonologie</i> . — A. Benvenuto Terracini.....	393-396
	173-180

REVISTA DE REVISTAS

<i>Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte</i> , 1939, XVII, 4.	
CYSARZ, HERBERT, <i>Europa nova?</i> Págs. 503-519. — R. L.....	88
LAIN ENTRALGO, PEDRO, <i>Quevedo und Heidegger</i> . Págs. 405-418. — R. L.....	87-88
DVJL, 1939, XVII (Referatenheft)	
FLASCHE, HANS, <i>Themen moderner Hispanistik: Eine Literatur- und Problemschau</i> . Págs. 134-173. — R. L.....	88
<i>Hispania</i> , 1939, XXII, 4.	
FRANKLIN, ALBERT B., <i>La realidad americana en la novela hispano-americana</i> . Págs. 373-380. — A. M. B.....	89
STANTON, RUTH, <i>The realism of Mauricio Magdaleno</i> . Págs. 345-353. — A. M. B.....	88
<i>Modern Philology</i> , 1941, XXXVIII.	
CURTIUS, ERNST ROBERT, <i>Mittelalterlicher und barocker Dichtungsstil</i> . Págs. 325-333. — Leo Spitzer.....	89-91
<i>Publications of the Modern Language Association of America</i> , 1940, LV.	
EOFF, SHERMAN H., <i>The Spanish novel of «ideas»: critical opinion (1836-1880)</i> . Págs. 531-558. — J. C.-B.....	91-93
PMLA, 1941, LVI.	
AUERBACH, ERIC, <i>Passio als Leidenschaft</i> . Págs. 1179-1196. — Leo Spitzer.....	93-95
<i>Revista Cubana</i> , 1940, XIV.	
ALONSO, AMADO, <i>El contenido de la poesía de Pablo Neruda</i> . Págs. 110-132. — R. M.....	97
BAQUERO, GASTÓN, <i>Monólogo con don Quijote</i> . Págs. 143-160. — R. M.	98
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN, <i>El caballero de Olmedo</i> . Págs. 38-59. — R. M.....	96
GUILLÉN, JORGE, <i>La poesía de Figueroa</i> [Francisco de]. Pág. 100-109. — R. M.....	97
MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, <i>Cómo hablaba Colón</i> . Págs. 5-18. — R. M.	95-96
PONCET, CAROLINA, <i>Consideraciones sobre el episodio de 'Belardo en la tragicomedia «Peribáñez»</i> . Págs. 78-99. — R. M.....	97
VITIER, MEDARDO, <i>La filosofía de D. Alejandro Korn</i> . Págs. 133-142. — R. M.....	97-98
VOSSLER, KARL, <i>Alrededor de «El condenado por desconfiado»</i> . Págs. 19-37. — R. M.....	96
<i>Revista de Literatura Mexicana</i> , 1940, I, 1 y 2.	
CASO, ANTONIO, <i>Don Juan Benito Díaz de Gamarra, un filósofo mexicano discípulo de Descartes</i> , núm. 2, págs. 197-213. — P. H. U.	99
CASTRO LEAL, ANTONIO, <i>Notas para el estudio de Horacio en México</i> , núm. 1, págs. 134-148. — P. H. U.....	98
CASTRO LEAL, ANTONIO, <i>Unos versos desconocidos de Francisco de Terrazas y un falso privilegio</i> , núm. 2, págs. 348-362, P. H. U.....	100

MOORE, ERNEST R., <i>La desconocida segunda edición del « Periquillo »</i> , núm. 2, págs. 307-317. — P. H. U.	100
MOORE, ERNEST R., <i>La primera novela histórica mexicana</i> , núm. 2, págs. 370-378. — P. H. U.	100
PÉREZ SALAZAR, FRANCISCO, <i>Dos nuevos documentos sobre Alarcón</i> , núm. 1, págs. 154-165. — P. H. U.	99
PÉREZ SALAZAR, FRANCISCO, <i>Los concursos literarios de la Nueva España y el « Triunpho Parthénico »</i> [de Carlos de Sigüenza y Góngora], núm. 2, págs. 290-306. — P. H. U.	99
RAMÍREZ, AMBROSIO, <i>Treinta y cinco odas de Horacio</i> , núm. 3, págs. 318-347; ENRIQUE DÍEZ CANEDO, <i>Horacio en México</i> , núm. 2, págs. 363-369. — P. H. U.	100
ROJAS GARCIDUEÑAS, JOSÉ, <i>Piezas teatrales y representaciones en Nueva España en el siglo XVI</i> , núm. 1, págs. 148-154. — P. H. U.	99
TOUSSAINT, MANUEL, <i>Nuevos aspectos en la biografía de Fray Manuel Navarrete</i> , núm. 2, págs. 226-234. — P. H. U.	99
TREJO, PEDRO DE, <i>Cancionero general</i> , núm. 1, págs. 59-116; FRANCISCO PÉREZ SALAZAR, <i>Las obras y desventuras de Pedro de Trejo en la Nueva España del siglo XVI</i> , núm. 1, págs. 117-130. — P. H. U.	98
<i>Zeitschrift für Romanische Philologie</i> , 1940, LX.	
LERCH, EUGEN, <i>Gibt es im Vulgärlateinischen oder im Rumänischen eine « Gelenkpartikel »?</i> Págs. 113-190. — Louis Furman Sas.	100-103

BIBLIOGRAFÍA

SECCIÓN GENERAL

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS	191, 295, 404
GEOGRAFÍA Y ETNOGRAFÍA	191, 404
HISTORIA	
España	191, 295, 404
Portugal	192, 295, 404
RELIGIÓN	192, 404
CIENCIA Y ENSEÑANZA	192
ARQUEOLOGÍA Y ARTE	296, 404
VIAJES	296
HISPANISMO	192, 405

L E N G U A

ESTUDIOS GENERALES

<i>Lingüística</i>	192, 296, 405
<i>Fonética general</i>	193, 296, 405
<i>Estilística</i>	193

<i>Geografía lingüística</i>	194, 296
<i>Latín y lenguas prerrománicas</i>	194, 297
FILOLOGÍA ROMÁNICA	194, 297, 405
HISTORIA DEL IDIOMA	
Español	194, 297, 405
Portugués	194, 297, 406
GRAMÁTICA	
Español	195, 297, 406
Portugués	298
<i>Enseñanza del idioma</i>	406
Español	195, 298
Portugués	195, 298
FONÉTICA	
Español	195, 406
Portugués	195, 407
MÉTRICA	407
LEXICOGRAFÍA	197
Español	299, 407
Portugués	299, 408
DIALECTOLOGÍA	196
Extrapeninsular	300, 408
PALEOGRAFÍA, DIPLOMÁTICA, TEXTOS	300

L I T E R A T U R A

LITERATURA GENERAL	196, 300
<i>Teoría y métodos</i>	197, 300, 408
<i>Temas literarios</i>	197
<i>Literatura comparada</i>	197
LITERATURA HISPANOÁRABE	197, 408
LITERATURA HISPANOJUDAICA	300, 408
<i>Edad Media</i>	197
LITERATURAS REGIONALES	
<i>Catalana</i>	198, 300
<i>Gallega</i>	300
HISTORIA LITERARIA	198, 301, 409
RELACIONES LITERARIAS	198, 301
<i>Influencias hispánicas</i>	198, 409
<i>Obras extranjeras inspiradas en temas hispánicos</i>	198, 301
<i>Influencias extranjeras</i>	198, 301
<i>Traducciones</i>	198, 301, 409

AUTORES Y OBRAS DE GÉNEROS DIVERSOS.....	199, 410
Español.....	302, 410
Portugués.....	302, 411
POESÍA	
Español.....	200, 302
Portugués.....	201, 303
<i>Romancero</i>	201, 304
TEATRO.....	302
<i>Teatro antiguo</i>	201, 304, 411
<i>Teatro moderno</i>	201, 305, 412
NOVELÍSTICA	
<i>Autores antiguos</i>	202, 305, 412
<i>Autores modernos</i>	
España.....	202, 306, 413
Portugal.....	203, 307, 414
LITERATURA RELIGIOSA	
<i>Mística</i>	203, 307, 414
<i>Ascética</i>	203
<i>Sermones</i>	203
<i>Vidas de santos</i>	203
TRATADOS, ENSAYOS Y DISCURSOS.....	307
<i>Autores antiguos</i>	203, 307
España.....	414
Portugal.....	415
<i>Autores modernos</i>	
España.....	204, 308, 415
Portugal.....	416
MEMORIAS, EPISTOLARIOS Y VIAJES.....	309, 416
PERIODISMO.....	204
FOLKLORE.....	204, 309, 416
NOTICIAS.....	104, 208, 312

ABREVIATURAS

DE REVISTAS Y LIBROS CITADOS EN ESTE NÚMERO

- | | |
|--|--|
| AAAL — Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua. Bogotá. | BAbr — Books Abroad. Norman, Oklahoma. |
| ABC — ABC. Madrid. | BBAA — Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. Tacubaya, D. F., México. |
| Abs — Ábside. México, D. F. | BAV — Boletín de la Academia Venezolana. Caracas. |
| AcL — Acta linguistica. Copenhague. | BBCEF — Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras. México. |
| ACLBS — American Council of Learned Societies Bulletin. Washington, D. C. | BdF — Boletim de Filologia. Lisboa. |
| AGPE — Archiv für die Gesamte Phonetik. Erste Abteilung. Berlin. | BDH — Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana. Instituto de Filología. Buenos Aires. |
| AGPsy — Archiv für die Gesamte Psychologie. Leipzig. | BF — Boletín de Filología. Montevideo. |
| AHSI — Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma. | BHi — Bulletin Hispanique. Bordeaux. |
| AJA — American Journal of Archeology. Concord, New Hampshire. | Biblos — Biblos. Coimbra. |
| AIAn — Al-Andalus. Madrid. | BICHS — Bulletin of the International Committee of Historical Sciences. Paris. |
| ALi — Argentina Libre. Buenos Aires. | Bro — Brotéria. Lisboa. |
| AmerE — América Española. Cartagena, Colombia. | BSS — Bulletin of Spanish Studies. Liverpool. |
| ASGHG — Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala. C. A. | BUG — Boletín de la Universidad de Granada. Granada. |
| ASp — American Speech. Baltimore. | Catalunya — Catalunya. Buenos Aires. |
| AUCH — Anales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. | Cer — Cervantes. La Habana. |
| AUR — The Aberdeen University Review. Aberdeen, Scotland. | CIPh — Classical Philology. Chicago. |
| AUSD — Anales de la Universidad de Santo Domingo Ciudad Trujillo, Rep. Dominicana. | Colum — Columna. Buenos Aires. |
| BAAL — Boletín de la Academia Argentina de Letras. Buenos Aires. | CT — La Ciencia Tomista. Madrid. |
| | CuA — Cuadernos Americanos. México. |
| | Dec — Decision. New York. |

- DLZ — Deutsche Literaturzeitung. Berlin.
- DVJL — Deutsches Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle.
- EdC — Educación y Cultura. México.
- Educ — Educación. Bogotá.
- EyE — Ensayos y Estudios. Bonn.
- Folk — Folklore. Boletín del Departamento de Folklore del Instituto de Cooperación Universitaria. Buenos Aires.
- FyL — Filosofía y Letras. México.
- GeZ — Geist der Zeit. Berlin.
- HCar — El Heraldo. Caracas.
- HispCal — Hispania. Stanford University, California.
- Hochl — Hochland. Kempte.
- HR — Hispanic Review. Philadelphia.
- IAR — Ibero-Amerikanische Rundschau. Hamburg.
- IL — Investigaciones Lingüísticas. México.
- Inst — O Instituto. Coimbra.
- JAcS — Journal of the Acoustical Society. Menasha, Wisconsin.
- JAF — The Journal of American Folklore. New York.
- JASPs — Journal of Abnormal and Social Psychology. Columbus, Ohio.
- JDi — Jewish Digest. New York.
- JHI — Journal of the History of Ideas. New York.
- JPhil — Journal of Philosophy. Lancaster, Pennsylvania.
- JSS — Jewish Social Studies. New York.
- Lan — Language. Philadelphia.
- LetrasM — Letras de México. México, D. F.
- LGRPh — Literaturblatt für Germanische und Romanische Philologie. Leipzig.
- LyP — El Libro y el Pueblo. México.
- MenL — Mensaje de la Biblioteca Nacional. Lima.
- MLForum — The Modern Language Forum. Los Angeles, California.
- MLJ — Modern Language Journal. Menasha, Wisconsin.
- MLN — Modern Language Notes. Baltimore.
- MLQ — Modern Language Quarterly. Seattle.
- MLR — The Modern Language Review. Cambridge, England.
- MP — Mercurio Peruano. Lima.
- MPhil — Modern Philology. Chicago.
- MPhon — Le Maître Phonétique. Paris.
- N — Neophilologus. Amsterdam.
- Nac — La Nación. Buenos Aires.
- NEspa — Nuestra España. La Habana.
- NMQ — The New Mexico Quarterly. Albuquerque, New Mexico.
- Nos — Nosotros. Buenos Aires.
- NRep — The New Republic. New York.
- NSpr — Die Neueren Sprachen. Marburg.
- NYPL — Bulletin of the New York Public Library. New York.
- PhQ — Philological Quarterly. Iowa.
- Plan — Planalto. São Paulo.
- PLore — Poet Lore. Boston.
- PMLA — Publications of the Modern Language Association of America. Menasha, Wisconsin.
- PNI — Por Nuestro Idioma. Buenos Aires.
- Por — Portucale. Pôrto.
- PrBA — La Prensa. Buenos Aires.
- Pris — Prisma. Guadalajara, Jal. México.
- RAMSP — Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. São Paulo.
- RAPE — Revista de la Asociación Patriótica Española. Buenos Aires.
- RBC — Revista Bimestre Cubana. La Habana.
- RBG — Revista Brasileira de Geografia. Rio Janeiro.
- RCCbile — La Revista Católica. Santiago de Chile.

- RCEE — Revista del Centro de Estudios Extremeños. Badajoz.
- RCMRosario — Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Bogotá.
- RELV — Revue de l'Enseignement des Langues Vivantes. Paris.
- RevCu — Revista Cubana. La Habana.
- RevIb — Revista Iberoamericana. Órgano del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. México, D. F.
- RevInd — Revista de las Indias. Bogotá.
- RF — Romanische Forschungen. Erlangen.
- RFE — Revista de Filología Española. Madrid.
- RFH — Revista de Filología Hispánica. Buenos Aires-New York.
- RHi — Revue Hispanique. Paris-New York.
- RHistM — Revue d'Histoire Moderne. Paris.
- RHM — Revista Hispánica Moderna. New York-Buenos Aires.
- RJav — Revista Javeriana. Bogotá.
- RMusN — Revista del Museo Nacional. Lima.
- RNC — Revista Nacional de Cultura. Caracas.
- Roman — Romance. México, D. F.
- RPhLH — Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes. Paris.
- RRQ — The Romanic Review. New York.
- RSEns — Revista de Segunda Enseñanza. Madrid.
- RUCP — Revista de la Universidad Católica del Perú. Lima.
- RUNC — Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Rep. Arg.
- RyF — Razón y Fe. Madrid.
- SFQ — Southern Folklore Quarterly. Gainesville, Florida.
- SIQ — Studies. An Irish Quarterly. Dublin.
- Sp — Speculum. A Journal of Medieval Studies. Cambridge, Mass.
- SPh — Studies in Philology. Chapel Hill, North Carolina.
- Sur — Sur. Buenos Aires.
- Sus — Sustancia. Revista de Cultura Superior. Tucumán, Argentina.
- StG — Studium. Guatamala.
- SyS — Santo y Seña. Madrid.
- TAM — Theatre Arts Monthly. New York.
- TE — El Trimestre Económico. México, D. F.
- TresL — 3. Lima.
- UDLH — Universidad de La Habana. La Habana.
- UnivCB — Universidad Católica Bolivariana. Medellín, Colombia.
- UniversalCar — El Universal. Caracas.
- UnivSF — Universidad. Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe, Argentina.
- UP — Universidad de Panamá. Panamá.
- V — Viernes. Caracas.
- VKR — Volkstum und Kultur der Romanen. Hamburg.
- ZFSpr — Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur. Jena und Leipzig.
- ZRPh — Zeitschrift für Romanische Philologie. Halle.

REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

El INSTITUTO DE FILOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS de Buenos Aires y el HISPANIC INSTITUTE IN THE UNITED STATES DE LA COLUMBIA UNIVERSITY, de Nueva York, editan conjuntamente la REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA en Buenos Aires y la REVISTA HISPÁNICA MODERNA en Nueva York, ambas complementarias en su objeto común de estudiar y difundir la cultura hispánica. Se publican trimestralmente. La REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA contiene artículos y notas sobre temas de literatura española, exceptuada la época moderna; sobre el español de la Península y de América; sobre el portugués, con especial referencia al Brasil; estudios teóricos y de métodos; información crítica, en reseñas y crónicas; una bibliografía clasificada. La INSTITUCIÓN CULTURAL ESPAÑOLA de Buenos Aires, que tiene entre sus fines el fomento de esta clase de estudios, colabora con el INSTITUTO DE FILOLOGÍA contribuyendo a sufragar los gastos de la REVISTA.

DIRECTOR : AMADO ALONSO

REDACTORES

ÁNGEL J. BATTISTESSA	Instituto de Filología
AMÉRICO CASTRO	Universidad de Princeton
FIDELINO DE FIGUEIREDO	Universidad de São Paulo
PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA	Instituto de Filología
HAYWARD KENISTON	Universidad de Michigan
IRVING A. LEONARD	Brown University
MARCOS A. MORÍNIGO	Universidad de Tucumán
S. G. MORLEY	Universidad de California
T. NAVARRO TOMÁS	Universidad de Columbia
FEDERICO DE ONÍS	Universidad de Columbia
JOSÉ A. ORÍA	Universidad de Buenos Aires
RICARDO ROJAS	Universidad de Buenos Aires
ÁNGEL ROSENBLAT	Instituto de Filología
RUDOLPH SCHEVILL	Universidad de California
ELEUTERIO F. TISCORNIA	Instituto de Filología

Redactor bibliográfico : SIDONIA C. ROSENBAUM, Universidad de Columbia
Secretarios : RAIMUNDO LIDA y MARÍA ROSA LIDA, Instituto de Filología

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN Y VENTA

Anual : 4 dólares norteamericanos ; número suelto, 1 dólar

Paises de habla española y portuguesa : 10 pesos argentinos ; número suelto 2,50 pesos argentinos

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

INSTITUTO DE FILOLOGÍA HISPANIC INSTITUTE

SAN MARTÍN 534
BUENOS AIRES, ARGENTINA

435, WEST 117th STREET
NEW YORK, ESTADOS UNIDOS

REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

AÑO IV

NÚM. 1

LO HISPÁNICO Y EL ERASMISMO

II

Recordemos el esquema más simple a que cabe reducir la gran aventura erasmista del siglo xvi : un ensayo poco preciso de cristianismo interior, una actitud más que un cuerpo riguroso de afirmaciones y negaciones, escaso aprecio por las ceremonias, todo ello encabezado por personas doctas o por aristócratas que, utópicamente, esperaban eludir el peso de la masa y de la tradición. Las armas de los erasmistas fueron su ilusionismo. Al primer asomo de resistencia efectiva, todo se desvaneció como bruma. Unos renegaron de Erasmo, otros achacaron a la barbarie de la gente hispana el escaso éxito. No obstante, la huella de los erasmistas españoles perduró largo tiempo como matiz delicado dentro de la religiosidad tradicional y de la literatura profana, y en último término, Cervantes sería un resultado indirecto del erasmismo.

ANTECEDENTES

Ahora bien, ¿qué hubo antes de ese gran hecho que pudiera ser comparado con él? No digo una doctrina incluso en circunstancias análogas, pues los contenidos de la historia no se reiteran. Pienso en movimientos religiosos de tipo íntimo, individualizados, no muy adaptables a las mayorías, sostenidos por las clases más altas, utopizantes en cuanto desdeñosos de las urgencias de los más, las cuales en última instancia terminan aplastando cualquier ensayo de desviación lateral. Si esto hubiese acontecido antes del erasmismo del siglo xvi, éste, además de lo que es, sería entonces expresión de algo que yace por bajo de él.

Si se pregunta qué pensaron y cómo sintieron las gentes de la España cristiana entre los siglos xii y xvi acerca de los temas eternos e ineludibles, no hay a mano ninguna respuesta correcta. Compárense las respectivas posturas — frente a Dios, al mundo y a la propia conciencia — de Gonzalo de Berceo y del autor de *La Celestina*, y se tendrá una sospecha de la enorme distancia recorrida en trescientos años. No hallamos la respuesta deseada

en la valiosa obra de Menéndez y Pelayo sobre la heterodoxia ibérica, porque en ella la visión del conjunto se quiebra en casos y anécdotas. La historia, sin embargo, ha de abarcar tanto lo llamado heterodoxo como lo ortodoxo, la cual ortodoxia, por otra parte, no significa inmovilidad y contenido fijo a lo largo del tiempo.

Desde luego que ningún movimiento minoritario anterior al erasmismo es comparable a éste en volumen de obras escritas. Fué el erasmismo el primer caso de una ideología religiosa expresada en abundante literatura. De ahí la dificultad de hacer revivir en un conjunto organizado la historia espiritual previa al siglo XVI, especialmente durante la larga crisis de la España castellana en los siglos XIV y XV. Lo intentaré, a pesar de todo, con los escasos medios a mi alcance.

Parece ser que la España cristiana se mueve dentro de las dos opuestas tendencias que guían la vida medieval: el pacto de lo eclesiástico con el hombre social y mundano de una parte; de otra, el anhelo utópico de perfección sostenido por un continuo renacimiento del Cristo evangélico. Tal es el sentido de las reformas monacales. El mejor conocedor del monacato español resume así dicho proceso: «La realidad se burlaba de la rigidez desdeñosa de los fundadores»¹. Al principio, los cistercienses corrigen con su austeridad la relajación de los cluniacenses; mas aquéllos también cayeron en poseer vasallos, esclavos y riquezas². En sus comienzos, el franciscanismo significó una hosca reacción contra lo que juzgaban olvido de la norma cristiana, reacción que habría determinado una disidencia herética de

¹ Fray JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, 508.

² Dista de mi pensamiento la ingenua idea de que tal contraste significara una fatal alternancia entre bienes y males. El ascetismo absoluto como renuncia pesimista de los valores humanos suprime la armonía cristiana entre mundo y transmundo, entre los bienes del alma y los del cuerpo. Santo Tomás dirá: «Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam aliquod bonum hominis est» (*Summa*, Ia IIae q. 59 art. 3. Véase HANS BARON, *Franciscan poverty and civic wealth*, en *Speculum*, 1938, XIII, 3). Como el europeo medieval aún no percibía la dimensión social de la riqueza — su carácter «supererogatorio» diríamos — no pudo pensar teóricamente en su canalización, según haría luego el capitalismo puritano. Al percibir sus peligros para el alma, no se le ocurría sino suprimirla. Pero esto se complica con otros problemas. En la áspera reacción contra la mundanidad es perceptible un propósito de independencia íntima — renunciar a los bienes adquiridos o fruto de la relación señorial, ser pobre y bastarse a uno mismo logrando el sustento mediante la mística humillación de pedirlo, o creándolo mediante el trabajo de las manos autónomamente. Franciscanos y begardos brotaron de un mismo impulso. Los monjes que recaían en la mundanidad de poseer riquezas iban, después de todo, llevados por el intento de restablecer una armonía con el orden integral de la Edad Media, expresado en la suprema construcción de Santo Tomás. La pugna entre quienes encarnan ese orden y quienes comienzan a sentirse como unidades sueltas, afanosas de una vía propia, constituye el drama histórico de la Edad Media. Cuando en plena época humanística (siglo XV italiano) se derrumba el orden tradicional, la idea cristiano-estoica de pobreza que favorecían los primeros humanistas

gran estilo sin la armonía que significó la inclusión de la orden de los mendicantes en el aprisco romano. Mas en general los monasterios valen como un ademán de independencia frente a la jerarquía eclesiástica: exención respecto del obispo próximo, y acuerdo con el pontífice que se hallaba lejos. La actitud de los monasterios, a veces altanera, encierra el germen de la libre religiosidad en la época moderna. El que Erasmo, Lutero y Rabelais hubiesen sido frailes no es ningún azar. Los privilegios de la abadesa de las Huelgas de Burgos fueron «piedra de escándalo para muchos canonistas»¹. Aquella abadía, como las de Alcobaça y Poblet, se organizó feudalmente al amparo de los reyes, con modalidades propias en lo religioso y en lo mundano. Las abadesas de las Huelgas llegaron a administrar la confesión y a predicar, contra lo cual Inocencio III protestó sin éxito. Así la Iglesia máxima corría el riesgo de escindirse en conventículos, a veces por imperativo espiritual, a veces por apetitos y vanidades seculares.

Junto al fenómeno colectivo y bien conocido de las órdenes, surgen las reacciones individuales del ermitaño, buscador de vida perfecta. Él devuelve al vocablo «monachus» su sentido originario, por confiar en la soledad y en Dios más que en la armazón jerárquica de la Iglesia. Carecemos de una historia del anacoretismo español, desde sus orígenes nobles hasta las formas degeneradas y plebeyas, tema cómico para el teatro del siglo XVI, aludido después por Cervantes, Quevedo y tantos otros. En el eremita de la Edad Media yace el antecedente de las libres maneras del espíritu, de todos los intentos de buscar lo divino, con la totalidad del alma vertida en ese exclusivo intento y sin ritos que pertenecen a tantos.

Países con estructura más compleja que la ibérica llevaron tal espíritu independiente hasta dentro de la vida civil. Así nacieron los begardos y sus similares, tan perseguidos por la Iglesia y por la justicia ordinaria. A no ser que repitiendo el rasgo franciscano se incorporasen al gremio eclesiástico en una u otra forma, según aconteció en Holanda a los Hermanos de la Vida Común, entre los cuales, a fines del siglo XVI, se modeló la vocación espiritual de Erasmo.

resultará paradójicamente una antigualla medieval; el afán de riqueza y «otium» se convirtió en rasgo de los tiempos nuevos. El español Juan de Mena, todavía influido por el humanismo incipiente, dirá en las *Trescientas* (copla 227):

¡ Oh vida segura, la mansa pobreza,
dádiva santa desagradecida !

Como ya dijo Hernán Núñez en su *Comentario*, tal idea procede de Lucano («O munera nondum/ intellecta divum»), pero hay que añadir que a Mena no se le habría ocurrido mencionarla sin el apoyo que le habían prestado los continuadores del estoicismo petrarquista. Cervantes, bajo cuyo puente ya habían corrido las aguas renacentistas, escribe refiriéndose al pasaje de Mena: «Ha de tener mucho de Dios el que se viniere a contentar con ser pobre» (*Quijote*, II, 44).

¹ PÉREZ DE URBEL, *op. cit.*, II, 512.

Conocemos escasa e indirectamente la influencia de los begardos en España. Mas el principio que los guiaba — la sentencia de San Pablo « Ubi spiritus Domini, ibi libertas » — llega en una u otra forma hasta los alumbrados del siglo XVI¹. Extinguido aquel movimiento, el lenguaje popular conservó de él un recuerdo peyorativo, de holgazanería mendicante: *cat. bigart*, esp. *bigardo*, *bigardón*. Claro que los begardos habían sido más que eso. En otros lugares de Europa constituyeron agrupaciones de obreros, tejedores sobre todo. Aspiraban a vivir del propio trabajo y del espíritu íntimo, lejos de los monasterios que ya el *Roman de la Rose* miraba torvamente como lugares de holganza. El trabajo como signo de autonomía individual — la obra de mis manos libremente ejecutada — adquiere un sentido religioso al santificar y valorar la estancia del hombre en el mundo. Es la idea que luego desarrollará el calvinismo, pero que ya estuvo iniciada dentro de ciertas órdenes católicas, según hemos de ver.

Con el movimiento de los begardos enlaza la llamada « Devotio Moderna », cultivada por los Hermanos de la Vida Común, entre quienes fué figura preeminente Tomás Groote. Su doctrina de la vida religiosa liberada de trabas, su repulsa de la mendicación, y el cultivo del trabajo físico, desembocarán un día en el luteranismo y en el « monachatus non est pietas » de Erasmo².

Veamos ahora cómo participó la España castellana en ese movimiento de renovación religiosa cuyos rasgos esenciales son: preponderancia de lo emotivo sobre lo racional, preferencia por la vida en aislamiento religioso, y realce, por tanto, de la actitud individual. Antecedentes de ello existen en Europa antes del siglo XIV, y es cosa sabida. Mas lo que ahora interesa es percibir lo que ocurriese en España (Castilla) durante el gran viraje de su historia entre los siglos XIV y XV, cuando, sincrónicamente, aparecen nuevas formas del sentimiento religioso, nuevos modos de expresión literaria y, en general, una nueva postura del hombre frente a su mundo. Así considerada, la historia se mostrará más próxima a su auténtico ser.

EL CANCELIER LÓPEZ DE AYALA

Pero López de Ayala (1332-1407) es un creador de tiempo histórico, pues refleja y rebasa la tradición que recibe. Fué « caballero de gran linaje, alto

¹ MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, III, 1918, pág. 232.

² He aquí algunos textos, tomados de A. HYMA, *The Christian Renaissance*: « El trabajo es necesario para bienandanza de la humanidad. Evitando el trabajo físico esas mujeres caen en el mal de la ociosidad ». Por eso combate las órdenes mendicantes. « Los verdaderos religiosos no se califican por el lugar, tiempo o por la clase de hombres que sean. Amar a Dios y rendirle culto es religión, no el hacer votos especiales... Quien tenga el propósito de vivir religiosamente, su modo de vivir se hace religioso, en opinión de Dios y según el juicio de nuestras conciencias ». Etc.

de cuerpo e delgado, e de buena presona »¹; sirvió a cuatro reyes de Castilla, cuyas andanzas — nunca cesan en sus ajetreos — ha registrado en Crónicas espléndidas. Menéndez y Pelayo ya notó « el sentido humano » de la prosa narrativa de Ayala frente al estilo « semi-oriental » de la Crónica de Alfonso el Sabio. Mas ¿cuál es la razón de ese efecto de cercanía a nosotros, que no produce el Rey Sabio, ni sus inmediatos continuadores? Para Alfonso X el suceso histórico carece de marco estricto; el observador lo contempla en un discurrir sin reposo que, además, se envuelve y se revuelve con cuanto era y había sido, como aspecto de un cosmos natural y moral, presente siempre como totalidad eterna. El individuo que relata no puede detener el aluvión humano para parcelarlo o canalizarlo, adaptándolo a su individualidad, sencillamente porque la misma propia individualidad está toda ella embargada fuera de sí — mitos, creencias, leyes, modelos —, y no posee un espacio íntimo adonde retraerse. De ahí que la prosa medieval fuera, por necesidad, enmadejada y difusa, salvo cuando el original que servía de fuente impusiera por sí mismo otro estilo².

Compárense estos dos pasajes:

« Auiendo el rey don Fernando muy a uoluntad de ser apoderado en esa Triana et de la combater — ca mucho le era enpeeçiente y al su fecho todo, et le embargaua la conquista desa çipdat de Seuilla sobre que estauan — et auendolo mucho a coraçon para le fazer caua... »

(Edic. Menéndez Pidal, pág. 762).

« El rey Don Enrique ovo su consejo de acuiar su camino quanto más pudiese, e catar manera cómo pelease con el rey Don Pedro; ca sabía que si la guerra se alongase, que el rey Don Pedro avría de cada día muchas ventajas; e por esto acordó de acuiar la batalla, e así lo fizo »

(AYALA, *Crón. del rey don Pedro*, edic. Llaguno, I, 548).

Media un siglo entre ambos textos; sin embargo la diferencia en cuanto al procedimiento estilístico es mayor que la existente entre el estilo de Cervantes y el nuestro de hoy. La impresión de modernidad que logramos al leer a Ayala no viene, por consiguiente, de que en sus actos semeje una especie de Maquiavelo « avant la lettre », sino de que en todo cuanto es decisivo en su vida y en su prosa se percibe un movimiento de retracción íntima frente al mundo que le cerca. López de Ayala es nuestro primer escritor moderno, en efecto, mas lo fué sencillamente por haber hallado modo

¹ FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas*.

² Me refiero a la *Crónica General* como un conjunto medieval, dejando a un lado el que su última parte no fuera ya redactada en la cámara de Alfonso X. Por lo demás aludo aquí a la estructura del estilo, dando por supuesto el maravilloso encanto del relato. En otra parte he aludido al valor humanístico de Alfonso el Sabio (*Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, págs. LIV-LV).

de encarnar en su estilo un propósito de interiorización. La palabra es un tanto vaga. No quiero decir que el Canciller Mayor supiese qué es ser individuo ni qué es ser autónomo, racional o teóricamente; no sospechaba tampoco que la imaginación pudiese plasmar ocurrencias no previstas en el código de las rutinas milenarias. Esas son geniales diabluras con que un día asombrarán a las gentes Descartes o Cervantes. López de Ayala posee una mente y una imaginación « antiguas », y por eso sus temas de vida y de arte son todavía los medievales. No crea un arte nuevo, no destruye nada antiguo, mas posee un « ánimo » nuevo, barrunta que las vías fecundas han de ir hacia la intimidad del hombre y no hacia fuera de él. Y eso le basta para trazar un perfil, para señalar mojones en torno a la zona preciosa de « mi alma » — la suya o la de otros. Por eso es su pluma, la primera en diseñar el retrato de individuos « contemporáneos » de él. Enrique de Trastámara « fué pequeño de cuerpo, pero bien fecho, e blanco e rubio, e de buen seso, e muy buen rescebidor e honrador de las gentes ». A punto de morir encarga a su hijo « que siempre sea amigo de la Casa de Francia, *de quien yo rescebí* muchas ayudas ». He ahí la presencia inmediata del mundo y una reacción íntima frente a él ¹.

Tomado este punto de mira, será fácil entender la actitud del Canciller en asuntos religiosos, que es asimismo de retracción hacia la zona íntima de la persona. Para llegar hasta ahí el proceso fué largo, y he de mencionar un par de ejemplos a fin de fijar sus etapas. Según Berceo, la oración es un hecho que liga automáticamente al ser humano con su más allá. Quien hace ante la Virgen el saludo ritual, se capta sus gracias, lo mismo que el vasallo al besar ritualmente la mano de su señor :

Facie a la su statua el enclin cada dia,
Fincava los enoios, diçie : « Ave Maria »

(Milagros, 77).

Un siglo más tarde el infante don Juan Manuel escribirá que la oración, no por ser abundante es en sí valiosa : « Mas digo que valdría muy más pocas oraciones *teniendo el talante en Dios* et en la oración, que decir muchas oraciones en la manera que dicha es » ². Ya se piensa aquí en la realidad íntima de la oración, y no en la pura magia de sus palabras. Seguramente habrá

¹ En la *Crónica General* los reyes mueren ya en un ambiente ultraterreno : « Este rey don Alfonso, llegando ya al acabamiento de su diass... fizo Dios miraglo sennalado en la iglesia de Sant Esidro de Leon. Et el miraglo fue este : que començo agua a manar de los pies delant ell altar de Sant Esidro », etc. (pág. 645). En cuanto a Fernando III, « pues que su Salvador, que es el cuerpo de Dios, vuo recebido ...fue llegada la ora en que su Salvador enbiaua por el », etc. (pág. 773).

² *Libro de los Estados, Bib. Aut. Esp.*, LI, 312b.

otras huellas de este espiritualismo, propio de la mística medieval. Lo que importa, sin embargo, es que con anterioridad a Ayala no se incorpora tal espiritualidad al ánimo mismo del autor : una cosa es formular ideas, o presentarlas objetivadas en cualquier esquema tradicional, y otra muy diferente es vitalizarlas en un acto de expresión total de la persona, por tanto, en forma singular e irreductible a ninguna otra.

El *Rimado de Palacio* (poema titulado así por algún lector que no lo conocía enteramente) es, en efecto, la primera ocasión en que el sentir religioso se expresa con auténtica intimidad, y no porque el autor hable o deje de hablar de sus propios pecados en aquel largo y enfadoso examen de conciencia embutido en el poema. Lo nuevo es el desborde íntimo, no la declamación gemebunda envuelta en temas de uso comunal. Lo nuevo es esto :

Sufro, Señor, tristura e penas cada dia,
Pero, Señor, non sufro tanto como devia.
Mas reçelo he, Señor, que por flaqueza mia
Non la pueda sofrir, e por estó entendi
Pedir a Ti, Señor, si Tu merced sería
Que non fuese la pena mas que sofrir podía.

(Edic. Kuersteiner, I, 125).

Y como el tema de la intimidad religiosa es nuevo, el poeta lo vierte en una forma métrica que rompe el molde estereotipado de la cuaderna vía — tan cierto es que la versificación no es el vestido sino la epidermis de la poesía.

Ayala viajó por Francia, y es seguro que frecuentando gentes y a lo largo de sus lecturas entró en contacto con la moderna religiosidad de aquel tiempo, basada en emotividad y en el trato amoroso del misterio de la Redención, junto con cierto despego por las explicaciones racionalizadas. Ya dije en páginas anteriores que causa mayor para ello había sido el rumbo nuevo impreso a la teología por la filosofía de Ockam ¹. Es por cierto extraño que no se haya reparado antes en la significación de este pasaje del *Rimado* :

Callen dialeticos e los donatistas,
Maestros formados en la theologia,
De juro çevil e filosofia,
Tolomeo e tablas de estrologia ;
E cada uno de estos non fagan question,
Ca Dios proveera por Su santa pasion,
E non contradiga ninguno esta via.

(I, 139).

¹ REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, 1940, II, 19.

Lo cual, de paso, hace comprensible el sentido de otros versos que, aunque aparezcan entre declaraciones no necesariamente personales, descubren la escasa afición de López de Ayala por la teología:

Si fazian sermon, oir non lo queria
Deziendo: « Non lo entiendo, que fabla en tologia »

(I, 29).

En cambio, el Canciller Mayor entendía perfectamente la queja dolorida de su alma, como realidad concreta y actual. En todo el poema se nota el mismo intento de traer a percepción concreta e inmediata los temas genéricos que forman el patrimonio común de la Edad Media. La crítica de la sociedad contemporánea y sus usos (comerciantes, abogados, palaciegos, etc.)¹ significa una virtual huída del mundo, no como en la abstracta repulsa de la ascética medieval, o en la sátira indirecta y convencional del Arcipreste de Hita, sino como referencia a López de Ayala:

Plügame otrosi oir muchas vegadas
Libros de devaneos, de mentiras provadas,
Amadis e Lançarote, e burlas asacadas,
En que perdi mi tiempo a muy malas jornadas...

He ahí dibujado el perfil del « mí mismo », no como análisis racional, sino como intuición de un sentir propio — « anima mea ». Por eso, en ocasiones, el *Rimado* innova líricamente el esquema ya inerte de la cuaderna vía, o prefiere la pasión de Cristo, en un cordial estremecimiento de fe, a las frías e inabordables razones de teólogos y canonistas. El hombre como ser realmente humano y autónomo surgió en la vida moderna como un tímido destello de amor y angustia que, al hacer presente el alma del que habla, va esclareciendo también las cosas de su mundo, las de su « aquí » y su « ahora ».

Pues bien, si fuese verdad mi aserto de que López de Ayala es el primer caso de individuación sentimental en las letras de Castilla, eso prestaría un sentido muy esclarecedor a la preferencia del Canciller por la recién fundada Orden de San Jerónimo, preferencia muy en armonía con su modalidad vital. Tengamos presente que su padre, Fernán Pérez de Ayala, al enviudar en 1374 ingresó en la orden de los dominicos predicadores. Su hijo no profesó en ninguna orden, mas en 1398 contribuye a fundar el monasterio jerónimo de San Miguel del Monte (en el Puerto de la Morcuera, cerca de Miranda de Ebro); lo favorece con valiosas donaciones, y se hace construir allá una residencia que ocupa a veces con su familia. El Canciller, por tanto, gustaba de convivir con unos religiosos que habían inaugurado un nue-

¹ Véanse los fragmentos que publica Dámaso Alonso en *Poesía española*, pág. 145.

vo estilo de espiritualidad cristiana. De los jerónimos de San Miguel del Monte dice el P. Sigüenza, que habían comenzado siendo ermitaños; se reunían « los días de fiesta a oír misa; trataban después de los misterios de nuestra redención; decía cada uno lo que N. S. le comunicaba, y lo que le daba a sentir cuando más de espacio ponía su pensamiento en esto, etc. »¹

La protección que los aristócratas e incluso la Casa Real de Castilla dispensaron, desde fines del siglo XIV, a la nueva orden española, muestra que la religiosidad de las clases más altas se inclinaba hacia la efusión íntima, individual, más bien que al activismo externo y dogmático de la orden dominicana, difusora con su predicación de los dogmas católicos, que un día protegerá mediante el fuego inquisitorial. En cambio, habremos de ver más tarde cómo los aristócratas y los jerónimos cultivan la tolerancia y la amplitud evangélicas hasta la segunda mitad del siglo XV.

Y ahora, aunque ello requiera romper la secuencia rectilínea de la exposición, es preciso observar que ese paso de la religiosidad épica y puramente objetiva de los dominicos al anacoretismo jerónimo (lírico y emotivo) no es sino un aspecto de algo más profundo que acaece durante el gran viraje de la vida castellana² entre los siglos XIV y XV. Los dominicos predicadores fueron fundados por Domingo de Guzmán a comienzos del siglo XIII a fin de formar teólogos que extendieran la religión entre los infieles, en África e incluso en Asia, cosa que también hacían los franciscanos, pero nunca fué misión de los jerónimos el hacerlo. Los jesuitas en el siglo XVI reanudarán la tradición épico-religiosa de la Edad Media, y extenderán por el mundo el belicismo teológico de los españoles. Como paréntesis, de gran significación, entre esas dos órdenes, destaca la de los jerónimos, apegada a las fuentes de la experiencia individual, fundada por individuos desligados entre sí y no por ningún caudillo de la fe, como Santo Domingo o San Ignacio, desdeñosa de toda propaganda más allá de los confines españoles³. Pues bien, ¿no

¹ *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I, 125-128; R. DE FLORANES, *Col. Docs. Inéditos*, XIX, 125.

² Digo « castellano » y no « español » porque en Aragón y Cataluña las circunstancias son diversas, y mi esquema perdería exactitud si refiriera a toda España lo que es propio de su centro entonces activo y dirigente — Castilla. Sólo un detalle. Hay fundaciones cartujas en Cataluña desde 1161; en Cataluña, país lírico y no épico. La primera fundación castellana es la del Paular, bajo Juan I, en 1390, y continúan durante el siglo XV. La conexión entre jerónimos y cartujos se verá luego, cuando, para lograr mayor perfección, muchos jerónimos se pasan a la orden silenciosa, del puro diálogo con uno mismo y con Dios. A algo se deberá, por tanto, el que la primera Cartuja castellana surja en 1390 y no antes, justamente cuando ha dejado de ser posible la gran épica de Castilla, las gestas.

³ Cuando el papa Nicolás V llamó a los jerónimos para celebrar capítulo general en Roma, « otra religión fuera que tomara esto por favor [¿alusión a los jesuitas?], deseando ser conocida o extenderse, tener lugar de ver mundo, pasear la tierra, y abrir la puerta a cosas grandes. Esta, muy al revés, sintió gravemente la obediencia » (Sigüenza, I, 354, 355; muy significativos pasajes en págs. 312a, 356b).

es por demás llamativo que el final del siglo XIV sea también el tiempo en que nace el Romancero? Los cantares de gesta se vacían de sentido, y en su lugar aparecen los poemas breves, matizados de lirismo y, muy a menudo, como glosa poética de sucesos coetáneos, según profunda e insistentemente demostró Menéndez Pidal. El romance *Cercada tiene a Baeza* debió componerse por un partidario de Enrique II, que en él llama Pedro Gil a Pedro el Cruel¹, cuyo reinado fué gozne que hizo girar la vida interior de los castellanos. Al mundo de las gestas nacionales no cabía sino rendirle un homenaje de maravilla, y de él quedaban excluidos el juglar y sus oyentes. Los héroes seguían allá el curso de los hados — « cornejas diestras o siniestras ». En cambio, entre los siglos XIV y XV, el admirador del héroe exhibe ya la audaz pretensión de manejarlo a su guisa: ése es el sentido del *Rodrigo*, cuyo desorden y desmesura provienen del choque entre dos distintas concepciones, la objetiva y respetuosa de los tres siglos anteriores, y la nueva manera personal y lírica. No es mi intención entrar en detalles técnicos y exactos acerca de cómo acontece el paso de los poemas de la primera clase a los de la segunda, pero lo cierto es que los nuevos poemas toman un ropaje más somero, a la medida de la memoria de un individuo, que no ha de ser ya un recitador profesional, capaz de retener cuatro mil versos. Que los juglares profesionales eran ya entonces gente de poca cuantía, se ve en el desmaño del último poema largo, el *Rodrigo*, pergeñado por un juglar tan audaz como zafio. Cuando los poemas breves (romances) derivan de los antiguos cantares de gesta, el romance está cortado a la medida de una preferencia individual, que retiene lo que le interesa, con olvido del conjunto del poema, que queda allá, como algo dado fuera del nuevo cantor, de su mundo íntimo. Los destellos líricos suspenden y desplazan el mero suceder épico. Con ello enlaza vitalmente el hecho de la « contemporaneidad », porque si el individuo proyectó su ánimo en la construcción épica — que así queda parcelada —, es natural que aluda en esa proyección poética a su realidad circundante, su mundo efectivo, su espacio y su tiempo — como en un aterrizaje novelesco desde las nubes del mito épico². Si se acepta este punto de vista, pasa a segundo plano el hecho material de cómo enlace concreta y factualmente el romance con las gestas. Los viejos poemas no se desmoronan por sí mismos; lo que ocurre es que se desplaza el polo de la sensibilidad poética y humana. Entonces servirán de fuente para el Romancero ya las viejas gestas, ya cualquier otro tema de poesía, español o extranjero,

¹ Véase R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los romances de América y otros estudios*, Buenos Aires, 1939, pág. 111. Además, W. J. ENTWISTLE, en *Modern Language Review*, 1930, XXV, 321: « No hay romances históricos antes de Pedro el Cruel ».

² El paso de lo mítico épico a lo diario novelesco estaba, por otra parte, ya implícito en la primera de nuestras gestas, el *Mío Cid*, según demostré en *Poesía y realidad en el Poema del Cid*, en *Tierra Firme* de Madrid, 1935, I, 22. No es prudente segmentar la historia ni horizontal ni verticalmente.

remoto o cercano. La raíz del Romancero incide con la misma raíz vital de la Castilla de fines del siglo XIV, una época en que estaban aconteciendo muchas otras cosas referibles al cambio de enfoque ya aludido con motivo de López de Ayala y los frailes jerónimos. La historia literaria es un aspecto de la totalidad de la historia humana, la cual no se resigna a ser desgarrada por ninguna especialización.

FUNDACIÓN DE LA ORDEN JERÓNIMA

Los diez y nueve años del reinado de Pedro el Cruel (1350-1369) pusieron a la gente de Castilla en trance de angustia. Ninguna fuerza social o espiritual podía servir de freno a aquel nuncio del Anticristo que ordenaba asesinar a mazazos a sus deudos o amigos más próximos. La Iglesia universal se debilitaba y se dividía en facciones, y el intelectualismo teológico causaba en los mejores el efecto tan claramente notado en los versos de López de Ayala. Por caminos que no conozco bien, penetraba en Castilla un soplo de la mística europea — y quizá de la árabe. No sabiendo dónde huir, muchos empezaron a refugiarse en el interior de sí mismos, lejos incluso de los monasterios existentes, al parecer inadecuados para tal propósito. « Viendo los varones y caballeros discretos, y entre ellos F. Alonso de Viedma, que las cosas del rey llevaban mal término, y se esperaban peores sucesos, determinaron (movidos principalmente del espíritu del Señor) dejarlo todo de su voluntad, por llevarle esta ventaja al mundo, antes que los dejase él »¹. A Viedma no le satisfacían ninguna de las órdenes religiosas de entonces, « no porque no las hubiese muy santas, sino porque no era aquella su vocación ». « Oyó decir que había una nueva manera de ermitaños que vivían retirados en los montes y desiertos... imitando a San Jerónimo ».

Así nacía la nueva orden de los jerónimos. « A estos santos que no tenían religión aprobada, que vivían sin votos, sin obediencia, sin orden, llamábanles *beguinos* y *begardos* » (I, 22). Sigüenza lo rechaza como una calumnia, naturalmente. Pero es indudable que aquel movimiento de piedad nueva sonaba a algo conocido como herético, y que había sido y era perseguido en distintas partes de España, sobre todo en Cataluña. Mas a pesar de cierta bruma mítica en que Sigüenza envuelve los orígenes de su orden, su magnífico relato permite discernir muchos rasgos esenciales y auténticos, aunque por desgracia no dispongo de las fuentes usadas por él².

¹ SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I, 217. En adelante, un número romano, seguido del de la página, referirá a la edición de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, sin mencionar ya el autor, P. José de Sigüenza.

² Menciona historias particulares de cada fundación, consultadas en el archivo de San Bartolomé de Lupiana, y a FR. PEDRO DE LA VEGA, *Chronicorum fratrum Hieronymitani libri*.

No tenemos motivos para afirmar que los primitivos ermitaños de quienes brotó la orden jerónima fuesen necesariamente heréticos. Entre los begardos y los beguinos, hubo quien permaneció dentro del marco de la ortodoxia¹, o sin hacer en todo caso declaraciones explícitas contrarias al catolicismo. De todos modos, los orígenes de aquella famosa orden han de mirarse en adelante como un reflejo ibérico de las corrientes europeas del siglo XIV, dirigidas hacia un cristianismo más espiritual e íntimo. Veamos qué datos restan de todo ello después de someter a un examen crítico el relato de Sigüenza, que oscila entre la más cuidadosa objetividad y el deseo de reforzar el aspecto de maravilla en la fundación jerónima. Tengamos presente que Sigüenza escribía en un momento en que todas las órdenes trataban de rivalizar en alteza de santa genealogía.

Durante el reinado de Alfonso el Onceno (1350) vino a España Fr. Tomás de Siena — llamado por humildad Tomasuccio — acompañado de algunos compañeros, afanosos de practicar la vida eremítica y de hacer prosélitos. Mas antes de su llegada ya había anacoretas en Toledo, Valencia y Portugal. Establecen relaciones entre ellos: « Hablaban todos un lenguaje, aunque de diversa nación » (I, 8). « Visitábanse con cartas, enviábanse saludos y avisos de las mercedes que N. S. les hacía y de la gente que se les juntaba » (I, 11). La ola de frenesí místico se extiende y llega a los lugares más altos de la sociedad. Lo que más tarde, durante el siglo XVI, tomará un cariz popular con los alumbrados, es entonces un movimiento más bien aristocrático: « todos llevaban apellido » (I, 8). Aunque Sigüenza exagera algo, llevado por el prurito nobiliario tan desarrollado entre los frailes de El Escorial, es innegable que « dos personas principales de Castilla, criados en la casa real del rey don Alonso y del príncipe don Pedro, Fernando Yáñez de Figueroa y don Pedro Fernández Pecha » (I, 11), abandonaron la corte y se sumieron en el vivir solitario, porque « el mundo les parecía una suma de miserias » (I, 15)².

La repercusión de ese acontecimiento fué considerable: « De la corte y de Toledo salían a mirarle [a Yáñez] como a cosa nueva y rara ». El grupo de ermitaños se corrió hacia la Alcarria, en donde más tarde germinan pre-

tres, Alcalá, 1539. J. Catalina, al prologar la Historia de Sigüenza, dice (*Nueva Bib. Aut. Esp.* VIII, XLIV): « Mis propias investigaciones en lo que toca a los fundadores de la orden, en la región alcarreña, me han hecho conocer, más que errores del historiador, faltas y omisiones ». Pero Catalina no dice qué fuentes usó, ni al parecer publicó nada sobre el particular. Sigüenza escribe a fines del siglo XVI; silencia cuanto pudiera empañar el prestigio de su orden, y usa todos los convencionalismos propios del tiempo. No obstante, sale a luz lo esencial de la verdad.

¹ V. CH. U. HAHN, *Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten*, Stuttgart, 1847, II, 420.

² A fines del siglo XIV fué adaptada la obra de Inocencio III, *De contemptu mundi*, con el título *Libro de miseria de omne*.

cisamente los alumbrados. Mas entre tanto, Alonso, obispo de Jaén y hermano de Pedro Fernández Pecha, renuncia al obispado para vivir en soledad como un asceta. Hubo gran alboroto entre los teólogos: « Tornar de un grado perfecto — argüían — a otro de menos perfección, cual es de ermitaño respecto de obispo, no es caminar adelante ». A ello replica el apasionado Sigüenza: « No advertían estos medios teólogos que, aunque es así, que esta mudanza no se puede hacer sin licencia del Sumo Pontífice... *el deseo de la propia salvación todo lo pospone* » (I, 18). La actitud particularista del obispo de Jaén es manifiesta, y como en el siglo XIV la Iglesia era la Iglesia, los ermitaños comenzaron a ser combatidos en aquel « sálvese el que pueda ». El círculo de curiosos se aprieta: « De las palabras santas que les decían y de las cosas altas del cielo que comunicaban con ellos sencillamente, *tomaban ocasión de infamallos no más que de herejía* » (I, 21). Ignoramos las « cosas altas del cielo » comunicadas por los ermitaños, que tanto servirían para fijar su doctrina ascético-mística³.

Aquella frecuentación de lo divino por vías excusadas fué prohibida por la Iglesia. En tales casos la iniciativa viene siempre de las órdenes mendicantes: « así lo hallé en una relación antigua en el archivo de San Bartolomé de Lupiana » (I, 22). « Como vivían sin votos, sin obediencia, sin orden, llamábanlos *beguinos* y *begardos*, nombre afrentosísimo, tomado de una mala secta que inventaron unas mujeres en Alemania... Ni hallo noticia que viniese a España tan mala secta, *aunque algunos, con poco fundamento, digan lo contrario* » (I, 22). Sigüenza atribuye a milagro el que sus santos fundadores, en 1373, pidieran licencia al Papa a fin de vivir bajo la advocación de san Jerónimo; mas el clarísimo historiador ignoraba que por los años en que los eremitas españoles invocaban el ejemplo de aquel padre de la Iglesia, los Hermanos de la Vida Común también evitaban el

³ Así Palacios nota que las formas del misticismo y ascetismo en soledad de ciertos mulsumanes españoles hacen pensar en « los *alumbrados* de nuestro siglo XVI, insaciables buscadores de lo sobrenatural, acuciados a todo evento por el ansia de la vanidad espiritual y el exhibicionismo populachero. Esta sospecha... agudízase ante el teatral espectáculo de la espiritualidad vivida, que el mismo Abenarabí nos expone como un hecho real y auténtico en su *Risalat al-cods...* Durante el siglo XIII musulmán, una turba abigarrada de místicos alumbrados y milagreros pulula por doquier, a través de las villas y aldeas de Andalucía, exhibiendo, con aparatosa publicidad a menudo, los dones sobrenaturales con que Dios premia sus virtudes » (*El Islam cristianizado*, 1931, pág. 210). Sin pruebas documentales acerca de la posible relación entre el eremitismo cristiano del siglo XIV y el musulmán, un rasgo desde luego los aproxima: en ambos casos el eremita alejado del mundo atrae a los curiosos, y les comunica « cosas altas del cielo », dadas a conocer por Dios. Todo ello queda muy lejos de lo que un día será la mística teresiana, y sobre todo, la austera y antiespectacular actitud de un san Juan de la Cruz. No sería imposible que la vida espiritual en la España cristiana estuviese influida por corrientes europeas tanto como por la proximidad musulmana. Dejémoslo como una abierta interrogación.

reproche de herejía colocando su casa bajo el patronato de San Jerónimo¹.

Cierto que mediaba inmensa distancia entre los primitivos jerónimos españoles y la fundación de Tomás Grootte. Éste, sin embargo, aconseja a sus discípulos, al final de su vida, que se organicen conventualmente bajo la regla de San Agustín; y bajo la misma regla, no como ermitaños de San Jerónimo, dispuso Gregorio XI que comenzaran a vivir en comunidad los anacoretas castellanos (I, 29). El mismo pontífice impuso idéntica regla a los religiosos holandeses y a los españoles; aquéllos también habían sido tratados de begardos y padecieron el ataque de las órdenes mendicantes, y « llegaron a la conclusión de que tenían que edificar un monasterio de la Orden de San Agustín » (Hyma, *op. cit.*, págs. 49 y 366). No puede ser caprichosa coincidencia el que las órdenes mendicantes tildaran de begardos en Holanda y en España a quienes se afanaban por vivir la religión según modos más sueltos y, sobre todo, menos conceptuales, añorando a aquel doctor de la Iglesia cuyo libre monaquismo encantará a Erasmo y le llevará a escribir la *Vita Hieronymi*. El papa aviñonés prefirió encuadrar el vuelo sentimental y particularista de aquellos exaltados dentro de la firme lógica agustiniana. Tomás Grootte lo mismo que el obispo de Jaén creen imitar a Cristo al renunciar prebendas y prelacías eclesiásticas, por motivos semejantes a los de Fr. Francisco de Osuna en el siglo XVI², y a los de Aimar de Mosset, señor rosellonés del siglo XIV, al que preguntaron en su proceso

¹ Los llamaban, en efecto, « fratres Hieronymiani o Gregoriani » (J. C. L. GIESELER, *A text-book of Church history*, Nueva York, 1868, III, 161). F. G. Stokes, en su introducción a las *Epistolae obscurorum virorum*, Londres, 1909, pág. XVIII dice: « The remarkable semimonastic body, variously known as Brethren of the Common Lot, Fratres Hieronymici, etc. ». Lo que Sigüenza llama « mala secta » de begardos y beguinos tuvo más desarrollo en Cataluña, Mallorca y Valencia que en Castilla, en donde su presencia se debió sin duda a influjo del Oriente de España, sometido, a su vez, a los contactos de Provenza e Italia más que Castilla. Véase JOSÉ MARÍA POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, en *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1919-1923, en donde se cita abundante bibliografía. El infante Felipe de Mallorca, hijo de Jaime el Conquistador, fué un beguino que murió « en una choza, rodeado de impenitentes y fanáticos discípulos » (l. c., 1920, XII, 53). El beguino fué una derivación del franciscanismo; su tesis central era que el mundo había conocido tres estados fundamentales: el Antiguo Testamento, los sacramentos cristianos y, en fin, el estado del Espíritu Santo, inaugurado por el franciscanismo, y en el cual cesa la validez de los preceptos y sacramentos evangélicos. Dentro de aquella reacción de la « Iglesia espiritual » contra la « Iglesia carnal », según entonces decían, hubo matices muy varios, desde las posturas toleradas por la Iglesia hasta la abierta rebelión herética. En el caso de los precusores de los jerónimos, no poseyendo más documento que el libro de Sigüenza, es difícil calificar su doctrina. Iremos encontrando, sin embargo, más de una analogía con la actitud espiritual de beguinos y begardos. Los jerónimos son desarrollo de una rama del franciscanismo, que había crecido al margen del oficial y claramente ortodoxo.

² Véase la primera parte de este artículo, pág. 23.

si creía « que en estos tiempos el estado episcopal o sacerdotal son estados de condenación »³.

Sólo como resultado directo o indirecto de aquella creencia puede entenderse el que numerosos frailes jerónimos se negaran a recibir órdenes sagradas, y permanecieran en sus conventos como simples legos o donados. Uno de los casos más significativos es el de Rodrigo el Lógico, « hombre de agudo entendimiento », donado en el monasterio de San Jerónimo de Córdoba. « Dice la historia antigua que tengo de aquella casa que fué maestro de los hijos de un rey » (I, 239). Huyendo de los peligros que para su virtud ofrecía la corte, marchó a Italia en compañía de Fr. Vasco, fundador del monasterio cordobés, y allí ambos « estuvieron en la obediencia y discipulado del siervo de Dios, Tomasuccio Senés », lo cual pone otra vez de relieve cómo actuaban las influencias de fuera sobre la espiritualidad castellana del siglo XIV. Vuelto a España, Rodrigo el Lógico vivió en una ermita, cerca de Córdoba, con dos compañeros: « trabajaban con sus manos, tejían cestillos de mimbre y de esparto, hacían esteras, harneros y otras cosas de esta suerte; vendíanlo y de allí se mantenían, imitando aquellos padres antiguos » (I, 240). Pero como ya vimos antes, el trabajo manual, como reacción contra el mendigar, es un rasgo característico de quienes cultivaban entonces la libre piedad. Que Rodrigo el Lógico era un ejemplo muy expresivo de ella lo confirma lo que luego dice Sigüenza: « Aunque era hombre docto, nunca se quiso ordenar de orden sacro. Su deleite y sus gustos todos eran la lección de la Santa Escritura. Estaba tejiendo canastillos, haciendo esportillas o harneros, y tenía la Biblia delante » (I, 241). Cuando ayudaba a misa, « no hacía sino derramar lágrimas... porque decía que, desde el punto que el sacerdote se ponía el amito, se le representaba Jesu Cristo condenado a muerte » (I, 240). En verdad que no pudiera hallarse mejor ni más viva ilustración para el pasaje antes citado del *Rimado de Palacio* (pág. 7). Rodrigo entregaba el producto de su trabajo al procurador del monasterio, « diciendo que siempre se acordaba del dicho del Apóstol, *Que el que no trabaja, no coma* (I, 242). Biblismo, paulinismo: Fr. Diego de Herrero del monasterio de la Mejorada « sabía todas las epístolas de san Pablo, como otro el Ave María; recitábalas para su provecho sin errar en una letra » (I, 436). En suma, los primitivos jerónimos se hallaban en la senda de la *Imitatio Christi* y, dentro de la ortodoxia, llevaron lejos la actitud emotiva, independiente y mística, olvidados de cualquier dialéctico intelectualismo.

El anhelo espiritual exaltaba a las mujeres tanto como a los hombres, lo cual manifiesta la amplitud de la sacudida mística durante el reinado de Pedro el Cruel. Una linda muchacha toledana, de noble ascendencia, mostró desde niña inclinación a la vida religiosa; pasó algún tiempo en un

³ J. M. POU Y MARTÍ, *loc. cit.*, 1920, XIV, 31.

monasterio del cual era priora una hermana suya. « Consideradas — sin embargo — las costumbres y manera de vida que hacía su hermana con las demás religiosas » (I, 552), dejó el convento, y en compañía de una señora hidalga, doña Mayor Gómez, la joven doña María García íbase cada día a pedir limosna « en un hábito ordinario y despreciado ». Se ve, pues, que no servían a las mujeres tampoco los marcos de la religiosidad oficial y usadera; había que buscar otros cauces. Sigüenza ha fijado esa anécdota en un apunte delicioso: « Aconteció una vez que iban su padre y su tío D. Vasco de Toledo, hermano de su madre, juntos a caballo por la ciudad con mucho acompañamiento. Encontraron a las dos compañeras pidiendo con sus alforjas limosna de puerta en puerta. Afrentóse mucho Don Vasco, y vuelto a Don Diego le dijo con sentimiento: « Mucho me maravillo, señor Don Diego, de vuestra prudencia, que dejéis andar a vuestra hija, muchacha tan hermosa y de tan noble sangre, en ejercicio tan abatido, tan afrentoso y peligroso, rodeada de pobres y gente perdularia, despreciada, sin honra... Casadla, señor, con su igual, pues tenéis con quien, y quitad esta nota de vuestro linaje ». Respondióle el noble caballero, con semblante grave, diciendo: — « Señor don Vasco, cuando esto se hubiera de llevar por reglas de prudencia humana, eso que decís es lo que se debía de mirar y hacer; mas a esta mi hija otra prudencia más alta creo que la gobierna » (I, 553). Una nota vivísima pone en tal cuadro el morboso apetito de Pedro el Cruel: « Era esto en los postreros años del rey don Pedro; acertó a venir a Toledo, tuvo noticia de la hermosura de esta santa doncella, y, como juntaba a la crueldad ser deshonesto, deseó verla y aun haberla ». Como en un melodrama romántico, la doncella huye y se refugia en una ermita. Una vez más se ve cómo el rey acuciaba en su huída a quienes se sentían ya despegados del mundo.

Murió don Pedro, y « con su muerte se aseguraron mil almas temerosas de su crueldad y de su torpeza; salió de su yermo nuestra santa ermitaña, y pensando qué camino escogería para retirarse al servicio de Dios, tuvo noticia cómo había en Toledo una congregación de mujeres santas, que se recogían en una casa, en la parroquia de San Román ». Regía aquella casa otra señora noble, doña María de Soria. Y con ellas se fué nuestra doña María García de Toledo, la cual acabó por dirigir la comunidad, a la cual se agregó más tarde « Teresa Vázquez, mujer deseosa de salud de su alma, [que] había días que estaba recogida en su casa con gran encerramiento, con hasta siete o ocho mujeres, haciendo vida muy honesta » (I, 554). En suma, las mujeres también practicaban la piedad libre, sin sujeción a otras reglas que su conciencia; vivían en « beguinajes », que eso eran tales comunidades, extendidas por los Países Bajos, Alemania y Francia, y, por lo que vemos, también en Castilla¹. Un beguinaje era después de todo lo que describe

¹ Su máximo esplendor fué en el siglo XIII (fuera de España), y no fueron perturbados por la Iglesia cuando no incurrieran en herejía. Pronto, sin embargo, desarrollaron lo que

Sigüenza al hablar de los orígenes del monasterio de las Cuevas de Guisando: « La vida santa y pobre de aquellos hombres, que los llamaba la gente comarcana *beatos*, por tener ya en la tierra como una participación de la bienaventuranza » (I, 218). Todo aquel movimiento fué luego regulado canónicamente al colocarse bajo la autoridad pontificia; si algo quedó fuera de él en Castilla, es cosa que ignoro.

LOS JERÓNIMOS EN EL SIGLO XV

Los jerónimos se hicieron célebres en los siglos siguientes por sus riquezas, por el favor de los reyes Carlos I y Felipe II hacia ellos, y por haber sido moradores preclaros de los monasterios de Guadalupe y San Lorenzo del Escorial. Mas la verdad es que apenas hay una página sobre lo que significaron en la historia de España y dentro de su sensibilidad religiosa. Las enciclopedias católicas conceden amplia importancia a los franciscanos, los dominicos y otras órdenes internacionalizadas, y consagran breves palabras a los jerónimos, desaparecidos en 1835, al ser disueltas las órdenes religiosas en España. La bibliografía sobre los jerónimos es escasa y pobre.

En lo que sigue no pensamos llenar ningún gran vacío, pero sí llamaremos la atención sobre las consecuencias que en el siglo XV tuvo la particular experiencia religiosa a que debió su origen aquella orden — emoción individual y no intelectualismo. Los primeros jerónimos descuidaron, en general, el cultivo de la sabiduría que abstrae y despersonaliza, y fomentaron la obra manual e industriosa, que el individuo posee como suya. « Lo más y lo mejor [de Guadalupe] está hecho con los brazos y el sudor de estos siervos de Dios »; al prior, Fernando Yáñez, « le parecía honra grande ser admitido en la fábrica de tan real palacio por peón » (I, 91). « Alcancé yo un santo viejo en el monasterio de la Mejorada, y otro hubo en el del Parral de Segovia, que hacía un libro de los grandes del coro de todo punto, desde el pergamino hasta la encuadernación: él le puntuaba, escribía, iluminaba y encuadernaba, que para esto era menester saber mil oficios. Y después de haberle puesto en perfección, cargábaselo a cuestras y llevábalo a las gradas del altar: y allí lo ofrecía a Dios y a su santa Madre » (I, 251). Hubo en germen, entre los jerónimos, la tendencia a valorar el estudio experimen-

se llamó el falso espiritualismo (Hermanos y Hermanas del Espíritu Santo), o se mezclaron con los Terciarios Franciscanos, de los cuales proceden los Fraticelos o hermanos y hermanas del Espíritu Pleno (Véase Ch. U. HAHN, *Geschichte der Waldenser*, II, 423). En qué medida estos « prejerónimos » se hubiesen apartado de la vía ortodoxa, es imposible saberlo a través de Sigüenza; él rechaza, como hemos visto, el nombre de beguinos y begardos que les daba la gente, porque ya no conoce sino la fase heterodoxa en la evolución de aquellas agrupaciones, que un día fructificarán en la reforma protestante (Véase ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, II, 14).

tal de los fenómenos naturales, pues había, por ejemplo, en Guadalupe « licencia para hacer anatomías, que es de mucha importancia el conocimiento desta tan hermosa fábrica del cuerpo humano, milagro de la naturaleza » (I, 94). Si el tipo de religiosidad jerónima hubiese podido arraigar en el pueblo español, tal vez España hubiese llegado a la técnica industrial y al capitalismo europeo, a base de la santificación del trabajo inteligente de las manos, que en último término fué cultivado en el siglo xv por aquellos frailes, por judíos (conversos o no) y por moriscos. ¿Y no es significativo que quienes menos inhabilidad técnica revelaron en la Iberia cristiana, los catalanes, perteneciesen a una región sensible al lirismo y al programa de vida encarnado por beguinos y begardos? Me limito a indicar el problema meramente, porque problema es, de cómo en la Edad Media el subjetivismo religioso y profano acerca al mundo inmediato más que el activismo de la épica y las abstractas fórmulas intelectuales. He ahí otro ángulo desde el cual sería conveniente contemplar el trágico devenir de la grandeza hispánica — dosificación irregular, a veces monstruosa, de lo lírico y de lo épico.

Mas volvamos a nuestro cauce. Como toda institución viva, la orden jerónima fué en el siglo xv un compromiso entre los propósitos (hoy parecen utópicos) y lo que personas y circunstancias iban efectivamente creando. De ahí la contradicción radical y la pugna incesante. Habían huído del mundo para cultivar la soledad espiritual, mas como quienes practicaban esa fuga eran a menudo gente noble y poderosa, afluían las riquezas a los monasterios jerónimos, cuyos bienes son comparables en el siglo xv a los de los jesuitas en el xvi. De ahí relajación y mundanidad. Quienes persistían en la actitud básica del anacoretismo, tendían a asumir posturas particulares frente a la disciplina de la regla, uniforme en teoría. La misma arquitectura del monasterio de Guadalupe — hecho de pegadizos sin demasiada armonía, con sus deliciosas ocurrencias populares (como aquel templete mudéjar, en ladrillo) — descubre la íntima estructura de la orden, que ignora en absoluto la ciclópea geometría del futuro Escorial.

En sus comienzos muchos de los religiosos de Guadalupe no pasaron de hermanos legos, sin querer ordenarse y entregados a oficios manuales. Ya sabemos lo que esto significa. Un Fr. Francisco se deleita en el oficio de zapatero: « Había hecho un corral para su oficina y empedrádole y enlosádole de unas losas grandes, que había traído a cuestras de una cantera, con gran trabajo y sudor, y por sus manos lo había hecho todo. Decía que *para orar cualquier lugar es bueno*, porque Dios está en todo lugar en que le buscaren sus siervos » (II, 209)¹. Sigüenza recuerda igualmente a Fr. Rodri-

¹ En 1485 la Inquisición de Guadalupe mandó quemar a Manuel González, posadero del Mesón Blanco. En su poder se halló cierta oración judaica. El fragmento incompleto que se conserva en el proceso comienza así: « Sin ymagen escolpida nin pintada, e sin

go de Medina, de noble linaje, hijo del mariscal Pedro García, que « recibió el hábito en N. S. de Guadalupe, y no quiso ordenarse sino ser lego, con presupuesto de servir en los más humildes oficios de la casa » (II, 209). Estos legos, sin obligación sacerdotal, parecen como un eco de la piedad libre y laboriosa de los begardos, aunque ya incluidos en el marco de una orden canónicamente establecida. Los conventos se hallaban « en despoblados, donde en cuanto fuese posible no se sienta el trato del siglo » (I, 357). Allá el buen jerónimo dábase « a la meditación profundamente, larga o por mejor decir continua oración, y adondequiera que estaba era para él altar, coro y oratorio » (II, 210).

Mas una orden religiosa no puede ser sólo vida espiritual y libre, individualizada en el trabajo, que hace templo del alma propia. Esto encantarán a Erasmo en el siglo xvi, pero con tal sistema la Iglesia no habría subsistido, de no cambiar la religión de los españoles, es decir, los españoles. Prescindiendo de la relajación que, pronto o tarde, afectó a los monasterios (tomados por muchos como medio de vida fácil y no como fin), el particularismo antes mencionado, junto con la altivez nobiliaria de muchos religiosos, hubo de hacer muy irregular la trayectoria de la orden, tan irregular como el perfil arquitectónico de Guadalupe. Sigüenza no se harta de insistir sobre el aristocratismo de su orden, « tan estimada de toda la gente noble » (I, 426), « estimada de los príncipes eclesiásticos y seglares » (II, 31); no omite mencionar la prosapia de sus miembros. Se comprende así que, en 1452, Guadalupe pretendiera constituirse en islote dentro de la orden, estableciendo para sí « costumbres, estatutos y cerimonias » (I, 354). Para tales disidencias hubo, además, otras razones. La orden, ya a comienzos del siglo xv, iba siendo arrastrada por las exigencias del siglo. Sus inmensas riquezas, unidas al favor de los reyes y de los grandes, tenían que ir desdibujando la imagen de aquella pretendida Tebaida, demasiado afanada en la explotación de sus tierras y en otras empresas que Sigüenza no detalla, porque al fin y al cabo escribe « pro domo sua ». Lo cierto es que hacia 1425 surge la primera reacción contra la mundanidad de la familia jerónima, encabezada nada menos que por Lope de Olmedo, su general, que dicen había sido en París compañero de cuarto del entonces papa Martín V. No ahorra Sigüenza las insinuaciones punzantes contra aquél: después de regir la orden durante ocho años, fué removido del cargo y su despecho lo habría llevado a concebir ambiciosas iniciativas. Como en los años de su generalato no tuvo

ningund abogado que me fie delante ty, ca non es menester, Señor, porque ninguno non se puede asconder de la tu catadura, ca tu oyes a todos e entiendes todo e eres en todo logar, e so cierto e seguro que me oyes, etc. » (Bol. Acad. Hist., 1893, XXIII, 323). En más de un caso, como se ve, la espiritualidad cristiana coincidía con la hebrea, y así se explica que los conversos solicitaran con preferencia la orden jerónima, dentro de la cual la busca y el contacto con Dios eran más libres, incluso sin las trabas del sacerdocio, si se quería así. El desenlace de todo ello fué, a la postre, trágico.

gran cosa que hacer, se dedicó a la lectura de San Jerónimo, y de él extrajo una nueva regla para su orden. Ésta debía ponerse de acuerdo con el espíritu del santo patrón, lo cual implicaba cambiar la amplitud de vida por la aspereza eremítica de los fundadores. Eso prueba que la tendencia espiritual, extremista, aún seguía viva, junto con el gusto por el retorno a las fuentes originarias del cristianismo, que los humanistas comenzaban a fomentar. No interesa exponer aquí los detalles de este episodio (I, 308 y sigs.). El Papa resolvió tan espinoso asunto dejando la orden como estaba y permitiendo a su amigo Lope de Olmedo que iniciara otra nueva y mucho más rigurosa. Prescindiendo de puntos menores, importa notar que en 1435 don Enrique de Guzmán, Conde de Niebla, entregó a la naciente comunidad el monasterio de San Isidoro de Sevilla, regido hasta entonces por monjes del Císter con excesiva laxitud. Sigüenza declara que los jerónimos « nuevamente insurgidos » hubieron de dulcificar sus rigores para poder subsistir; la regla era sin embargo bastante severa, y Sigüenza insiste varias veces sobre la virtud y santidad extremadas de Fr. Lope de Olmedo.

Ignoro cómo fuese posteriormente la vida en el monasterio de San Isidoro, si no es que a mediados del siglo XVI aparece como un foco de erasmismo y de reforma, llamada, con más o menos propiedad, luterana, cosa que no creo ocurriera en ningún otro convento. Actuó la Inquisición y tuvo lugar el célebre auto de fe de 1559, en que tantos perecieron. Unos diez y ocho jerónimos lograron escapar al extranjero, sobre todo a Ginebra; entre ellos se encontraba Cipriano de Valera, el traductor de la Biblia. Sin medios para trazar una línea seguida entre el brote español de « Devotio Moderna » entre los jerónimos del siglo XV y sus continuadores en el siglo XVI, debe quedar afirmada la posibilidad de una correlación profunda entre ambos fenómenos. Si la reforma de Fr. Lope de Olmedo ha de referirse al espíritu inicial de la orden unos sesenta años antes, no es temerario pensar que la historia ulterior de San Isidoro estuviera de algún modo implícita en el hecho de su fundación, en 1435. En un recinto monacal pueden perdurar las tradiciones, sobre todo si éstas se enlazan con la rivalidad frente a una orden poderosa. En 1567 el monasterio de San Isidoro volvió a la orden jerónima mayor, cuando todavía estaba « fresca la apostasía de la fe que había habido en algunos de ellos, quemados unos, pasados a Ginebra otros » (II, 166). En aquella fecha, Sigüenza admite « que sus constituciones son más rigurosas y fuertes que las nuestras, más ayunos, peores camas, más áspera ropa... en muchas celdas no había un libro ». A través de esos informes escasos, trancos y privados de simpatía, se percibe que algo quedaba en San Isidoro del espíritu de la comunidad originaria. Acerca del movimiento reformador en sí mismo, no sé más que lo referido por González de Montes en su notorio libro *Artes de la Inquisición*¹. Según

¹ Traducción de Luis de Usoz, págs. 262-268.

tal fuente, había en Sevilla, hacia 1540, dos clases de predicadores. Unos, místicos, rechazaban a Erasmo, y recomendaban la lectura de « Henrique Herpio, los opúsculos de San Buenaventura, el *Abecedario* [de Osuna], la *Subida al Monte Sión* [de Bernardino de Laredo], y otros tales, por los que aprendiesen a tener humildad. El otro bando se basaba más en el Evangelio », y en él germinó el llamado protestantismo sevillano. Al [primer grupo pertenecía el prior de San Isidoro, García Arias (llamado el Maestro Blanco) que « fué el primero que introdujo algunas centellas de verdad. Trabajaba por enteramente variar toda la regla del convento, aunque no abierta, sino muy solapadamente, y llevando el agua desde muy lejanos manantiales ». No sabemos cuáles fuesen estos manantiales, aunque es manifiesto que el movimiento reformador surgió en Sevilla en un ambiente de tradición espiritual y mística, cuyas fuentes se hallaban, en efecto, a gran distancia histórica. No se sabe de ningún otro monasterio que hubiese producido tan numerosa disidencia, y no es probable que esto se debiera a un azar.

Que en la orden jerónima propiamente dicha siguió siempre vivo el espíritu riguroso y disconforme con los acomodados mundanos, se ve por otro caso menos dramático que el de Lope de Olmedo, si bien no menos significativo. En 1495 tomó el hábito en Guadalupe Fr. Juan de la Puebla y así renunció al condado de Belalcázar. Poco después pidió al papa Sixto IV licencia para fundar una orden de ermitaños franciscanos en Sierra Morena (II, 213). Por lo visto ni los franciscanos ni los jerónimos satisfacían ya el anhelo de perfección, y quien aspiraba a vivir en ella tenía que fabricarse su propia orden. Intentos de reforma fuera de los jerónimos, también los hubo; no puedo ahora trazar un cuadro amplio de la espiritualidad en el siglo XV, y me limitaré a recordar algún ejemplo. A mediados del siglo hallamos al venerable Lope de Salinas (1393-1463), el cual acompañó al obispo de Burgos, Villaceces, en su jornada al Concilio de Constanza; hizo su vía mendigando y descalzo. Protegido por el Conde de Haro, D. Pedro Fernández de Velasco, fundó en Briviesca (Burgos) dos monasterios de rigurosa observancia, muy combatido por los demás frailes a causa de « la estrechez y rareza de la vida que había inaugurado ». Es significativo, además, que no se conserven las obras del venerable Salinas, cuyos títulos ya dicen bastante: *Antídoto de los abusos que relajan la vida monástica* y *Escuela de la perfección regular hasta subir al perfecto amor de Dios*¹. Como antes al Conde de Niebla, vemos ahora al Conde de Haro — una de las figuras más excelsas entre la nobleza del tiempo — interesarse por una forma de vida religiosa que anticipa la reforma de Cisneros. He ahí un eslabón perdido en la cadena del misticismo franciscano, cuyos orígenes siguen siendo tan problemáticos.

¹ Véase MARTÍNEZ AÑIBARRO, *La imprenta en Burgos*, págs. 447-450.

Incluso fuera de los monasterios aparece la doctrina de la oración espiritual. Dice Juan de Lucena (seguramente un converso): « Dios entiende la habla del corazón, que es una a todos los omes y a todos los ángeles. Todos hablamos en la voluntad un lenguaje... éste entiende Dios y no el de los labios »¹.

Lo anterior quiere decir que las actitudes emotivamente individuales, venidas como influencia de fuera, se resuelven en España en afán de soltura y libertad frente al destino último — el morir —, sin llegar a matizar la forma del pensar objetivable, puramente terrestre. El tenue intento de autonomía religiosa no lleva a autonomía intelectual. Los más audaces entre aquellos monjes, místicamente independientes, aspiraban a vivir una existencia desnuda de traba exterior, llevándola sobre sus propios hombros — como aquel fraile superhispánico que se hacía su infolio de cabo a rabo, sencillamente para ofrendarlo graciosamente, lo mismo que hubiera hecho con la propia existencia. Cuando el P. Sigüenza habla por su cuenta dice que algunos piensan « que son religiosos porque traen el hábito, hacen las ceremonias de fuera, cantan las horas, trabajan en algunas hacendillas como lo haría cualquier peón por harto menos jornal: hombres del todo exteriores, temporales, secos, sin espíritu, olvidados de su llamamiento » (I, 245). A esto había venido a parar el jeronimismo. Y Sigüenza sigue buscando el hombre interior, el no resuelto en fórmulas, que haga los gestos, que tome las actitudes del hombre auténtico, prescindiendo del rendi-

¹ *Carta exhortatoria a las letras*, en *Biblióf. Esp.*, XXIX, 213. Lucena prosigue: « El que latín no sabe, asno se debe llamar... Oyr han las Sacras Escrituras, y no las entienden; ni sienten si habla Dios o si habla el diablo; ni roznan, ni rezan; ni ellos se entienden, ni yo entiendo que Él los entiende, porque Dios entiende la habla del corazón, que es una a todos los omes y a todos los ángeles. Todos hablamos en la voluntad un lenguaje, y non más, por el cual entendemos a nos mesmos. Éste entiende Dios y no el de los labios, que fué hallado para que unos a otros nos entendamos. Pues si el corazón déstos non entiende lo que dicen sus labios, síguese luego que Dios tampoco los entiende. Una mi hermana, gran rezadora, leyendo aquel salmo de la Pasión: « Deus, Deus meus, respice... », cuando venía al verso « foderunt manus meas », pasábalo sin leer. Sentilo un día. Díjele:

— Hermana, un verso os trasportáis. — Respondióme:

— Id al diablo con vuestro verso a las del palacio, que tienen pollutas las manos.

Preguntóme uno quién era *Santoficeto* y *Doña Bisodia*, que se nombraban en el *Paternoster*. Respondíle que *Doña Bisodia* era el asna de Christo y *Santoficeto* el pollino. Son cosas éstas muy de reír a nosotros, y a ellos muy de llorar » (*Epístola exhortatoria a las letras*, en *Biblióf. Españoles*, XXIX, 213). El combinar aquí la nota alta de lo religioso, como espíritu común a todos los hombres, y el efecto cómico de una anécdota popular es muy significativo de la tendencia española al integralismo, al realismo vital. El vocablo *bisodia* tuvo vida, pues lo usa Juan del Encina: « No sé por qué causa sea/ que una bisodia fea » (*Cancionero*, edic. 1516, fol. 98); también Lucas Fernández: « ¿ Rezáis 'n ese calendario? ¿ Sois bisodia o sois almario? » (edic. Academia, pág. 155). El *Dicc. histór.* de la Academia, por desconocer el origen de *bisodia*, le da la significación arbitraria de 'visión, estantigua'.

miento objetivo de su acción. Es la pura contemplación del hombre como hombre. ¿Lo dice Sigüenza como un eco del primitivo espíritu de los iniciadores de su orden, como un tardío rasgo erasmista, o simplemente como una eterna afirmación de hispanidad?

CONVERSOS Y JERÓNIMOS

Como resultado de la persecución de los hebreos, comenzada en Sevilla en 1391 y proseguida luego en toda España, un gran número de aquéllos recibió el bautismo, y empezó así a formarse un nuevo tipo de español, el confeso o converso. Los casos de conversión habían sido hasta entonces aislados, y no atrajeron como tales la enemiga de los contemporáneos. Comparada con otros países europeos, España había sido tierra prometida para los israelitas. En Francia, Suiza y otros lugares les achacaron el difundir la peste negra que asoló Europa; no en Castilla, a pesar de haber perecido durante la epidemia el rey Alfonso XI (1350). Suele achacarse la feroz matanza de 1391 a motivos individuales, a que Ferrant Martínez, arcediano de Écija, encendió a las masas en contra de los judíos; al injusto asesinato del hebreo Pichón por sus correligionarios, lo cual irritó a Juan I, amigo de aquél; etc. Pero si el irascible y fanático Arcediano desencadenó la tempestad de sangre que arrasó las aljamas andaluzas, eso fué posible porque « la gente de los menudos »¹ (la plebe) deseaba mucho producir semejante estrago.

Suceso de tan magnas consecuencias no parece suficientemente explicado por los historiadores. Por dondequiera hubo matanzas, saqueo y destierro de los israelitas, y en ningún lugar trascendieron tales horrores a la historia más íntima de las respectivas naciones. No así en España². Los judíos en todas partes vivieron según tenían por hábito, mientras que su modo de convivir con los cristianos de la Península fué peculiarísimo. En la forma de la relación entre hebreos y cristianos y en el proceso histórico de aquélla hay que buscar los motivos de la persecución, no en el hecho de que los judíos fueran ricos y los demás pobres, porque las mismas circunstancias venían dándose mucho antes de 1391. Recuérdese el episodio de Rachel e Vidas en el *Mío Cid*.

En primer lugar, la convivencia con los moros había hecho menos extra-

¹ FRITZ BAER, *Die Juden im christlichem Spanien*, 1936, II, 245: « la gente de los menudos desta villa robaron... e derribaron la sinagoga » (doc. de 1396, Écija).

² « Nada más repugnante que esta lucha, causa principal de decadencia para la Península... La cuestión de raza explica muchos fenómenos y resuelve muchos enigmas de nuestra historia » (esto último a propósito de que muchos disidentes religiosos en el siglo XVI fueron conversos); así M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, III, 398; V, 108.

ña la proximidad de otra religión oriental ¹. E independientemente de eso, los hebreos fueron mucho más necesarios en la Península que en cualquier otra parte, a causa de su habilidad económica y su superioridad intelectual y técnica respecto de los cristianos, víctimas de la fatalidad de la Reconquista y de su peculiaridad racial ². De ahí que reyes y nobles crearan a los hebreos situaciones de privilegio, las cuales fueron en aumento a medida que se complicaban las necesidades de tipo superior, según aconteció muy perceptiblemente entre los siglos XIV y XV. Antes del XIV, por ejemplo, ningún rey en la España cristiana había poseído una mansión como el Alcázar de Sevilla, reconstruido en la segunda mitad del siglo. Al mismo tiempo comienza a ser más suntuosa la vida privada de los señores, sus castillos se embellecen interiormente, y el comercio se intensifica. El padre del poeta Francisco Imperial fué un mercader genovés que abrió tienda de joyas en Sevilla en el reinado de Pedro el Cruel. De esta forma, la riqueza espiritual de la que adujimos testimonio corría parejas con este otro género de prosperidad, lo cual es a su vez contemporáneo del aflojamiento de los principios que venían sustentando la bóveda de la Edad Media, y del despertar de otras fuerzas.

En el caso de Ferrant Martínez, arcediano de Écija, promotor de la ruina de la aljama de Sevilla en 1391, es notable que aquél se constituyera en portavoz antisemita del Evangelio, como si éste no hubiera antes existido para los eclesiásticos de Sevilla, lo cual quiere decir que lo importante no era el Evangelio sino Ferrant Martínez, un rebelde que se alzaba altanera-mente contra los albaláes (órdenes reales) de Enrique II y Juan I. Hallándose en el tribunal de los alcázares de Sevilla, en 25 de agosto de 1378, respondió a los judíos que le mostraban los albaláes para su protección: « esto faze nuestro señor el Arçobispo, e mandó a mí que lo guardase [‘cumpliese’] por quanto es servicio de Dios e salud de los reyes » ³. Durante años el Arcediano siguió incitando a la « gente de los menudos » para que arrasara las veinte y tres sinagogas sevillanas y exterminara a los hijos de Israel, a pesar de la oposición del arzobispo Barroso, que llegó a excomulgar al Arcediano, declarándolo « contumaz, rebelde y sospechoso de herejía » ⁴.

¹ Recuérdese cómo hizo su solemne entrada en Toledo Alfonso VII, en 1139, entre los cánticos de alabanza a Dios y al vencedor, en castellano, árabe y hebreo. Menéndez Pidal comenta: « porque aquellos cristianísimos y santos reyes, muy lejos de la intolerancia de los después llamados católicos, gustaban llamarse reyes de tres religiones » (*Estudios literarios*, 1938, pág. 234). Quizá hay en esto algo más que tolerancia o intolerancia por parte de los reyes; aspiro al menos a sugerir otra explicación.

² Para evitar se tomen estas palabras como una censura, extemporáneamente neoclásica, de la peculiaridad hispánica, refiero a mi folleto *The meaning of Spanish civilization*, Princeton, 1940.

³ Véase el acta de aquella famosa entrevista en F. BAER, *op. cit.*, pág. 218.

⁴ J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos*, II, 346.

Apremiado por teólogos y canonistas para manifestar el fundamento de su anticristiana conducta, siempre replicaba que no hablaría sino « ante los oficiales e gentes del pueblo ». La fuerza demagógica era más efectiva que la de los teólogos, arzobispos y reyes. No bien muere el arzobispo de Sevilla, las turbas acaudilladas por el Arcediano se lanzaron al estrago: cuatro mil judíos fueron asesinados, sus templos [destruidos, y quedó herida de muerte la civilización de los hebreos españoles. Su agonía duró un siglo, porque no menos necesitó el nuevo y formidable personaje — el pueblo — para someter la resistencia real y nobiliaria, la minoría razonadora y el cristianismo espiritual, débil pero exquisitamente mantenido por los jerónimos hasta mediados del siglo XV. De otro modo carecería de explicación y de sentido histórico el acto final de los Reyes Católicos en 1492. Franciscanos y dominicos — la voz del pueblo — pesaron más que los jerónimos, quienes a la postre se sumaron al punto de vista de los más, en anticipo de lo que unos cuarenta años más tarde harían los erasmistas.

Se ve, por consiguiente, que el pleito de los judíos y conversos españoles, en el fondo difiere grandemente de lo acontecido en Europa a sus correligionarios, y sorprende que en las historias de los judíos no se intente penetrar en ello, aparte de denostar la memoria de los perseguidores de Israel en España. Con partidismo o prejuicios la historia queda muda. El problema judaico toca a la medula misma de la historia de España, según lo vislumbró Menéndez y Pelayo, o más bien « el otro » que llevaba dentro, y que nunca se expresó sino en rápidas insinuaciones. Si la industria, la ciencia y el comercio hebreo se arruinaron no fué por odio religioso ni racial precisamente, sino porque el « pueblo » — presente como personaje histórico — poseía una civilización opuesta a la de los hebreos, y necesitó henchir con su sustancia total y última el ámbito de su vida. O eso, o desaparecer.

Iberia — con Castilla por centro dinámico — se sacude las influencias orientales, francesas y provenzales que más o menos la recubrieron durante los siglos medievales, y se lanza a la tarea colectiva con su desnuda espontaneidad (bajo un tenue velo de humanismo); sus armas serán el ímpetu, el gusto por las actitudes, las utopías y los sueños, con escasa atención para las razones, porque éstas escinden al hombre en su interior y truncan su visión del mundo. No saliendo de su voluntad y de sus representaciones el español se creía seguro, y así realizó creaciones de maravilla y eternidad, casi siempre en « tempo » de tragedia. De ahí el despego por esa travesura de la mente, la técnica — mecánica o intelectual —, que envilece con el trabajo manual y canaliza o sojuzga el ánimo ¹.

¹ Por eso Don Quijote no gusta de las armas de fuego, y Juan Martí en su *Guzmán de Alfarache* (1602) zahiere la técnica naval de Inglaterra, por el mismo interno motivo que le hace decir: « Los grandes de Castilla son como estrellas en el firmamento, y pueden lo que quieren » (*Bib. Aut. Esp.*, III, 404b). Ser estrella y poder lo que se quiera: de eso se trata.

Al comenzar su gran marcha histórica a fines del siglo XIV, la nota más visible en el pueblo castellano es su rechazo de la disciplina tradicional. Todo ese período del siglo XV, llamado negativamente de anarquía, vale como un « marcar el paso » en espera de alguien que sepa manejar a los castellanos sin plantearles problemas que no les interesan. Tal fué la genialidad de Fernando el Católico. Desde fines del siglo XIV las gentes parece como si desearan lograr algo a base de sí mismas, de lo que cada uno lleva en su ánimo. Las fuerzas del conjunto social se trasegaban a los individuos. Recordemos al obispo de Jaén (pág. 13), desdeñoso de la jerarquía eclesiástica al buscar su propia salvación. O a Ferrant Martínez, irguiéndose ante la autoridad real y eclesiástica. O al atroz Rodrigo de la última gesta, puro instinto y desmesura :

Allegó don Diego Láynez al rey berrarle la mano.
Quando esto vió Rodrigo, non le quiso berrar la mano...
Dixo estonçe don Rodrigo : « Querría más un clavo,
Que vos seades mi señor, nin yo vuestro vassallo ».

Las guerras de Pedro el Cruel con Aragón y con sus hermanos habían traído desventuras, pero habían levantado en importancia al estado llano. Su lenguaje en las Cortes era cada vez más altanero. La derrota de Aljubarrota (1385), por otra parte, no fortaleció ciertamente el prestigio de la institución real. Luego, Enrique III, niño y enfermizo. Mas, como a veces sucede, la decadencia política iba acompañada de vitalidad en otras zonas del vivir social. Ya he aludido al florecimiento económico de Castilla. En tanto que los hebreos huían de la empobrecida Navarra, las aljamas de Sevilla, Córdoba y Toledo eran poderosas, lo cual prueba que no escaseaba la riqueza. Muchas instituciones eclesiásticas se sostenían con el tributo de las aljamas. ¿Cómo explicar entonces su destrucción, puesto que en fin de cuentas eran más útiles que nocivas para el conjunto de la vida castellana? Se habla de sus préstamos usurarios, los cuales siempre fueron graves de soportar. Pero eso no basta para dar razón de tanto estrago. Tampoco fueron decisivos los odios de religión, porque ya vimos cómo el arzobispo y los teólogos de Sevilla intentaron salvar a los hebreos, y López de Ayala dice que la matanza de 1391 fué debida más a robo que a « devoción ». Lo robado, por lo demás, quedó muy por bajo de lo destruído, y no es probable que tal fuera el móvil del Arcediano de Écija. Creo que la significación de aquel personaje ofrece mayor trascendencia. Veo en él un portavoz del pueblo radical y absoluto, del que luchó en las Comunidades, contra los erasmistas, en Europa contra la Reforma, en los claustros de Salamanca contra Fr. Luis de León, en 1808 contra Napoleón, y en todas las guerras civiles después habidas. Ferrant Martínez, en 1391, es un anticipo del cura Santa Cruz o de Juan Manuel de Rozas. El exterminio de los hebreos y su

secuela la Inquisición no son fruto de la intolerancia de los reyes, sino un gran capítulo en la tenaz defensa del espíritu popular hispano.

En la primera mitad del siglo XV todo había subido de nivel en Castilla, aunque sus reyes careciesen de relieve. Había más de todo, y también mayor saber y más inteligencia. Pero fuera del arte no encontramos ninguna gran construcción del espíritu. La nueva exuberancia vital no dió lugar a la pausada inquietud de la mente, que no aprovechó la franquía del reposo místico para lanzarse a aventuras intelectuales. Son los años de Nicolás de Cusa, teólogo y pensador. En España se vivió más que se discutió. Por eso, en cuanto a ciencia y doctrina hubo que apelar a la importación.

El pueblo, sin embargo, seguía bien alerta. En 1449 ocurrió la sublevación toledana contra el rey y contra los hebreos, en donde nuevamente la clase ínfima tuvo gran papel. Al frente de ella figuraba aquel odrero que se creía llamado a tan gran empresa, porque en una piedra que exhibía estaba grabado : « Soplará el odrero y revolverse ha Toledo »¹. Judíos y conversos sufrieron otra vez el horror de muy variados martirios. Antes de esto, en 1443, don Álvaro de Luna hizo firmar al rey una pragmática en la cual se intentaba proteger a los judíos hasta donde fuese posible. No se les dejaba convivir con los cristianos — y con ello se eludía el mayor conflicto —, pero el legislador quiso llamar a razón a quienes no se contentaban con menos que con el exterminio. Es un episodio significativo en la larga pugna entre minoría culta y masa instintiva ; como el trabajo de los hebreos era indispensable, se les permite realizar « las obras mecánicas e oficios e menesteres bajos e serviles », e incluso tener servidores cristianos, « pues que en los tales menesteres e oficios serviles non hay dignidad, nin por ellos han ni tienen lugar onrado »². Ahí se ve bien claro cómo se dibujan ya los dos caminos del futuro : honor, o sea « representación », e indignidad servil, a la que todos quieren escapar³. Un día preguntarán en Italia a Guzmán de Alfarache : « Si todos sois caballeros, ¿quién guarda los ganados? »

El pueblo tiene otras aspiraciones distintas del trabajo técnico y manual, grato a judíos, moriscos y frailes jerónimos, según antes vimos. La historia de las Hermandades mostraría que son un reflejo de la creciente vitalidad del estado llano, en el cual, más tarde, los Reyes Católicos basarán su polí-

¹ Es perceptible el mal humor del P. Mariana al referir el hecho : « El capitán del populazo alborotado fué un odrero, cuyo nombre no se sabe » (XXII, 7).

² J. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, III, 586.

³ Los argumentos usados por don Álvaro de Luna en el citado documento tendían a comprar la tolerancia del pueblo a cambio del rebajamiento de los judíos : « después de todo, ¿qué más os da que sigan cumpliendo sus viles tareas? » (sin las cuales, pensaba el Condestable para sus adentros, « ¿cómo vamos a sostenernos en esta vida de esplendor en que he puesto a la corte y a la sociedad? »).

tica de orden público y empezarán a organizar un ejército permanente — tarea digna que depara un «logar onrado».

Este demasiado rápido apunte basta para hacer ver cómo desde fines del siglo xiv en adelante el panorama social de Castilla ofrece otro aspecto. El pueblo, antes informe, precisaba su fisonomía y trataba de ascender de nivel. La prosa literaria ha registrado tan magna innovación. En 1438, el Arcipreste de Talavera escribe el *Corbacho*, en donde por vez primera la charla de las mujerucas se alza a tema de arte; las oímos chismorrear y maldecir, nos cuentan sus intimidades y descubren retorcidas malas pasiones. Luego, la sátira social se desencadena en coplas maldicientes, que rezuman el veneno de los de abajo.

La atención de ese pueblo se ha hecho más despierta frente al espectáculo de un lujo nunca conocido. La masa se sensibiliza porque, arriba, el individuo destaca en forma esplendorosa. Las crónicas de entonces no sólo traen biografías regias, sino la de figuras destacadas que nadie podía soñar en traer a la escena histórica durante el siglo xiv. Las vidas de don Álvaro de Luna, o de un «nuevo rico» como Miguel Lucas de Iranzo traen una nota colorida, una luz que faltaba en las crónicas anteriores. Para festejar la condestabía de don Álvaro en Tordesillas, «fueron sacadas ropas muy ricas, que el Condestable había dado a todos ropas de seda; e allí salieron bordaduras e invenciones de muy nuevas maneras, e muy ricas cintas, e collares, e cadenas, e joyeles de grandes precios e con finas piedras e perlas, e muy ricas guarniciones de caballos e facaneas, en tal manera que toda aquella corte relumbraba e resplandecía» (*Crón. de D. Alv. de Luna*, pág. 45).

Haría falta un libro para describir adecuadamente la nueva situación — íntima y social — que determina el horizonte vital de Castilla a medida que avanza el siglo xv. No es ésta la sazón para intentarlo. Baste decir que al contemplar tantos hechos concurrentes, religiosos y profanos, descubrimos el sentido que los vivifica y que haría posible su historia. Entre los desgarrones de la particularísima Edad Media castellana — nube a la vez de alborada y de ocaso — aparece un nuevo personaje en la escena histórica: el pueblo castellano, el mismo que desencadenará su energía frenética en Granada, África, Europa y América¹.

¹ Por cualquier lado que lo contemplemos, el final del siglo xiv ofrece siempre el espectáculo del trastorno y del rumbo nuevo. Desaparece hacia entonces la institución del «concejo abierto», es decir, la reunión de todos los vecinos, a toque de campana, para tratar de los asuntos comunales, pública y democráticamente. El concejo abierto fué reemplazado por la junta de regidores, los cuales representaban al pueblo, más formal que efectivamente. Restos de la costumbre del concejo abierto se conservan en pequeños y arcaicos lugares del Oeste de Zamora, región paralizada en su vivir, como otras del N. O. peninsular en donde perduraban el traje y el dialecto tradicionales, según observé personalmente.

Hacia la misma época que el concejo abierto se extinguió la «behetría», o sea el dere-

Aquellas buenas gentes — el estado llano, — adquieren conciencia de sí mismas, y en el acto perciben que zonas esenciales de la sociedad han sido ya ocupadas por hombres de raza y religión distintas — los hebreos y sus aláteres, los confesos o conversos. Éste es el punto a que deseaba llegar a través de sendas un tanto largas y al parecer tortuosas. Mas no lo son. Los hebreos españoles y los cristianos de raza judía habían sido tolerados y hasta estimados (salvo raras excepciones) por las clases más altas: reyes, nobles, príncipes de la Iglesia, órdenes religiosas de tipo aristocrático y espiritual como los Jerónimos. Durante la Edad Media hubo sin duda persecuciones y agresiones por parte de la masa, que nunca los miró con agrado. Pero nada de esto es comparable a lo que acontece en los últimos años del siglo xiv, en que comienza el proceso que fatalmente debía culminar en su expulsión. Este gran hecho, por consiguiente, ha de adquirir también sentido dentro de nuestro cuadro.

Los judíos de religión o de raza pudieron ocupar posiciones eminentes en la vida española a favor de la tolerancia de la nobleza, que se servía de sus habilidades y talentos, sin ver en ello rivalidad ni conflicto. Mas no así la masa, cuando no se limitó ya a ver cómo vivían los de arriba, y creyó posible lograr puesto en el juego social¹.

cho de los habitantes de un lugar a elegir su señor, el cual conservaba el dominio en tanto que trataba bien a sus administrados (*behetría*, benefactoria). En 1605 el P. Juan de Mariana, en *De rege*, recuerda las behetrías de doscientos años atrás como un puro desorden; todavía el Diccionario académico añade a su definición: «La elección de estos señores, como la dificultad de poner en claro los derechos de cada vecino, solía ocasionar perturbaciones y trastornos». Pero las behetrías habían funcionado normalmente durante los siglos anteriores, y no pueden definirse a base de las circunstancias que las hicieron desaparecer, del mismo modo que la vida no consiste en la enfermedad que acaba con ella. El concejo abierto y las behetrías languidieron y se extinguieron a causa de la misma violencia e inquietud populares que hemos visto reflejadas en otros hechos coetáneos. A espontaneidad y aspiración mayores en la clase popular correspondía una actitud autoritaria y defensiva en la clase alta, que deja vivir mientras la dejan vivir. El paralelismo medieval fué sustituido por líneas muy irregularmente dentadas.

¹ Recuerdo aquella deliciosa capilla de la Concepción, en Toledo, edificada a principios del siglo xv por un «traperero», un mercader de paños, en torno a cuya cúpula corre (o corría) una leyenda con su nombre, afanoso de inmortalidad. Poetas plebeyos figuran en la sociedad literaria del siglo xv, como Antón de Montoro, el «ropero» o sastre de Córdoba. Dice Menéndez y Pelayo que «un menestral poeta era caso tan raro en la antigua literatura española, que no es de extrañar que pululen las alusiones sobre este punto en los versos de sus émulos». Pero Montoro no está solo. Rival suyo es Juan de Valladolid, de quien dice el Roperero:

¿Pues sabéis quién fué su padre?
Un verdugo y pregonero.
¿Y queréis reír? Su madre,
Criada de un mesonero.

Ahí está también el mozo de espuelas Mondragón, con otros cuyos únicos títulos a la consideración social eran sus versos, en un tardío retoño de trovadorismo. El ser «pue-

No se explica, pues, la persecución solamente porque los judíos cobraran los impuestos y abusaran de sus privilegios (lo cual era, dicho sea al paso, verdad), ya que, en una u otra forma, siempre habían hecho lo mismo en medios por lo común hostiles. Algo tuvo que haber cambiado; y como los hebreos españoles eran los mismos, la mutación hay que buscarla en el medio que los rodeaba. Los motivos religiosos no fueron decisivos, puesto que infieles y extraños eran también los moriscos, y no se ocurrió lanzarlos afuera en el siglo xv¹. Sus faenas campesinas, o que no implicaban autoridad social, no estorbaban al habitante de la ciudad. Los judíos sí. Pero estorbaban al hombre medio que comenzaba a surgir y a la plebe comunal, no al aristócrata ni a las autoridades. Cuando se iniciaron las persecuciones mayores en el reinado de Enrique III, la actitud gubernamental se refleja en estas frases de Pero López de Ayala: «E sabido por el rey como los judíos de Sevilla e de Córdoba e de Toledo eran destróidos, como quier que enviaba sus cartas e ballesteros por los defender, en tal manera era el fecho encendido, que non cedieron ninguna cosa por ello... E todo esto fué cobdicia de robar, según pareció, más que devoción»².

blo» no hacía ya desmerecer. Juan Álvarez Gato cubrió a estos humildes, invocando la dignidad aneja al propio mérito y no al rango:

¡ O mundo desordenado,
abundoso de invirtud!
¿Cuál razón nos da cuidado
que juzguemos por estado
la bondad ni la virtud?

Sevilla, entidad colectiva y ciudadana, dió dinero a Villasandino por sus loores, y Córdoba recompensaba a Juan de Valladolid. Algo nuevo hubo en los usos públicos desde fines del siglo xiv.

Si se analizara el *Cancionero de Baena* según el método que vengo siguiendo, se notaría una vez más la conexión entre lo religioso, lo poético y lo social. Al ponerse al descubierto el panorama de la intimidad propia a consecuencia de haberse desplazado el horizonte humano, la minoría culta de Castilla se lanzó por un tiempo a la orgía vital, con confusión y entremezcla de principios y clases. No se ven asomar, sin embargo, las orientaciones teóricas, aparte de lo que ocasional y desordenadamente se infiltrara del humanismo italiano. En el *Cancionero*, escritores profanos como Sánchez Calavera se acercan audazmente a las sutilezas teológicas, y un franciscano, Diego de Valencia, descubre su ardor por una doncella «muy fermosa y muy resplandeciente». Y allí está Garcí Fernández de Jerena practicando un anacoretismo, entre cínico y literario, para mostrarnos cómo tanto delicioso desbarajuste enlazaba con la actitud religiosa.

¹ No bastaría decir que se temían las represalias de los moros del reino de Granada o de África, en donde moraban muchos cristianos cautivos. La Inquisición se hizo fundamentalmente en contra de los judíos y conversos. La posición social de los moriscos era muy distinta, y no se hicieron incompatibles sino después de las luchas difíciles del siglo xvi. Su problema fué político, no social como el de los judíos y conversos. De otro modo los habrían expulsado después de la conquista de Granada, ya que en 1609 había cautivos en África lo mismo que en 1492. Se trata de dos cuestiones muy distintas.

² *Crónicas*, edic. Llaguno, II, 391. Como moralista Ayala censura a los judíos en el *Rimado*, lo mismo que a otras clases sociales, incluso a la Iglesia.

¿Pero qué hacían los judíos? La descripción más cabal de sus maneras de vida se halla en Bernáldez¹: «Estaban heredados en las mejores ciudades, villas e lugares, e en las tierras más gruesas e mejores, y por la mayor parte moraban en las tierras de los señoríos, e todos eran mercaderes e vendedores, e arrendadores de alcabalas e rentas de achaques², y hacedores³ de señores, tundidores, sastres, zapateros, curtidores, zurradores, tejedores, especieros, buhoneros, sederos, plateros, y de otros semejantes oficios». Su «herejía ovo su impinación e lozanía de muy gran riqueza y vanagloria de muchos *sabios e doctos*, e obispos, e canónigos, e frailes, e abades, e *sabios*, e contadores, e secretarios, e factores de reyes e de grandes señores» (pág. 124).

Es decir, por circunstancias muy varias, la población ruralizada comenzó a sentir apetencias vitales y a ser elemento activo en la ciudad y en el reino; vieron entonces que sus rutas ascendentes se hallaban entorpecidas por quienes ejercían funciones que, en general, les eran extrañas o imposibles. No cabían sino dos posturas: o competir con los hebreos y superarlos, o resignarse a una situación de inferioridad, y a ser regidos por una clase social que carecía de la aureola nobiliaria, y que descollaba gracias al trabajo ordenado: un razonar eficiente. Dos veces usa Bernáldez la palabra *sabio* en el párrafo transcrito. Se perfilaba, en suma, en el horizonte una clase social con superioridad económica, científica, técnica y administrativa, justamente cuando comenzaba a desvanecerse el esquema social de que habló don Juan Manuel: «oradores, defensores, labradores», es decir, «clérigos, nobles, gente de la gleba». Se adormecía la Reconquista, nacía el comercio, el espíritu individual buscaba sus caminos en lo religioso, reyes y señores empezaban a necesitar al pueblo no sólo para machucar terrones y pagar tributos; y al abrir los ojos a la nueva luz, resultaba que las más de las salidas estaban bloqueadas por aquellos circuncisos.

De cuanto antecede espero resulte claro que si los judíos se hicieron incompatibles con la masa española, esto no se debió únicamente a la diferencia de religión, ni al intolerante fanatismo de los españoles como circunstancia abstracta y permanente. Los hebreos habían sido maltratados y perseguidos en todas partes, incluso antes de Cristo, por formar una clase extraña y encerrada en sí misma; se jactaban además de ser un pueblo elegido por Dios, misión incomprensible para los antiguos, fuesen aquéllos egipcios, griegos o romanos. Una sociedad no acepta fácilmente grupos muy a destono con la mayoría, por lo mismo que rechaza lo extraño del aspecto físico (hay abundante folklore acerca de jorobados y pelirrojos). En la época cristiana se añadió otro motivo, muy evidente pero que no suele traerse a

¹ *Historia de los Reyes Católicos*, edic. Biblióf. Andaluces, I, 340.

² *Achaque* 'multa', lo que antes se llamaba *caloña*.

³ *Hacedor* 'administrador, apoderado'.

cuento. Aquella desventurada raza no sólo era deicida para los cristianos, delito que, en último término (y aun en el supuesto extravagante de que un ser humano debiese pagar por actos cometidos por sus remotos antepasados), habría de mirarse como una segunda « *felix culpa* », puesto que la muerte de Cristo constituía parte de su divina misión. La verdad es que, además de deicidas, los hebreos fueron para los cristianos unos testigos tan imprescindibles como enojosos. Lo esencial de la religión de Israel seguía viviendo dentro del cristianismo, que había de aceptar la palabra revelada en el Antiguo Testamento. La tragedia de Israel fué no haber desaparecido al haber dado vida a su retoño cristiano. Al no ser así, los hebreos fueron testigos, inevitablemente petulantes, de cómo su religión seguía integrando el cristianismo: como si los reyes de España e Inglaterra, después de haber sido derrocada su soberanía, tuvieran que haber continuado presentes en algún modo en Hispanoamérica y en los Estados Unidos. Los cristianos no podían negar que el Dios de Moisés y sus mandamientos eran también los suyos; el judaísmo se hallaba a la vez dentro y fuera del cristianismo. Nunca se produjo situación más incómoda para los guardianes e intérpretes de una religión. La consecuencia fué que la presencia de los hebreos significara un testimonio tan impertinente como odioso.

En España hubo además otras causas para la incompatibilidad entre cristianos y hebreos. Durante la Edad Media la debilidad de los varios reinos peninsulares, su floja estructura interna, su pobre economía, los hizo gravitar hacia la civilización musulmana o hacia la francesa. El que las tres religiones conviviesen, más que a tolerancia, se debió a flaqueza vital. La tolerancia cristiana fué reflejo de la de los árabes, entre quienes moraron judíos y cristianos, éstos hasta fines del siglo xi.

Dichas circunstancias variaron, como hemos visto, a finales del siglo xiv, cuando en verdad se inicia la historia de la España moderna. La diversidad de religión era la misma, el carácter de clase apartada seguía siendo igual. Lo que varió es la conciencia que de sí mismos tenían los castellanos. Al pueblo medio y bajo se le planteó esta disyuntiva: ser como era o dejar de serlo. El conflicto semeja mucho al del erasmismo y al de los postreros años del siglo xviii, cuando casi bruscamente se interrumpió el movimiento de ilustración, tan pujante y al parecer tan arraigado en tiempo de Carlos III¹. Entonces se dijo que todo aquello era racionalismo francés, inyectado artificialmente en el alma tradicional de España, alma de que se hicieron portavoces don Ramón de la Cruz, los chisperos, las manolas y los héroes de la guerra contra Napoleón. En el siglo xv se dijo que los hebreos, aun los bautizados, eran herejes sin ley. Mas de haber sido así, sería incomprendible que el arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo; el Gran Cardenal de España, don Pedro González de Mendoza; el Duque del Infantado y otros gran-

¹ Véase *La peculiaridad lingüística rioplatense*, págs. 58-61.

des señores se hubiesen opuesto a la distinción entre cristianos viejos y nuevos (Sigüenza, II, 34-35). Los mismos Reyes Católicos, según se dirá luego, vedaron a los jerónimos que rompieran la unidad cristiana, provocando diferencias entre unos y otros. Altos funcionarios de la corte eran conversos. Mucho más tarde, un aristócrata de la inteligencia, el P. Juan de Mariana, escribió con su prudencia habitual: « El odio de sus antepasados pagaron *sin otra causa* los descendientes »⁴.

Dentro de la orden jerónima se percibe el drama de los conversos en toda su amplitud. Abundaban en ella los confesos, atraídos no sólo por la opulencia de la orden, sino por ser « pequeña, humilde, escondida y recogida » (I, 355)². Al agudizarse la persecución antijudaica, la orden atrajo la atención de los franciscanos, representantes del sentimiento popular entonces, como más tarde al ser perseguidos los erasmistas. Sigüenza no deja de notarlo, en su estilo peculiar, al hablar de lo que acontecía en 1461: « Los PP. de la orden de San Francisco favorecían mucho, como celosos de las cosas de la fe, la parte de los cristianos viejos; y como veremos luego, en público y secreto condenaban sin misericordia a los pobres judíos, creyendo fácilmente al vulgo, que, como sin juicio y sin freno, hacía y decía contra ellos cuanto soñaba y cuanto se atreve una furia popular » (I, 366)³.

Sigüenza, en esta y otras ocasiones, descubre el dualismo esencial de su alma. Como fraile del Escorial le encantaba que su orden poseyera

⁴ *Hist. de España*, lib. XXII, cap. viii. Como en otras ocasiones, la redacción latina es más explícita que la española: precauciones postridentinas. El texto latino transcribe íntegra la bula del papa Nicolás V (1449), contra los perseguidores de los conversos. En ella hay frases tan terminantes como éstas: « Non est acceptio personarum apud Deum; et omnis qui credit in illo non confundetur ». La bula prohíbe, bajo pena de excomunión, que se haga distinción entre unos y otros cristianos, fundándose en terminantes textos de San Pablo. Pero dice Mariana en el texto español: « Cuya copia [la de la bula] no me pareció sería conveniente poner en este lugar ».

² A fines del siglo xv fué relajado Fr. Juan de Madrid, religioso del monasterio de la Sisle (Toledo), « que no se avía metido frayle salvo por guardar mejor la ley de los judíos, porque en el monasterio non era asy visto, porque non hazia ninguna labor » (F. BAER, *Die Juden*, II, 477). Para otros frailes de la Sisle, también condenados por la Inquisición, *ibid.*, 474, 476. En 1488 fueron quemados en Toledo « un clérigo racionero de la Santa Iglesia de Toledo, e dos frailes de la Orden de San Jerónimo, del monasterio de la Sisle. Desde dicho monasterio fueron quemados otros tres frailes antes de estos hombres que ovieron seydo priores e tenido grande honra en la dicha orden » (*Bol. Acad. Hist.*, 1887, XI, 306). Claro que no sólo se refugiaban en la Orden jerónima los judíos disfrazados de cristianos. En 1487 quemaron en Toledo a un canónigo que traía una cruz en « la camisa, en la derecha del posadero ». Puesto a tormento, declaró que, en lugar de las palabras de la consagración, decía: « Sus, periquete, que os mira la gente » (*Bol. Acad. Hist.*, 1887, XI, 304).

³ Un franciscano, « predicando en la corte dijo que tenía en su poder cien prepucios de cristianos relajados ». Probóse la superchería del padre francisco, pero « este padre y los de su familia, haciéndose como fiscales y mostrando mucho celo de la fe, provocaban la ira del pueblo contra los pobres judíos » (I, 367).

entonces un estatuto de limpieza de sangre; pero mirando hacia el pasado, le enojaba que hubiesen reprochado a su orden ser un asilo para los conversos. Su cristianismo universalista, interior y antivulgar, fundado en la Escritura, no iba siempre de acuerdo con las actitudes postridentinas.

No tengo medios para reconstruir la influencia de los conversos en la vida religiosa de los jerónimos, porque Sigüenza no suele decir quién lo fuese y quién no¹. Tampoco se sabe en qué consistiesen las herejías judaicas penadas por la Inquisición en Guadalupe en 1485, y que dieron lugar a siete autos de fe. Sigüenza (II, 33) se limita a decir que se hallaron « algunos frailes corrompidos con estos errores, y fueron quemados por herejes, públicamente ». Lo indudable es que Guadalupe, la Sisle y otros monasterios jerónimos fueron centros de inquietud religiosa en el siglo xv, lo mismo que el siglo xvi habría de serlo el convento de San Isidoro de Sevilla. Algo debió haber en el ambiente jerónimo para hacer posibles hechos tan llamativos. Si los conociéramos internamente, se explicaría mejor el paso de la espiritualidad medieval al momento del erasmismo. Aun en 1492 continuaban los monasterios jerónimos siendo un semillero de intranquilidad; la Orden obtiene entonces del papa Inocencio VIII dos bulas de excomunión para que « ninguna de las religiones, aunque fuese la cartuja, recibiese frailes de nuestra orden, si no llevase expresa licencia del general » (II, 41). La corriente mundana y la tendencia al recogimiento místico llevaban por caminos contrarios a aquella Orden « encerrada, callada y poco menos estimada por superflua y de poco fruto » (II, 393).

A mediados del siglo xv los jerónimos cultivaban la idea de un cristianismo universal, espiritual (paulino), interior y bíblico. Ello coincidía con la sensibilidad religiosa de ciertos aristócratas castellanos (véase pág. 21), como el Conde de Haro, patrocinador de una reforma monacal poco grata a los más, o como el Conde de Niebla, que alberga la disidencia jerónima de Lope de Olmedo. Sabido es cómo el Maestre de Calatrava, don Luis de Guzmán, hizo traducir el antiguo Testamento directamente del hebreo al rabí Arragel de Guadalajara. Los comentarios de Arragel, que llama « fablilla » la creación de Eva, están aguardando el estudio de alguien versado en

¹ Hablando de los enemigos del estatuto de limpieza, cita a Fr. García de Madrid, « hombre docto, agudo e inquieto, a quien tocaba esto muy de lleno, por ser de los confesos » (II, 34). Fernán Pérez de Guzmán, sobrino de nuestro ya conocido Pero López de Ayala, hablando de los conversos, dice: « yo he conocido e conosco dellos algunos buenos religiosos que pasan en las religiones áspera e fuerte vida de su propia voluntad...; he visto algunos, ansy en edifiçios de monesterios como en reformation de algunas órdenes que en algunos monesterios estavan corrutas e disulutas, trabajar e gastar asaz de lo suyo » (*Generaciones y Semblanzas*, colec. *Clás. Cast.*, 61, pág. 94). No sabemos a qué órdenes se refiere, pero nos da otro testimonio de la intensidad de la angustia religiosa en el alma de los conversos, de esa angustia que un día se desbordará en la poesía de Luis de León.

la teología hebraica. A mí me basta tan sólo con acercar el interés bíblico del Maestre de Calatrava, y su amistad con un sabio judío, al problema de la espiritualidad religiosa del siglo xv.

Los conversos estimularon el humanismo cristiano, en lo que tenía de retorno a las fuentes y a la perfección primitiva. Para las clases cultas el descender de los hebreos valía como una ejecutoria de nobleza, según leemos en el *Libro de Vida Beata*, de Juan de Lucena¹. No es, pues, casualidad que de la culta y aristocrática orden jerónima surgiera el más apasionado defensor de los conversos. Fr. Alonso de Oropesa fué elegido general en 1457. « Su lección y meditación continua era la ley del Señor. Echado he de ver que cuando los religiosos se dieron a la lección de la Santa Escritura con más cuidado, florecieron en santidad mucho más que agora; y era una santidad maciza: en estos tiempos en que bullen tantos librillos, y se dan más a la lección dellos, no parece tanto fruto, porque aunque sean buenos y santos, son al fin arroyos, y no se bebe el agua tan pura, ni tan clara, ni tienen dentro la fuerza que trae consigo la palabra divina, que toca en lo vivo del corazón » (I, 361). Hasta Sigüenza, el escriturario, el discípulo de Arias Montano, llegan aún las resonancias del entusiasmo bíblico del siglo anterior, eslabón esencial del proceso que se amortigua con el declinar del siglo xvi.

Fr. Alonso de Oropesa terminó en 1465 un libro, aún inédito: *Lumen ad revelationem gentium*, que conozco por los amplios extractos de Sigüenza². Su tesis es que los conversos vinieron a la fe de Cristo lo mismo que antes los gentiles, y no cabe, por tanto, separar a unos de otros. Había, sin embargo, quienes pretendían expulsar a aquellos de los cargos eclesiásticos y seglares. « Comenzaron, pues, a mentir en lugar de ser veraces; por ser celosos de la ley, la destruyen; quieren, contrariando al Apóstol, dividir a Cristo, como si Él no fuese la paz que los juntó a todos » (I, 369). El pasaje anterior fué dejado en latín por Sigüenza, como concesión postridentina.

¹ En aquel tratado dialogan tres conversos: don Alonso de Cartagena, Juan de Mena y Juan de Lucena (que sin duda lo era también), y un aristócrata del rango del Marqués de Santillana. La coincidencia es muy expresiva. Juan de Mena recuerda al obispo don Alonso su ascendencia hebrea, a lo cual replica éste: « No pienses correrme por llamar los hebreos mis padres. Sonlo por cierto, y quiérollo; ea, si antigüedad es nobleza, ¿quién tan lexos? Si virtud, ¿quién tan cerca?... Fué Dios su amigo, su Señor, su legislador, su cónsul, su capitán, su padre, su hijo y, al fin, su redemptor ». Jáctanse muchos, prosigue el Obispo, de descender de griegos, de godos, o de los Doce Pares; pero a aquel que proviene de los levitas, de los Macabeos o de las doce tribus de Israel, « sea quant virtuoso, quant lexos de vicio sea: 'Vaya, vaya, que es marrano'; poco más baxo del polvo... Contratan callando la verdat evangélica diciendo que la vera lux no illumina los venientes a ella » (*Biblióf. Esp.*, XXIX, 146-148).

² Se conserva un ms. del libro de Oropesa en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, según dice Menéndez y Pelayo (*Heterod.*, III, 399), el cual no se detiene en analizarlo.

Oropesa, en nombre del espíritu cristiano-paulino, adoptaba una actitud radical frente al ímpetu de la masa, lo mismo que cincuenta años más tarde harán los erasmistas. Durante el largo debate pro conversos, una y otra vez se repite que la unidad de los cristianos reside en el espíritu de Cristo, en algo, por tanto, interior y permanente distinto de las conveniencias ocasionales del siglo. Frente a la realidad, que totalmente absorbía el hombre interior y exterior, se alza una idea que discrepa de esa realidad y le declara guerra. Lo que se ve, lo que está ahí dado fuera de mí, no es ya lo que « es ». Lo que « es » hay que buscarlo en la idea que se tiene de lo que « debe ser ». En lo religioso acontecen las primeras escaramuzas de la batalla renacentista entre el individuo y el mundo que le cerca, cuando cargada de impulso, la idea se convierte en ideal. Mas en el problema de los conversos sólo se maneja una idea, exactamente un concepto, que reduce a unidad la continuidad religiosa en cuanto espíritu y no empirismo histórico-social. Al ser abstraído éste, el humanista cristiano se encuentra de lleno en sus formas iniciales, en el Evangelio y en el paulinismo.

Lo propio de la historia de España es que las ideas, cuando las hubo, no encarnaron en la certera flecha de un ideal, sino que se expandieron en las nubes rosadas de la ilusión o en las densas sombras de una angustia. De ahí su ineficacia para la vida, gobernada por quienes se arrojaban totalmente en ella — de cabeza y con todo puesto —, sin escindir su ser en idea y no idea, en razonar y en el sentimiento de sí mismo. Con ideas, con razones y medidas, pretendió el buen jerónimo Oropesa forzar el curso ineluctable de la vida española. Durante algún tiempo las ideas se aureolaron de ilusión; tenían a su favor al arzobispo Carrillo, al Cardenal Mendoza, a los mismos Reyes Católicos, en cuya corte pululaban los conversos, como más tarde los erasmistas en torno a Carlos V.

Pero dejemos hablar a nuestro Fray Alonso. El intento de su obra « se endereza a que se quite este oprobio y afrenta de estos nuestros fieles que vinieron del judaísmo » (I, 370). No se piense, añade Oropesa, que él es de familia de conversos (al hacer tal aserto separa su idea de su vida); mas aun « cuando lo fuera, no por eso anduviera con tristeza en la fe de Cristo, ni se tuviera por menos feliz en ser hijo de Abraham, según la carne de quien nació Cristo; antes se gloriaría de ello » (I, 371). El mismo pensamiento fué ya expresado por Juan de Lucena, según ha poco vimos.

La fuerza del razonamiento de Oropesa descansaba en que su tolerancia hacia los conversos iba acompañada de severidad con los judíos no bautizados, tan aceptos para muchos aristócratas contemporáneos. Censura los contactos entre cristianos y hebreos, y « reprende a los príncipes eclesiásticos y seculares del descuido que tienen en dejar comunicar y vivir familiarmente esta endiablada gente entre los fieles, y fiarles sus casas, hacerlos sus mayordomos, arrendarles las décimas y otras rentas, con que se han

enriquecido » (I, 371). Como se ve, Oropesa dice lo mismo que el historiador Andrés Bernaldez arriba mencionado, en cuanto al volumen que en la vida del tiempo desplazaban los hebreos. Oropesa no es un tolerante al estilo del siglo XIX, que habría pretendido adaptar a su idea — a su ideal — la integridad de su época; es un ideólogo moderado, como lo fueron los erasmistas, aferrado al paulinismo: « la cabeza de esta fe y de esta iglesia es Jesu Cristo » (I, 371). La Iglesia, puro espíritu, debe ignorar los intereses materiales del siglo. Tras su doctrina se percibe la huella de la piedad y de la contemplación practicada por los jerónimos, tan en armonía con la vuelta a Cristo, rasgo característico de la religión del siglo XV europeo, y — ahora podemos decirlo — español. Por eso en la *Historia* de Sigüenza se habla más de vida santa y mística que de los aspectos exteriores de la religión: « Los santos que, desde este bajo donde estamos, miramos tan altos, llamaron a la celda oficina donde se hacen los santos... Si el fin de la vida monástica es llegarse a unir con Dios, olvidando todo lo del suelo y cuanto no es eterno, si se lanza [el alma] en medio de las cosas perecederas, ¿cuándo podrá llegar al término de su jornada? » (I, 249).

El libro de Oropesa fué la última manifestación de la tesis cristiano-espiritualista dentro de los jerónimos. En 1486, un nuevo general, Gonzalo de Toro, propuso la no admisión de los conversos, a pesar de la bula de Nicolás V (1449), de las razones de Oropesa (1465) y de la actitud del general Rodrigo de Orenes, predecesor de Gonzalo de Toro, y muy sostenido por el Cardenal Mendoza y por el Duque del Infantado. El partido contrario a los conversos habría vencido entonces sin la intervención directa de los Reyes Católicos; su delegado, el capellán Juan Daza, vino a rogar a los jerónimos que « revocasen el estatuto del capítulo general contra los cristianos nuevos, para que se sosegasen, hasta que fuese sazón de llegar con estas cosas al cabo » (II, 35). Fué acatada la indicación de los Reyes, aunque haciendo constar en el acta algo que Sigüenza cita entre comillas: « respondimos a Sus Altezas que por su contemplación y servicio, y no por temor de la bula ni de las conciencias, nos placía revocar el dicho estatuto, en cuanto estatuto » (II, 38). La espiritualidad jerónima se había desvanecido; la soledad contemplativa del siglo XIV, el paulinismo del siglo XV, cedían al oleaje de la masa que, a la postre, arrastraría a los mismos Reyes, últimos sostenedores de la idea cristiana frente al cinismo mundano de aquellos frailes. Aún hay que decir en honor de los Reyes que no fueron ellos quienes otorgaron a los jerónimos el estatuto de limpieza de sangre, sino Alejandro VI, en 1495. Aquel pontífice español, más versado en ambición que en epístolas de San Pablo, concede el estatuto para que no sufra la reputación de los jerónimos, después de haber sido relajados por la Inquisición algunos de sus miembros: « Propter quod ordo predictus non parvam passus est notam ». Se cerraba la puerta a los conversos. El breve

pontificio, estricto y oficinesco, no encierra una sola palabra alusiva a Cristo y su espíritu, reemplazados por un leguleyismo mundano y jerárquico.

El pueblo, la masa como vitalidad total y homogénea, había vencido. El sueño ilusionista de Fr. Alonso de Oropesa se agostó como la verdura de las eras. El honor mundano prevaleció sobre la espiritualidad cristiana, con lo cual los jerónimos perdieron su sentido histórico, y se convirtieron en un eco de sí mismos, vacío ya de toda sustancia. La orden servirá en adelante para solemnes menesteres sin contacto con su significación originaria. Desde Guadalupe guiarán como prodigiosos maestros de ceremonias a los extremeños que conquistan América; en Yuste, velarán al más grande Emperador en el sueño de su tránsito; en El Escorial — grandiosa petrificación de la eterna agonía de Hispania —, ellos desempeñan la secretaría general de asuntos místicos. La absoluta interioridad de antaño se tornó magnífica y barroca decoración, reverberante de inquietudes en el ocaso atormentado de la *Historia* del P. José de Sigüenza.

Todavía he de añadir unas palabras finales, porque el presente ensayo no aspira a ofrecer nuevos datos y curiosidades, sino a proponer métodos más humanos y comprensivos, aplicables a la intelección de la historia hispana. Ya que el mundo de lengua española es hoy incapaz de convivir y de entenderse en la vida real — desdicha inveterada —, aspiramos por lo menos a que las ideas no se violenten unas a otras en la región inespacial del pensamiento, único refugio que nos es accesible. La historia nunca vuelve, nunca se repite en sus contenidos factuales; pretender restaurar cualquier pasado es un intento demencial. Hay en cambio cierto determinismo en las formas y ademanes del espíritu, cuya secuencia constituye los rasgos esenciales de una cultura, constantes a través de su auge y de su declinar. La aguda sensibilidad del tiempo presente ilumina aquellos otros momentos del pasado en que los representantes de la difusa conciencia de la masa percibieron en angustia los límites del ámbito en que, sin escape, se hallaban inscritos. De ahí que entender la historia signifique seguir conviviendo la historia de uno. La historia es una novela, no un cuento, afirmación que aparecerá más clara en otros trabajos míos; desde luego no uso la palabra novela en el sentido vulgar que se da al vocablo. Sin que yo afirme que los extraños no sean capaces, en principio, de construir la historia de una cultura distinta de la suya, me parece que es muy difícil que pueda expresarla integralmente quien no haya vivido el drama de esa cultura. En tal drama se vierte la vida, sólo objetivable mediante una actitud crítica, « novelística », respecto de ella. La historia auténtica tiene siempre algo de confesión un poco desesperada. Tal es el motivo de que hoy discutan los sabios sobre el sentido de la cultura griega, la cual, dicen quienes saben de ello, es hoy más problemática que nunca. La historia griega es la que expresaron los griegos. ¿Mas cómo introducirnos en sus vidas, herméticas ya para nosotros? La historia de las

culturas que no son de uno tienen, inevitablemente, mucho de silueta y de esquema frío. A veces se ha creído que yo desestimaba la valiosa inmixción de los extranjeros en la historia hispana, reproche absurdo debiendo yo tanto a sus vastos saberes, y habiéndolo demostrado tantas veces en mis escritos. Lo que digo es que la historia ha de fundarse en cierto amor integral, que se revela en el verdadero historiador de su propia cultura, incluso cuando algunos creen que falta la cordial simpatía, porque confunden la historia propia con la lisonja y la ñoñez. Las amargas páginas de Quevedo dan la medida de la España del siglo xvii mucho más que las laudes convencionales de su *España defendida*, que, no sin misterio, dejó inconclusa e inédita. ¿Habrá nada más infecundo, para la percepción de lo que es y ha sido España, que todas esas *Laudes Hispaniae* de la Edad Media? La historia no es cuento ni tampoco lírica.

Esta digresión me será excusada al final de la evocación de nuestros jerónimos, que yacían hundidos en la sima del desamor, es decir, de la desatención. Grandes zonas de la historia hispana habrán de reconstruirse al hilo de sus órdenes monásticas, a menudo miradas como aditamento ocioso, como realidad desmesurada, o como tema de una historia religiosa desarticulada de la historia, por tanto como simple anécdota. Los ocupados en tal trabajo usan ya la apología, ya la invectiva, sin notar que la historia hispana es más religiosa que civil, y que, en ella, lo profano fué casi siempre un tenso resistir frente a lo religioso — la forma especial de catolicismo propia de la masa hispana del siglo xv. Tratando Sigüenza de la persecución de los judíos, nota el silencio de los historiadores, y añade con su característica finura: « Dáseles algunas veces poco de las cosas eclesiásticas, y divertidos a los negocios seculares, y a las competencias, guerras y disensiones del reino, curan poco de las espirituales » (I, 368). Y prosigue, con falsa modestia: « mi historia es humilde y de humildes, contra la primera ley de la historia, que pide siempre cosas grandes » (II, 7).

Fernando el Católico, autor y espectador de historia, dijo cierta vez a la Reina que, si quería « cercar a Castilla, que la diese a los frailes jerónimos », la más rica orden en aquel tiempo. Tras esa ironía había una realidad: la percepción del volumen que la orden desplazaba en la vida del tiempo. Si las gentes ricas preferían que sus bienes fuesen a aquellos frailes más bien que a sus familiares, eso se debía a las mismas razones que impulsan a los millonarios norteamericanos a legar sus fortunas a instituciones de carácter público, porque la masa anónima es propiamente el sujeto de la historia norteamericana, así como instituciones del tipo de los jerónimos fueron los conductores de la historia española. En el siglo xvi, los compactos y disciplinados jesuitas encarnan la España épico-religiosa de la expansión internacional; en el siglo xv, los jerónimos fueron el índice de un pueblo lleno de vitalidad, aun sin perfil definido, y desgarrado por el conflicto tan hispánico entre masa

e individuos, entre instintos voluntariosos y propósitos tan altos como carentes de posible vigencia.

VISIÓN RETROSPECTIVA DEL SIGLO XV

El supuesto de que han partido las páginas anteriores es que en Castilla, a fines del siglo XIV, la vida interior de ciertos individuos adquirió nuevas formas, con lo cual el mundo en torno hubo de ofrecerles sentidos y problemas nuevos. En la sociedad medieval existían diferencias considerables entre los hombres, pero todos se sentían navegando dentro del mismo navío; se veían y se trataban unos a otros a través de la totalidad en que se hallaban incluidos. La fractura de tal armonía coincidió con el alojamiento de la acción épica en que hasta entonces se había vertido el alma de Castilla, más esencialmente a tono con Europa que otras porciones de la Península. La energía reprimida reflujo sobre la tensión individual, que descarga en expresión lírica, en huída a la soledad o en la agresión a cualquier orden existente¹. Las formas literarias o religiosas de la exteriorización individual fueron importadas del Occidente o del Oriente de la Península. Galicia, ignorante de la épica, reposaba en su quieta y dulce melancolía; de ahí su paso arcaico y el exquisito humorismo que tan propio le es². Y qué casualidad, Galicia fué la región en « donde rara vez fueron los judíos víctimas de la ira popular »³. En Portugal hallaron los hebreos una patria más segura que en Castilla, y su expulsión fué debida, en gran parte, a influencias castellanas.

Las formas de la individualidad retraída — poética o religiosa — coincidieron con tolerancia hacia los judíos, y éstos se acogieron al refugio místico o al lirismo poético. Sem Tob (segunda mitad del siglo XIV) fué el primer poeta castellano enteramente lírico; con él enlazan los judíos y conversos de los Cancioneros del siglo XV. Juan de Mena fué también un converso (véase REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, 1941, III, 151). Con ellos

¹ De ahí, a veces, la impresión de frenética arbitrariedad que producen ciertos hechos. Enrique II favoreció con mercedes a los nobles que le habían ayudado. Los beneficiarios de los célebres « donadíos enriqueños », « prendían los omes, e metíanlos en cárceles, e non les davan a comer nin beber, así como cativos, fasta que les diesen lo que no tenían » (Cortes de Valladolid, 1385, petición 7ª).

² El castellano no posee hoy palabra para « mal du pays », « Heimweh », « homesickness ». No se usa ya « soledad » (« soledad que en Aragón llaman *cariño* », Juan de Valdés), que fué reemplazado por el cultismo « nostalgia ». En cambio el gall. *morriña* y el cat. *aïoranza* están vivos. La lexicografía confirma, coincide con lo que acontece en la totalidad de la historia castellana. La novela pastoril viene de Portugal (Montemayor) o de Valencia (Gil Polo). Por razones de psicología histórica no pienso que el *Amadís* pudiese originarse en Portugal.

³ J. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, II, 329.

conviven los poetas aristócratas, en primer término el Marqués de Santillana. En cuanto a lo religioso, los jerónimos ya nos han henchido las medidas.

Por lo que hace a las formas de la individualidad extrovertida y combativa, he ahí el *Rodrigo* y sus fieros y atolondrados ataques a la realeza y al papado: « Dévos Dios malas gracias, ¡ ay Papa romano !... » Otra manera de agresión muestra el *Corbacho*, del Arcipreste de Talavera. El pueblo aparece en la literatura medieval en enlace armonioso con las instituciones sociales, tanto en el *Mío Cid* como en el *Libro de Buen Amor*. En el *Corbacho* lo popular se desglosa de la trabazón colectiva; los dichos e improprios de aquellas mujerucas son otros tantos proyectiles irónicos, lanzados por un escritor lleno de doctrina, y que se sitúa frente al mundo que le cerca: por eso lo contempla desde fuera, y forja para ello un estilo preparador de la técnica novelesca.

Ahora bien, si Castilla — durante la crisis histórica que intento describir y articular — recibió de las regiones aledañas módulos líricos para su alma hasta entonces esencialmente épica, Castilla también expandió su impulso épico y activista más allá de sus fronteras. En lo político, recuérdense las primeras expediciones marítimas de los portugueses, no menos sorprendentes que los brotes líricos y de intimidación religiosa en la brava aspereza de las dos Castillas. En lo religioso, piénsese en el valenciano Vicente Ferrer, ardiente encarnación del activismo dominicano, iniciado por el burgalés Domingo de Guzmán. Ambos santos llevaron su impulso épico-teológico lejos de las fronteras de España. Santo Domingo era lo más opuesto que quiera imaginarse a la intimidación callada y lírica, tan grata a los jerónimos⁴. « La recitación coral, sostenida y férvida, era como el rescoldo de su vida de oración... Nada más lejos del quietismo que sus gemidos y llantos constantes, sus inclinaciones variadas, sus múltiples genuflexiones, sus cantos y alabanzas... Murió mártir de la recitación coral », es decir, cantando en el coro⁵. San Vicente Ferrer, por su parte, fué « férreo » hombre de acción e intelectualista implacable. Su lema pudiera ser: « nosotros para Dios », frente al « Dios para nosotros » de los jerónimos y cartujos. Su *Tractatus de Vita Christi* es el reverso de la *Imitatio Christi*, de Kempis, cuya « devotio moderna » enlaza con la de nuestros jerónimos. En enlace con la épica religiosa de Castilla, San Vicente Ferrer fué sistemático, lógico, intolerante, y actuó de martillo contra el judaísmo. Del *Tractatus* mencionado brotan los *Exercitia* de San Ignacio⁶.

⁴ Conoció Sigüenza a un profeso, que a ejemplo del santo padre Agatón « trujo en la boca muchos años una piedra » para no hablar nunca; y « otros muchos que sin este extremo, o ensayo, pudieron competir con el santo abad Teón, que calló treinta años » (I, 251).

⁵ P. GETINO, *Santo Domingo de Guzmán*, págs. 187-188.

⁶ Véase P. S. BRETTE, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Münster, 1924, pág. 128.

El desarrollo de la conciencia individual en el siglo xv tuvo consecuencias incalculables para España; si inicialmente aquel despertar puede referirse a fenómenos análogos en Europa, sus resultados fueron peculiarísimos en la Península. Por primera vez sintieron los españoles el drama de su convivencia. La tragedia del mundo surge hoy de los conflictos que plantean los contenidos de la cultura: éstos van por un lado, y el alma que yace tras de ellos va por otro, en un acelerado proceso de desintegración. Campos inmensos de la cultura son hoy tierras de nadie, en completa deshumanización.

No era ése, por cierto, el problema del siglo xv, cuando los productos humanos eran escasos, y sumamente breve la escala de tipos de vida. El drama de entonces ocurría entre los ademanes vitales, es decir, entre formas de voluntad y aspiración. El sentirse ser « uno » acarreó la irreducible oposición frente al « otro ». Cuando en el siglo xiii el autor del *Libro de Alexandre* desdeñaba a los juglares por no llevar cuenta con las sílabas, lo hacía en nombre de algo por encima de él y del juglar: la idea de que toda actividad humana debía subordinarse a regla, escuela y medida. Cuando en el siglo xv el Marqués de Santillana alude a « las gentes de baja y servil condición » que gustan de ciertas formas de poesía (no me interesa ahora que fuese el Romancero, u otra cosa, según opinan algunos), el tiro va ya directamente a la condición humana, a la circunstancia de ser « bajos y serviles » quienes gozan con tal poesía. La escisión es patente, lo mismo que en el estilo agresivo del *Corbacho*, lo mismo que en la prosa latinizante y enrevesada, sin ningún canon, porque su ley es la voluntad de no ser popular.

Al extremo opuesto, como síntesis de todos los rencores del otro bando, se alza la voz rasgada de Areusa en *La Celestina*: « ¡ Oh tía, qué duro nombre, e qué grave e soberbio es señora contino en la boca ! » He ahí puestas a la intemperie las figuras del drama del siglo xv. A la intemperie, porque aún no existía una cúpula que los cobijara a todos, ni religiosa ni política.

Mal podía servir la religión de cúpula, si precisamente entonces comienza la pugna entre la clerecía y el poder civil. Basta hojear los cuadernos de Cortes de la época para percibir la actitud rebelde de los eclesiásticos, renuentes a las órdenes de la autoridad real. Si la teocracia imperó más tarde, fué menos por motivos espirituales que por razón de Estado — « A Dios por razón de Estado » —, forma de catolicismo bastante peculiar, ignorada por Francia e Italia, incluso la papal, albergue de judíos.

En cuanto al poder regio, Fernando e Isabel coordinaron muy hábilmente las voluntades en pugna y establecieron un orden; bien es verdad que sin el desfogue de las guerras exteriores, junto con la conquista de América, los españoles se hubieran hecho trizas unos a otros, pues sólo en la guerra, o soñando en ir a hacerla, sabían gozar de los bienes de la paz. España ingresó

en los tiempos modernos como una legión de voluntades desnudas, muy conscientes de sí, es muy verdad, pero sin tarea sedentaria y apacible que cumplir. Esa fué la raíz del conflicto — ya lo vimos — con la gente de raza hebrea.

Porque junto a la voluntad individual, la colectiva del pueblo no era menos enérgica. Había comenzado a ejercerla durante el reinado de Pedro el Cruel, rey populachero y jacarandoso, que al usar a las clases populares para menesteres políticos y antiseñoriales, se convirtió en el ídolo de aquéllas.

El pueblo aprendió a tomar y a ejercer iniciativas. En 1395, Enrique III concedió licencia a los vecinos de Lorca para que pudiesen armarse y hermanarse con los de otras villas y lugares, e ir contra los amotinados de Murcia, con ocasión de las parcialidades de Manueles y Fajardos¹. Ahí comienza el proceso que culminará un día en Germanías valencianas, Irmandades gallegas, Comunidades de Castilla, movimientos más voluntaristas que ideológicos, sin relación con lo que luego se llamó democracia. Lleno de espíritu mesiánico², el pueblo quería llevar adelante anhelos utópicos, con un ilusionismo distinto, pero no inferior al de los cultos y exquisitos erasmistas³.

Desnuda voluntad y angustia: bajo una de esas constelaciones hubieron de nacer las dos artísticas maravillas del siglo — las *Coplas* de Jorge Manrique y *La Celestina* —, creaciones que demuestran que, si voluntad y angustia no son deidades que presidan la apacible convivencia y la aprehensión conceptual y técnica del mundo, sirven en cambio para originar expresio-

¹ E. LLAGUNO Y AMIROLA, *Crónicas de los reyes de Castilla*, II, 556, nota.

² Véase REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, 1940, II, 32.

³ En 1521, durante la guerra civil, la Comunidad de Valladolid escribe a los Gobernadores y Grandes del reino: « La fidelidad y lealtad que al rey se debe consiste en obediencia de persona real, y pagándole lo que se le debe de temporal, oponiendo las vidas cuando menester fuere. Estas dos cosas siempre el Reino [sc. el Pueblo] las tiene y guarda, y los grandes las contradijeron. ¿ Quién prendió al rey Don Juan II sino los grandes? ¿ Quién lo soltó e hizo reinar sino las Comunidades, especialmente la nuestra, cuando en Portillo lo tuvieron preso? Véase la historia qué claro lo dice. Sucedió al rey Don Juan el rey Don Enrique, su hijo, al cual los grandes depusieron de rey, alzando otro rey en Avila; y las Comunidades, en especial la de Valladolid, le volvieron su cetro y silla real, echando a los traidores de ella. Bien saben Vuestras Señorías que al Rey de Portugal, los grandes le metieron en Castilla, por que los Reyes Católicos, Don Fernando y Doña Isabel, no reinasen. Las Comunidades lo vencieron y echaron de Castilla, e hicieron pacíficamente reinar a sus naturales reyes. Y no hallarán Vuestras Señorías que jamás en España haya habido desobediencia sino por parte de los caballeros [?], ni obediencia y lealtad sino por parte de las Comunidades, en especial de la nuestra ». (ALONSO DE SANTA CRUZ, *Crónica del Emperador Carlos V*, I, 426). Tras de esto hay el sueño de un reino sin nobles y con un rey complaciente. Otra réplica a lo de las « gentes de baja y servil condición » en el Marqués de Santillana.

nes totales de lo humano, universales y perennes. Voluntad desnuda es el tema de las *Coplas* insondables :

Y consiento en mi morir,
con voluntad placentera,
clara, pura.

Mas el problema de Jorge Manrique, por maravilloso que sea, no rebasa el recinto de un alma — prodigio y limitación de todo cerrado lirismo. El mundo y otras vidas, como realidades plenas y rumbos infinitos, le son por fuerza remotos. Por eso *La Celestina*, y no las *Coplas*, nos da la integración del siglo xv, es decir, la máxima realidad de aquel siglo. Y lo hace por estar radicada en angustia que retrae al hombre a su radical existir⁴. Después de Kierkegaard muchos saben que ahí radica la clave del existir y el nudo que ata a la eternidad. Mas antes de que tal intuición fecundara el pensar de hoy, los españoles partieron de su vivencia de angustia para ampliar los límites del arte, de ese doble de la vida. *La Celestina* no es obra ni medieval, ni renacentista, porque no responde a ningún tipo literario con el cual medirla, en lo que en ella es esencial. ¿Qué obra en prosa hay en el llamado Renacimiento con la cual medir *La Celestina*? Se dice que *La Celestina* no es renacentista porque no es alegre y risueña. ¿Pero hubo nunca una obra literaria de suma trascendencia a base de sonrisas y alegres optimismos? No proseguiré, sin embargo, por tratarse de un tema para otro lugar. Baste apuntar que si la Tragicomedia excede en irradiación problemática a cualquier otra obra de su tiempo, esto se debe a ser expresión de la irreductible angustia del existir español desde fines del siglo xiv, o sea, desde que España comienza a dibujar el perfil con que ha figurado en la historia universal.

Lo peculiarmente angustioso de tal historia fué el reiterado intento de *querer ser* de un modo, y *tener que ser* de otro. El conflicto no se plantea antes de la época señalada. Después de ella, el módulo-prisión para la historia hispana ha sido la pugna entre individuo y masa, entre intento de razonar y disolución de la razón en el complejo vital del razonador, entre ilusionismo idealista y determinismo empírico, entre cultura racional y espontaneidad primitiva, entre norma y anarquía. La civilización hispana no tajó nunca enteramente tales disyuntivas, sino que vivió — vive — emparedada dentro de ellas.

⁴ Sólo una muestra del tema del afán palpitante: «Tristán, debemos ir callando, porque suelen levantarse a esta hora los ricos, los codiciosos de temporales bienes, los devotos de templos, monesterios e iglesias, los enamorados como nuestro amo, los trabajadores de los campos e labranzas, e los pastores que en este tiempo traen las ovejas a estos apriscos a ordeñar» (Acto XIV). Vivir es codiciar, orar, amar, trabajar desde que el alba apunta; ante ello, Tristán se encoge medroso, porque ése es su vivir.

El primer gran ciclo de ese hasta hoy ineluctable proceso se cierra con *La Celestina*; el segundo con el *Quijote*; el tercero con Goya y Jovellanos; el cuarto con Unamuno y, si se quiere, añadamos a Antonio Machado. Prescindo de subperíodos y de incidencias valiosas. En lo capital, vivir la historia hispana consiste en meditar contemplando esas cimas, en ascender sin perderse por la senda que, desde el valle que le sirve de arranque, culmina en ellas. Desarrollado en tal proyección, el siglo xv adquiere prodigioso interés, ya que en él se dan preformados los problemas ineludibles del futuro. Los jerónimos, conversos, humanistas y aristócratas de entonces, 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.

Ninguno de esos movimientos y ensayos logró crear un país armonioso y convivible; los movimientos opuestos a ellos, tampoco. El suelo peculiarísimo en que brotaron jamás dejó de producir tan contrarias floraciones, a contra clima. Por eso el español suele inventarse un clima en el espejismo de la ilusión, de la ideología o del utopismo, sin haber logrado, ni una sola vez, un momento de plena, segura y lograda realidad. De ahí la abundancia de los edificios a medio hacer o en ruinas.

En Francia, en cambio, todo quedó concluso y ultimado. La razón francesa soldó la corte y la aldea, hizo de cada francés el extremo de un radio cuyo centro era París, y para cada problema forjó una respuesta rápida y nítida. El precio de ello ha sido no poseer una creación escrita que dé la total integridad del alma de Francia, en una irradiación universal y perenne. Mil soberanas perfecciones, y ninguna cima que se pierda en las nubes de lo sobrehumano. España, maltrecha y desollada en su vida visible, sin puerto seguro, alcanzó la integridad de la proyección artística gracias a la angustia de no poder lograrla en el plano de la experiencia. Así pudo inventar la novela moderna, que sin España no existiría.

Al llegar a este punto, he de atajar el paso a mi ensayo, a fin de terminar con una referencia al erasmismo del siglo xvi, motivo inicial del presente estudio.

III

ILUSIONISMO ERASMISTA

De cuanto ha sido dicho anteriormente resulta que en España desde el siglo XIV existían motivos para la inquietud religiosa, política y social. Lo único claro y con seguro perfil tal vez fuera la estructura de Estado en que los Reyes Católicos habían incluido a toda la nación por primera vez en su historia. La organización militar y administrativa permitía llevar de frente los asuntos de Europa y los del imperio ultramarino, a favor de un exaltado y valeroso ilusionismo que hacía sentir como próximo cualquier inasequible más allá. La España de fines del siglo XV, hasta entonces apenas conocida en Europa, se alzó súbitamente con un imperio incalculable, que dictaba su ley al mundo y hasta aspiraba a regir la cristianidad. En 1527 es posible que los agentes del Emperador hablen así en despachos enviados desde Roma: « Todo el daño que V. M. pueda hacer a Su Santidad parece que será lícito hacer » (Lope de Soria). Don Hugo de Moncada habla de « echar al Papa de Roma ». Y Bartolomé Gattinara especifica más: « Aspettiamo... come Vostra Maestá intende che si governi la città di Roma, e se in questa città ha de essere alcuna forma di sede apostolica o no ¹ ». De esta suerte, el cielo y la tierra parecen colocarse simultáneamente al alcance de los anhelos españoles, — plus ultra. La consecuencia natural será que el Imperio político gane en firmeza, mientras la noción de lo religioso se debilita en cuanto a sus límites y a su contenido. No es que los españoles pensarán forjar una nueva doctrina, o creyeran posible aceptar la de Lutero: nada de eso. El español sentía meramente que su voluntad y su ilusión podían cosechar rico botín — material y espiritual — a favor de la crisis máxima sufrida por la Iglesia de Roma.

La excepcional coyuntura política, las tendencias mesiánicas ilusionistas y la conciencia del valor de la intimidad de la persona y de sus ideas son los motivos esenciales que prestan sentido a la extraordinaria aventura del erasmismo en España. Téngase presente, además, que cada uno de estos motivos está a la vez en relación de causa y de efecto, respecto de los restantes. Fué aquél un movimiento imperialista que aspiró a dibujar el perfil nacional frente a Roma y frente a Lutero, rivales y oponentes de Carlos V; sin tan considerable circunstancia no es pensable que los libros de Erasmo hubieran conocido la gloria e inmunidad de aquellos pocos años maravillosos.

¹ A. RODRÍGUEZ VILLA, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1527*, Madrid, 1875; J. F. MONTESINOS, *Alfonso de Valdés*, edición *La Lectura*, Madrid, 1928, págs. 50-53.

Desvanecido tan pasajero ensueño, el contenido del erasmismo — la « philosophia Christi » y el culto en espíritu — se disipó como bruma. Todo ello se convirtió en lo que tenía que ser, en influencia indirecta y delicada, en fecunda añoranza, que matiza lo mejor de la sensibilidad española a lo largo del siglo XVI — Juan de Valdés, Andrés Laguna, Luis de León, Cervantes. Pero el erasmismo, como posible manera de vivir religioso, desaparece, incluso para quienes fueron sus actores principales, hecho que, a mi juicio, define como nada el sentido de aquel movimiento, entre cuyas víctimas no figura ningún mártir. Es la mejor prueba de su falta de auténtico contenido vital, al menos como forma de religiosidad aplicable a un pueblo europeo del siglo XVI.

A los partidarios de Erasmo en España les interesaba en escasa medida la doctrina de su ídolo como creencia o fe objetivables. Les interesaba *ser erasmistas* mucho más que el erasmismo ¹, lo cual no es una sutileza mía,

¹ Es éste un caso más en que se ejemplifica la forma peculiar del vivir hispano, en la cual forma se borran los límites entre el individuo y cualquier realidad exterior en que aquél se sumerge, como acontece en ciertos estadios de la vida primitiva. Por eso prospera el ilusionismo y la utopía, y se esfuman las fronteras entre ensueño y vigilia alerta. El partidario cree ser él el partido, porque lo siente así en la totalidad de su conciencia, y ni piensa que pueda acontecer de otro modo. (Recuérdese la respuesta que alguien dió a una reina: « España y yo somos así, Señora ».) Por el mismo motivo hubo muy doctos españoles que formularon pensamientos, conocidamente no suyos, sin citarlos entre comillas, no por plagiarismo o cinismo, sino por ser vitalmente incapaces de distinguir entre « lo otro » y ellos. Eso significa tan sólo que la cultura entró en el radio vital del escritor; cuando el saber se hallaba fuera de él, los márgenes de los libros del siglo XVII se cubrían de referencias a todos los lugares de donde procedían las doctrinas o asertos del tratadista.

Frente al « l'État c'est moi » de Luis XIV, el español nunca creyó que el Estado fuera otra cosa sino él mismo. Ciertamente tal postura vital hace imposible el Estado e incluso la convivencia, no porque haya o deje de haber minorías, sino porque los hombres inteligentes y capaces (que, a su modo, siempre los hubo en España) fraguaron sus vidas con escaso discernimiento de la raya entre « lo otro » y ellos. El « leader » político creyó a su vez que la realidad española era él; las regiones pretendieron que la hacienda de la nación sirviera para estructurar su dislocamiento respecto de la nación, etc. Todo ello fué funesto y aniquilador, aunque hoy ya puede decirse que no más que las restantes formas de vida en la Europa continental. En el campo del arte, sin embargo, originó maravillas la proximidad entre el sujeto y su objeto; entre el mito y la realidad que lo hace imposible; entre el autor (como tema de la obra) y la obra misma; entre la sociedad de abajo y la de arriba, en la Celestina; entre lo cómico y lo trágico; entre Don Quijote y Sancho; entre el Dios del místico y el místico mismo (recuérdese la tan sobada frase de Santa Teresa « Dios anda entre los pucheros »). De ahí emergen *El entierro del Conde Orgaz*, *Las hilanderas*, *Las meninas*, *La cocina de los ángeles*, de Murillo, Lope de Vega y todo lo demás con un valor trascendente por encima de tierras y siglos. De ahí procede, igualmente, lo hecho por España en América: fusión con los indios, el arte hispano-indígena, el no distinguir entre las tierras de América y las de la metrópoli y hacer de las ciudades americanas maravillas de arte. De ahí salen esos platos increíbles en que se mezclan cielo, mar y tierra, tales como la olla podrida y la paella. La ausencia de tabiques

sino una manera de ser hispánica a la que he aludido anteriormente. Repito que es inútil aplicar métodos de intelección lógica al estudio de nada hispánico — historia política, religiosa, literaria o lingüística — si no se lleva por delante la intuición vital del modo español de existir. Sea por primitivismo o por el motivo que fuere, el español no se desprende nunca de su yo vital. En sus momentos máximos, el español realiza la difícil hazaña de proyectar su existencia hacia un más allá, integrando al mismo tiempo en ese más allá la conciencia sensible de su persona. La mente ibérica no despegaba nunca enteramente de la base vital en que se halla colocada, algo así como si un aeroplano, para remontarse, tuviera que llevarse consigo el aeródromo. Y no vaya a pensarse que este problema se despacha sin más diciendo que se trata de rudo primitivismo, porque yo no sé de nada más alto que el *Quijote* como muestra de cultura, y en él, a través de su acción, asoma de vez en cuando el autor para hacernos saber que por allí anda Cervantes muy preocupado sobre si sus lectores se divierten o se aburren; para evitar esto último dice que ha intercalado en la primera parte unas novelitas, que ya no cree necesarias en la segunda. Nos dice además que le demos gracias, no por lo que ha escrito, sino por lo que ha dejado de escribir; y en la historia del Cautivo se introduce él mismo como un tal de Saavedra. Si de Cervantes pasamos a Lope de Vega, todos recuerdan cómo en sus obras se percibe el reflejo de la vida del autor, aun en la intimidad con sus amantes. O recuérdese aquel prodigio de *Las meninas* de Velázquez, en donde el artista se incluye a sí mismo pintando el cuadro, junto con el público que lo contempla, en ese caso, los Reyes de España. Crear artísticamente, sentir religiosamente, pensar, vivir, en suma, viene a ser para el español la escenificación y la representación integral de su mismo existir. De ahí la capital importancia que para el español ofrecen el gesto y la actitud, según hice ver en la primera parte del presente estudio.

Partiendo de ahí, no hay que sorprenderse si digo que al español del siglo XVI le interesó el *ser erasmista* mucho más que el erasmismo. Tal fué, en efecto, la actitud del estado mayor erasmista desde 1527, cuando su ideal espiritualidad empezaba a desatar el furioso ataque de las órdenes mendicantes, amenazadas en la obra viva de sus instituciones por el humanista de Rotterdam. Marcel Bataillon, atendido a las nociones usuales sobre la historia hispana, cree que los erasmistas, como graves españoles, no gustaban del tono ligero y zumbón de Erasmo, y que incluso aplicaban a éste sus métodos inquisitoriales¹. Porque aconteció entonces que los más fervo-

racionales, conceptuales, es el determinante de la grandeza y de la miseria de la vida española, las cuales grandeza y miseria tampoco está dicho que en un momento no puedan darse la mano y brincar juntas hasta cualquier insospechada altura. Sólo en español tienen sentido expresiones como « aquí todos somos unos » y « hablarle a Dios de tú ».

¹ *Érasme et l'Espagne*, págs. 281, 293, 303.

rosos partidarios del holandés escribieron a éste para que se mantuviera dentro de la estricta ortodoxia y castigara en sus libros todo pasaje sospechoso. Querían, pues, un Erasmo a la medida de sus circunstancias personales. « Vellem tamen multa ex *Colloquiis* esse ressecta », dice Pedro de Lerma, en la Junta de teólogos de Valladolid. Los erasmistas querían servir de su maestro a los efectos de reformar la Iglesia, en el Concilio tan deseado por el Emperador; pensaban, con total ingenuidad, que reformando las costumbres de Roma se terminaría el luteranismo. El proyecto de concilio fué uno de los muchos ilusionismos de aquel tiempo, pues el Concilio de Trento resultó, a la postre, algo muy distinto de lo que soñaban el Emperador y sus erasmistas. Ni las costumbres variaron esencialmente, ni el protestantismo fué afectado por Trento¹.

Los erasmistas españoles pretendían jugar con fuego y no quemarse, embarcarse sin abandonar la orilla. Y eso en un momento en que Europa ardía en una lucha cuya única alternativa era con o contra la tradición de la Roma papal. Cuando la auténtica realidad de la religión española se hace presente, y la Inquisición suprime de un violento escobazo el prurito de idealizar en los erasmistas, éstos se llaman a engaño, o traicionan su causa; y declaran, no sin cinismo, que no había demasiado motivo para entusiasmarse tanto por Erasmo²; o achacan a la barbarie hispana el que en aquella tierra no se pudiera ensayar nada de tipo culto y refinado³. Esto lo decían después de haber tenido en su mano la cancillería del Emperador,

¹ Uno de los mayores pleitos que los españoles llevaron al Concilio, la obligación de residencia para los obispos, fué fallado en contra. La cultura de los clérigos no sufrió por el momento mejoras muy sensibles. Hacia 1580, escribe Malón de Chaide en *La conversión de la Magdalena*: « Mucho va, señores, ser uno ruin en Roma o en una aldea de Sayago; que en el lugarejo do no se sabe qué cosa es sermón en mil años, y que el cura no sabe leer aun en su breviario... que allá seáis vos pecador, no es milagro » (*Bib. Aut. Esp.*, XXVII, 319). Lope de Vega pudo vivir en Madrid, como sacerdote, hasta 1635, llevando la más desastrada vida, desde el punto de vista de la moral eclesiástica. Tirso de Molina, o sea el P. Gabriel Téllez, ocupó los cargos más altos dentro de la Orden de la Merced, y escribió comedias no sólo de un mundanismo pronunciado, sino a veces de una sensualidad que no conocen la mayoría de los dramaturgos de la época. Las monjas tenían sus cortejadores en el siglo XVII, lo mismo que antes, según se ve en los novelistas y en las memorias de aquel tiempo. En suma, el Concilio actuó sobre el dogma y el arte y el pensamiento, más que sobre la moral. Ésta se corrigió luego por causas distintas.

² He aquí las palabras de Juan Maldonado: « Sed supramodum immodicus est Erasmus in taxandis et improbandis majorum quibusdam decretis, et vitae ratione cunctorum hujus aetatis, maxime coenobitarum » (Bataillon, pág. 527).

³ Rodrigo Manrique, hijo del arzobispo e Inquisidor General que tanto sostuvo a Erasmo, escribe a Luis Vives en 1533: « Muy verdad es lo que dices que nuestra patria es envidiosa y soberbia; podías añadir, bárbara. Allá, en efecto, corre como cierto que... nadie con mediano saber está libre de herejía, de errores o de judaísmos. A los doctos los han hecho callar; a los que se afanaban por ser cultos, les han infundido, según dices, verdadero pánico (ingens terror) » (Bataillon, pág. 529).

el Inquisidor General, buena parte de la nobleza y hasta rumor de adhesión en extensas masas de pueblo. Experiencia patética y significativa como pocas para, a través de ella, percibir la « constante » hispánica. Años más tarde, en 1556, el arcediano del Alcor, Alonso Fernández de Madrid, que tradujo el *Enquiridion* de Erasmo, el más importante de sus libros doctrinales, publicó la *Silva Palentina*, una miscelánea de noticias, entre las cuales hallo esta alusión a Erasmo: se condujo aquél « algo más libre y ásperamente que los tiempos entonces pedían »¹. Para el Arcediano del Alcor, uno de los que más contribuyeron a encender el entusiasmo erasmista, todo aquello había sido una imprudencia juvenil — realizada, por lo demás, bajo el patrocinio del Cardenal Arzobispo de Sevilla e Inquisidor General Manrique, a quien la traducción del *Enquiridion* iba dedicada.

Se ve, por tanto, que lo que los erasmistas habían pretendido es que Erasmo, desde su apacible Basilea, realizara milagrosamente un cambio de la vida y de la religiosidad españolas, como un mesías que vertiera dones « gratis dati » y algo « ex machina ». Se asían a Erasmo las mismas alucinadas esperanzas que hemos visto manifestarse con otros motivos: paz y dominio universales impuestos por el Emperador, o las demás ilusiones de que he tratado en la primera parte de este artículo. Resulta así que el erasmismo es una faceta del modo de ser hispánico en aquel período de su existir.

Por otra parte, el utopismo en este caso fué llevado a un máximo, porque Erasmo, él mismo, no es sino un utopista²; era claro en sus negaciones y rechazos, e impreciso en lo que en verdad afirmaba y aceptaba. Era un ortodoxo que socavaba las bases de la ortodoxia, y rellenaba con dialéctica e ironía el hueco de sus horados. Su religión era un psicologismo que a veces bordea la psicosis, y que se escurre de las manos cuando él mismo o los demás quieren precisarlo. Lo que Erasmo adora es hablar, tratar de temas cristianos, afanarse en ello con ardor intelectual, pero sin auténtico poder demoleedor ni tampoco constructor. Como por otra parte no es tampoco un filósofo teorizante, creador de un método intelectual transportable a distancia, su personalidad se destaca como la de un sofista seductor, que no piensa que valga la pena tomar posturas dogmáticas ni conclusivas. De ahí que se pueda discutir indefinidamente (yo no lo haré) acerca de si el erasmismo, o Erasmo en persona, riman con el racionalismo o con la patrísti-

¹ Véase A. CASTRO en *RFE*, 1931, XVIII, 331.

² Recuérdese que es Erasmo quien recomienda al editor Froben para su publicación la *Utopía* de Tomás Moro: « Proinde misimus ad the *Progymnasmata* illius, et *Utopiam*, ut si videtur, tuis excusa typis orbi posteritatis commendentur » (Prólogo a la primera edición de *Utopía*, 1517). Un ejemplar de ella fué llevado a Méjico por el obispo erasmista, fray Juan de Zumárraga, y de allí sacó don Vasco de Quiroga sus ideas para una fundación en provecho de los indios, perfectamente utópica (véase SILVIO ZABALA, *Ideario de Vasco de Quiroga*, Méjico, 1941).

ca, porque una actitud y una doctrina son objetos incomparables¹. La única expresión segura y trascendente de una actitud así sería la poesía, y Erasmo no fué poeta, aunque escribiera algunos « Sacra carmina ». Pero le bastó con su maravillosa sofistería religiosa, y su continuo merodeo en torno a apasionantes problemas humanos, para seducir sin reserva a varias generaciones, y para renacer en épocas de crisis y malhumor trascendental. De ahí que la España posttridentina siga dándole vueltas a Erasmo, y que Cervantes — divino cabrilleo de la razón de la sinrazón — muestre a veces algo de compás erasmista en grandioso y melancólico descenso de los temas renacentistas.

El erasmismo se alimentó de restricciones más que de afirmaciones, de dialéctica más que de fe. A la tragedia vital de lo religioso llevó a veces el espíritu de la comedia de costumbres y de la discusión académica. Para cultivar el espíritu de independencia y « au dessus de la mêlée » no escogió Erasmo el tema ni el estilo adecuados, pues el catolicismo romano y el ergotismo sutil maniataban al mismo tiempo su razón y su impulso vital. Erasmistas como Antonio de Porras y Martín de Azpilcueta pretendían, por ejemplo², que los templos no fueran lugar de reunión ni de distracción. Pero los templos, en España, tenían entonces que ser eso, o en otro caso convertirse en severas iglesias protestantes. « Alguna razón tuvieron los luteranos de quitar la procesión del día del Corpus », escribe Azpilcueta.

La tendencia erasmizante significó entonces la quimera del buen sentido, la busca de un imposible justo medio que, dentro de España, se esfuma en el vacío. Pretendían dar y no dar culto a los santos. El sacerdote a la hora de la muerte está bien; pero si aquél falta, tampoco está mal. Sin cura hay quien se salva; con cura que encomiende el alma, hay quien va al infierno. ¿Mas sobre qué fuerza vital y efectiva iba a apoyarse el erasmista para rechazar la mecanización ceremonial o supersticiosa? ¿Sobre la fe en la Escritura? Entonces se iba al luteranismo. ¿Sobre la razón? Entonces había que lanzarse por todas las vías del escepticismo que las reticencias de Erasmo dejaban abiertas. ¿Sobre un oportunismo amoldado a las conveniencias del individuo o del bien parecer social? Entonces el tema desborda el campo de lo religioso — íntima sinceridad — para volverse maquiavelismo. En el fondo, el erasmista coqueteó con el espíritu crítico aplicado a la religión e hizo un ademán de independencia que sólo sirvió para poner de manifiesto su esclavitud, la cual es difícil de conllevar si el amor y la fe ciega no la inspiran.

¹ Lo único que cabría es comparar a Erasmo con otras vidas similares; por ejemplo con Miguel de Unamuno, vida esencialmente de actitud y postura, también de frenesí psicologista, cuya supervivencia irá unida a la tensión angustiosa de su obra, no a una doctrina ni a ningún asidero lógico.

² BATAILLON, págs. 619-623.

Vimos cómo los erasmistas estaban más interesados en ser erasmistas que en el erasmismo. A su vez, los teólogos que combatían cualquier tendencia de libre inspiración — así Melchor Cano ¹ — pensaban en la España católica más que en el catolicismo. Al pronto parece pura cerrazón el oponerse a la idea de la participación común en el beneficio de Cristo; pero ahora no se trata de alabar o censurar, sino de entender. Cualquier concesión a la idea de dejarse inspirar libre e individualmente en materia religiosa hubiera roto la atmósfera que apretadamente rodeaba al español sin remplazarla con nada. Como vimos en mi primer artículo, la vida entonces, como sede de valores terrenos, carecía de contenidos, porque en el trato conceptual y despersonalizado con el mundo el español poco tenía que hacer. Fácil fué al catolicismo europeo de la época moderna, en sociedades ya afirmadas por el trabajo humano y las construcciones racionales, permitirse todos los lujos en cuanto a armonizar actitudes opuestas; en esas sociedades, el catolicismo ha significado ya un aspecto subsidiario del vivir, y no la integridad total del vivir. ¿Mas cómo podía acontecer esto en España? Por no tenerlo presente creyeron los erasmistas que las vacilaciones romanas frente al ataque implacable de la Reforma y a las exigencias del imperialismo de Carlos V iba a permitir moldear el tipo de religiosidad española de acuerdo con sus anhelos — sin duda refinadísimos —, y sin más esfuerzo que el de exteriorizar tales anhelos. Su error fué completo.

Fué un error, porque una doctrina religiosa o política ha de llevar, grabado en su dintel, un signo de triunfo, o sea indicios de raigambre y de copa frondosa en el mundo en que aspira a insertarse, en un tiempo y un lugar dado. Un programa de vida colectiva ha de ir entretelado de lealtad radical, y no tiene sentido como simple ademán, por elegante o heroico que sea su gesto. La historia antigua y moderna está llena de garrulerías democráticas, imperiales o revolucionarias, y hubo y hay pueblos y países recubiertos por el pretensioso rótulo de una estructura simulada.

Por fortuna para el erasmismo español, su aspecto religioso fué sólo mínima fachada de una profunda y tácita estructura. Al hundirse como frágil modalidad religiosa, salieron a flor las virtudes latentes de los métodos erasmianos. La doctrina de aquellos esclarecidos iberos sirvió de pauta y refugio a quienes, sin poseer rigor de pensamiento, aspiraban a discurrir fuera de las trilladas rutinas, a practicar las delicias del análisis íntimo, a evitar en la literatura las formas despersonalizadas (caballerescas u otras), a tomar posición crítica frente al vivir contemporáneo, a derivar hacia nuevos géneros (por ejemplo, lo pastoril) las puras abstracciones del petrarquismo neoplatónico. Por ese camino hallará salida la genialidad de Cervantes. Gracias al neoplatonismo y al estoicismo, vitalizados por la sacudida espiritual del erasmismo, la imitación de los clásicos no fué mera decora-

¹ BATAILLON, págs. 747-748.

ción, según acontecerá más tarde bajo la regla del barroquismo jesuítico.

En oposición con el escolasticismo que hacía del individuo un ser receptivo, a merced de la gracia trascendente que llenara su existir, el humanismo de tradición neoplatónica y estoica acentuó la firmeza y autonomía de la personalidad. Tal estado de espíritu se difundió con las obras morales de Petrarca y sus continuadores, y llegó a una cima con los pensadores de la Academia de Florencia, los cuales, a base de sustancia de idea, jerarquizaron los seres, de tal modo que el hombre resultaba ser la síntesis de todas las realidades que lo integraban, y Cristo — «idea et exemplar virtutum» —, la cúspide de todo lo humano. De ahí deducirá Erasmo su «philosophia Christi», de una humanidad como cuerpo místico cuya cabeza sería Cristo. Hacia la misma época comienza a dar su fruto la valoración estoica de la naturaleza como sede del espíritu divino, a la vez que el pensar deísta (tan propio de Ficino y de Pico de la Mirándola) halla reflejos de Dios en todas las religiones y fundamenta así la tolerancia. Para Erasmo la lucha religiosa no debiera emplear más arma que la palabra.

Se dibujaban dos claras direcciones en el Renacimiento: una hacia el idealismo moral y religioso (místico) de base individual; otra hacia la aprehensión inteligente de la naturaleza sentida como divina maravilla. Lo primero tuvo frondoso desarrollo en España; lo segundo, muy escasamente. La naturaleza rara vez fué objeto del ataque intelectual, pero sí de la proyección lírica de la espiritualidad sobre lo material, según se ve en las embelesadas integraciones del *Símbolo de la fe*, del maestro Luis de Granada, el cual nos dice, por ejemplo, que en una piña, «con tan maravilloso artificio está el fruto en sus casacas abovedadas, tan bien aposentado y guardado, que toda la furia de los vientos no basta para derribarlo» (I, 10, 3). Nunca antes se había acercado la prosa hispánica a los objetos naturales con ternura tan exacta y tan entrañable. Eso explica que las obras del maestro Granada se tradujesen a otras lenguas europeas en cantidad prodigiosa, hecho que, por otra parte, dista mucho de haber sido tenido en cuenta al escribirse la historia de las literaturas europeas.

La característica de España frente al Renacimiento fué su escasa atención por la ciencia natural, y su afán por cuanto atañe al individuo humano, como sujeto de experiencias morales, religiosas y artísticas ¹.

¹ Un don Juan Hurtado de Mendoza, respondiendo a cierta poesía de Jorge de Montemayor, nos muestra hasta qué punto el español supo siempre cómo era y lo que quería:

No me parecen mal los que athesoran
secretos con medidas naturales,
mas muy bien los que a Dios contemplan y oran...
¿Qué sirve que filósofos rodeen
con su especulación el cielo mundo,
si el alma que aposentan mal poseen?

(El Cancionero de Jorge de Montemayor, 1554, edic. Bibliófilos Esp., pág. 361).

El resultado práctico de todo eso se reflejará en lo que Baltasar Gracián, con su estilo excesivo, escribe a mediados del siglo xvii: « España se está hoy del mismo modo que Dios la crió, sin haberla mejorado en cosa los moradores, fuera de lo poco que labraron en ella los romanos ».

Pero no sólo « lo práctico » cuenta en la historia. Desde finales del siglo xiv hemos ido viendo la acción fecunda del humanismo individualizante. Más tarde es seguro que Nebrija y otros difundirían en Salamanca las doctrinas neoplatónicas acerca del amor, pues de otro modo sería arduo de explicar el teatro de Juan del Encina, uno de cuyos esenciales resortes es justamente éste, el amor como exaltación del individuo y creador de armonías entre aquél y su mundo. Tales concepciones son algo sobreañadido a los personajes de Encina, producto de saber universitario y del mesianismo coetáneo (véase REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, 1940, II, 20), y ésa es la razón de que tal teatro, pese a sus grandes atractivos, no sirviera para articular la comedia de Lope de Vega. Un teatro nacional en España no podía fundarse sobre personajes autónomos, cerradamente líricos y prontos a suicidarse.

Durante el siglo xvi el subjetivismo idealizante, de fuente neoplatónica, se incorporó al vivir auténtico de poetas como Garcilaso, el cual no es italianizante porque imitara los endecasílabos de Boscán, sino al revés: por sentir en sí el estímulo de su seclusa e idealizante individualidad, hubo de recurrir a medios adecuados para expresarla. Muchas veces, como era de prever, la poesía cayó en amaneramiento superficial, aunque no puede aceptarse que, en bloque, el neoplatonismo del siglo xvi fuese « un recurso semejante al de la mitología, una retórica de lugares comunes, medio paganos y medio cristianos ». El neoplatonismo arraigó fecundamente en poetas de genio, como Garcilaso y luego Fray Luis, o en no poetas — o medio poetas — tocados por la sacudida religiosa del erasmismo, y encariñados con su « idea » tanto como Garcilaso lo estaba con las imágenes de sus angélicos versos. Es innegable, sin duda alguna, que la afición a expresar en rima las vivencias del « mí mismo » tuvo como infeliz resultado una inundación de seudopoesía que llega hasta hoy. Los verdaderos poetas se dieron cuenta de que a medida que la rutina ajaba las imágenes de lo íntimo, o que el pensar racional iba limitando severamente las reacciones espontáneas frente al mundo, había que correr las fronteras para librarse de tal invasión, por lo cual los temas poéticos, cuando hoy día lo son de veras, parezcan inaccesibles a los más. Pero en el siglo xvi toda reacción íntima pretendía alzarse hasta la dignidad del arte, a favor de las relaciones todavía imprecisas entre el individuo y su mundo. El poeta ya no se limitaba a recubrir de bella envoltura (« hermosa cobertura », dice Santillana) las nociones de la realidad dada, sino que puso el acento artístico en su reacción ideal frente a aquella realidad. Con esto se abrió el camino a bellezas mayores, y también a cínicas e ingenuas exhibiciones. Los siglos medios padecieron la peste negra, mas no la plaga poética, cuyo maléfico influjo llega hasta nuestros días.

Marcilio Ficino y Pico de la Mirándola difundieron la creencia de que el ser humano era una semidivinidad, hipóbole que, si sirvió para confirmar algunas vocaciones egregias, sacudió de su letargo a muchas seudodivindades, engreídas con sus pobres vivencias.

Si el neoplatonismo idealizante se salvó fuera de lo religioso en la gran lírica (no quiero tocar el problema de la mística teresiana), como experiencia religiosa de tipo erasmista sirvió en último término para fecundar zonas muy distantes de lo religioso. Vamos a detenernos en tres figuras: Alfonso de Valdés, un utopista cuyo estilo nos permitirá plantear problemas que rebasan el área de sus Diálogos; Andrés Laguna, que toma el camino excepcional del estudio de la ciencia de la naturaleza; Jorge de Montemayor, que partiendo del subjetivismo religioso incorpora a España la novela pastoril, género de incalculables consecuencias.

Como perfecto erasmista, Alfonso de Valdés cultiva la inmanencia de su idea, lejos del espacio y tiempo vitales. Leemos en el *Diálogo de Mercurio y Carón*: « Acerté a vivir con un príncipe tan virtuoso que tenía *muy gran* cuidado de favorecer a los que seguían la virtud, y de aquí procedía que, como en las cortes de los otros príncipes hay *muchos* viciosos y malos, así en la suya había *muchos* virtuosos y buenos, porque es cosa *muy* averiguada que cual es el príncipe, tales son sus criados »¹. Subrayo las expresiones ponderativas por ser reflejo del ánimo abstracto del autor: la ausencia de realidad quiere compensarse magnificando el aspecto de la idea. En otros casos el vacío de lo abstracto pretende equilibrarse, no con refuerzo del volumen expresivo, sino mediante abundancia enumerativa. Para explicar que una esposa logra hacer un santo de un marido perverso, en brevísimo tiempo, usó Valdés esta forma de estilo: « Dime tan buena maña, / contraminando sus vicios con virtudes, / su soberbia con mansedumbre, / su aspereza con halagos, / su prodigalidad con templanza, / sus juegos y lujurias con santos y castos ejercicios / y su ira con paciencia, / gobernándome siempre con él con profunda y entera humildad, / a tiempos disimulando unas cosas, / a tiempos tolerando y permitiendo otras, / y a tiempos reprehendiendo dulcemente aquellas cosas que claramente me parecían dignas de reprehensión, que *poco a poco le amansé* de manera que le hice dejar *todos* sus vicios y malas costumbres... que desde a *pocos días* yo aprendí dél lo que él aprendía de mí » (pág. 264). La idea lo cubre todo (« *todos* los vicios »), su violencia arrolla el proceso psicológico y vital (« *poco a poco* », « *pocos días* ») y el espacio, la nada intermedia, se rellena con once grupos de expresión volitivo-ilusoria.

Menéndez y Pelayo, Montesinos y Bataillon notaron uno tras otro la utopía de Alfonso de Valdés en cuanto al « buen rey »; pero el idealismo recubre la obra y la personalidad total del Secretario del Emperador, y además

¹ Edic. de J. F. Montesinos, pág. 154.

todo el erasmismo. Puede añadirse, por otra parte, que la desmesura expresiva es rasgo característico de la literatura ideológica de la época llamada renacentista, comenzando por Rabelais, monstruo por excelencia de la desmesura, cuyo estilo es expresión de cuanto le sobra y de cuanto le falta al enfrentarse con el mundo que se echa encima, sin posible integridad vital. Cabría aquí igualmente el muy característico estilo de Antonio de Guevara, si me decidiera a salir del marco que me he trazado, esfuerzo ahora inoportuno.

La expresión de lo abstracto individual como vida objetivada — es decir en prosa — tuvo que llenar sus huecos de algún modo. Por eso es sobria la poesía de aquel tiempo si se compara con la prosa erasmista, la pastoril o la de Antonio de Guevara: la poesía no careció de sustancia para llenar su propio mundo. Las poesías líricas insertas en las eróticas pastoriles — desde Sannazaro — no usan el superlativo indispensable para su prosa¹. Tales desmesuras responden, sin embargo, a algo auténtico y profundo. El individuo renacentista hace algo más que quererlo y poderlo todo en una orgía de libertad y belleza — Bacanales del Ticiano, firmeza fascinante en la mirada de algunos retratos de Durero. El estilo antes aludido descubre incertidumbre y recelo frente al mundo, en realidad sólo agotado en los espejismos de los deseos y de la idea. El desequilibrio que ahí apunta entre el querer y el realizar será la puerta por donde penetrará la angustia de la época barroca.

Hablemos ahora del doctor Laguna, admirable personaje que se acerca a la vida con una serena claridad que a trechos recuerda la transparencia de Juan de Valdés. La seguridad y señorío de su estilo estaba condenada a permanecer oculta y sin posibilidad de difusión en la España quiniéntista. De ahí el estremecimiento con que todo lector con alma repasa las páginas de tan preclaros « outsiders ». Por desgracia su vida consistió en aspirar a perfecciones demasiado fáciles. Laguna estuvo poseído del noble « furor » del idealismo coetáneo; no siendo poeta, no pudo cultivar líricamente la interioridad de su idea, ni tampoco emprendió la heroica tarea de hacerla posible entre las gentes de su tiempo, que es donde tales ideas han de encarnarse en vida. El doctor Laguna recuerda a los legisladores de nuestros países hispánicos — comenzando por España — que forjan en el yunque de la elocuencia las más admirables constituciones, a sabiendas de que nadie, comenzando por los legisladores, va a poder cumplirlas. A eso vengo denominando « gesto y actitud » en la cultura hispana, « gesto y actitud » que sólo se salvan en la trascendencia liberadora del arte. El doctor Laguna — de él hablo ahora — pretendía barrer con su pura idea todo el empirismo religioso de los españoles, la cual idea perdía incluso sus mínimas virtudes al pretender convertirse en ariete de combate. Esto es lo que quería el erasmista: hacer el ademán de absorber la realidad en su idea ilusionada.

Partiendo de la creencia de que la idea puede reemplazar cualquiera rea-

¹ Véase mi artículo *Los prólogos al Quijote*, en *REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA*, III, pág. 324.

lidad, proponía Laguna la supresión de las romerías a Santiago, y hacer « en cada casa todas las devociones que quisiesen a Santiago ». A qué pensar, por lo demás, en el Calvario, en Jerusalén o en la cruz de Cristo, si « en una mínima parte de la hostia consagrada » se contiene Dios, el mundo, Jerusalén y todas las posibles reliquias¹. Nuestro refinado erasmista reduce la totalidad de la religión a una partícula ideal e infinita de la hostia, símbolo de una idea, de *mi* idea, en la cual todo se encierra, neoplatónicamente hablando. Y si alguien objetara que frente a tan pulcra construcción se yergue la mole temible de la gente hispana con sus rezos, sus imágenes, sus materialismos religiosos y todo lo demás, Laguna tajaría así el problema: « ¿ qué se me da a mí de los usos, si lo que hago es bien hecho? » (*op. cit.*, pág. 27). Lo que en verdad « se dió » fué que el delicioso *Viaje de Turquía* permaneciera inédito hasta 1905, y que ni siquiera sabríamos que el doctor Andrés Laguna había sido su autor, si Marcel Bataillon, con sutil pericia, no lo hubiese probado en 1937.

Mas Andrés Laguna no fué únicamente un narcisista frente a sus ideas, que no aspirara a la conquista de ningún objeto y se agotase en el proceso de solicitarlo. A él se debe la más importante obra española de ciencia natural aplicada a la medicina, es decir, su traducción con valiosísimos comentarios del libro de Dioscórides, sobre las plantas y sus usos médicos². El tratado de Dioscórides que había revolucionado la medicina medieval al ser traducido del griego por los árabes españoles, venía a incorporarse ahora a la ciencia del Renacimiento gracias a un helenista español, tocado de intelectualismo erasmista. Rara empresa, cuya rareza destaca plenamente al decir que Laguna preparó su trabajo fuera de España y lo imprimió en Amberes, en 1555. Su esfuerzo no tuvo continuadores, por todas las razones ya expresadas. La obra de Laguna, a pesar de todo, lleva en su ciencia el sello hispánico, ya que la traducción de Dioscórides encierra multitud de digresiones de carácter personal y anecdótico, lo que significa que el autor se vertió íntegramente en su tarea técnica. El español se abandona difícilmente al esquematismo intelectual y puramente objetivo. Y antes de despedirnos del doctor Laguna, recordemos lo dicho acerca del cultivo de la medicina entre los jerónimos (págs. 17 y sigs.), para que se vea bien claro cómo el acceso al estudio de la naturaleza y al trabajo técnico tenía que ir unido a la postura espiritual de tipo íntimo. En último término, el origen de la ciencia y del trabajo modernos (en cuanto innovación técnica) estuvo ligado a formas especiales de religiosidad, de una religiosidad que sólo esporádica y ocasionalmente practicaron los españoles.

El último erasmista en que voy a detenerme es Jorge de Montemayor, portugués de nación y perteneciente a familia de conversos: era un cristia-

¹ *Viaje de Turquía*, en *Nueva Bib. de Aut. Esp.*, II, 10.

² Véase M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, págs. 722-723.

no nuevo, de raza judía. La manera de su religiosidad y su relato pastoral, la *Diana*, coinciden en el vértice de su idealismo sentimental, son aspectos de un mismo cerrado subjetivismo. La *Diana* fué impresa en 1558 ó 1559 : en 1554 se habían publicado en Amberes *Las obras de devoción de Jorge de Montemayor*¹. El libro fué prohibido en el primer índice inquisitorial de don Fernando de Valdés, y en adelante no volvió a reimprimirse. La causa, según Menéndez y Pelayo, fueron « las herejías que por ignorancia vertió su autor »². De haber sido así, la Inquisición se habría limitado a mandar tachar los pasajes pecaminosos, según acostumbraba en tales casos, y no habría decretado tajantemente : « Obras de Montemayor, en lo que toca a devoción y cosas cristianas ». La Inquisición conocía su santo oficio, y nunca — al menos durante el siglo XVI — se engañó al discernir lo nocivo para sus intereses.

La religión de Montemayor es una pura experiencia intelectual y emotiva entre Dios y él ; están ausentes el ardor y el estremecimiento místicos, pues no cesa un momento de razonar lúcidamente, sin que la emoción del poeta empañe su razón. El monólogo con Dios adquiere aire de familiaridad doctrinal que debió sonar a impertinencia a los católicos al uso. Montemayor, además, excluye de su Cancionero los temas eclesiásticos y todo lo maravilloso e inefable del catolicismo. La Virgen es considerada como un paradigma de virtudes ; hay glosas a las *Coplas* de Jorge Manique, y sobre todo muchas a los Salmos, las cuales llenan la mayor parte del libro. Montemayor seguía apegado al Antiguo Testamento, y se había acogido a la doctrina erasmiana, por lo mismo que en el siglo anterior los conversos se abrazaban a la orden jerónima, sin que ello signifique que jerónimos y erasmismo fuesen exclusivamente un refugio para conversos.

El *Cancionero* es buen ejemplo de la religión de un católico, que debió parecer bien extraña a los que lo leyeran sin ser erasmistas, no ya por lo que omite, sino por el tono de lo que dice. Se pide a Dios que contemple el reflejo de su imagen en el alma del poeta :

Mira, señor, esta alma que criaste ;
conoce ahora en mí la imagen tuya,
que con tu propia mano la has criado :
aunque yo, pecador, encima de ella
la imagen del demonio tengo puesta.

(323)

No se habla aquí sino de la religión del espíritu, y vienen con eso a descartarse todas las prácticas materiales del culto :

¹ Accesibles ahora en la edición de los *Bibliófilos Españoles*, Segunda Época, tomo IX, preparada por A. González Palencia.

² *Orígenes de la novela*, I, CDXXVII.

Que espíritu eres tú, señor eterno,
y espíritu han de ser los que te adoran,
que en espíritu limpio y verdadero
quieres ser adorado justamente.

(325)

Claramente se habla de que la salvación se debe a estar justificados por la fe en Cristo, y no hay alusiones a las obras exigidas por el catolicismo, sobre todo después de la Reforma luterana. Montemayor no dice heréticamente que las obras sean inútiles, pero tampoco dice que sean necesarias, rasgo muy propio del erasmismo :

Y como a otros muchos pecadores
libraste del infierno, así me libra
de mis malvadas sangres que me ofenden :
y entonces la mi alma será alegre,
y en mí se alegrará por tu justicia [‘justificación’].
Esta justicia es, como el Apóstol
afirma, por la fe del hijo tuyo...

(339-340)

Dios no quiere sino alabanzas de su grandeza, sacrificios espirituales y nada más : ni ofrendas de riquezas, ni sacrificios del propio cuerpo, los cuales deben ser medidos con *la razón* :

El sacrificio limpio, de alabanzas,
es el que me honrará...
Y si otro sacrificio tú aceptares,
también te lo daría ; mas no quieres,
ni te deleitarás en otro alguno...
¿ Querrás que sacrifique oro y plata,
a ti que cielo y tierra señoreas ?...
Ni quieres que por ti mi cuerpo mate,
sino que le castigue con medida,
para que a la razón por gracia tuya
esté sujeto, y sirva a tu grandeza...
pues el Apóstol manda que el servicio
con la razón se mida, y no de otra arte...

(342)

Mas dime : ¿ qué aprovecha el ofrecerte
sacrificio, si tú, mi Dios, no aceptas
el ánima que llega a ofrescellos,
cuando no viene digna a tal efecto ?
Ofresce el sacrificio el que así viene,
no de justicia [‘justificación’], no, que más parece
cerimonial...

Pues si piadosamente en este punto
con Sión, que es tu iglesia, haberte quieres,
y de virtud y gracia la adornares,
entonce aceptarás los sacrificios...

(349)

La Iglesia visible, la de los templos suntuosos y culto esplendente y complicado, pasa a ser algo nada grato a Dios. El culto y todo lo restante no tienen más eficacia que la de la pureza absoluta del alma que los realice. La reconciliación con Dios acontece en lo íntimo del corazón, al sentir la angustia de la ofensa inferida con el pecado :

Que quien su corazón empedernido
quebranta, y con lágrimas le hace
volver suave unguente, muy bien puede
sanar con él su culpa, aunque sea grande.

(344)

Con lo cual la confesión como acto ritual pasa a segundo término, pues su única virtud reside en la interioridad eficaz del arrepentimiento. Montemayor implora la divina ayuda para la Iglesia, muy necesitada de socorro, no porque muchos hubiesen salido de su gremio heréticamente (postura de Santa Teresa), sino porque la Iglesia no consta de individuos absolutamente limpios de espíritu al implorar las mercedes divinas, las cuales no afectan, a su vez, sino al puro espíritu. Erasmo se burlaba de quienes se dirigen a los santos para quitarse un dolor de muelas, o cualquier otra incomodidad material. Montemayor exige puro desinterés a la Sión cristiana.

Haz tu misericordia con tu iglesia,
benignamente a tu Sión socorre ;
mira cuántos cristianos no te siguen,
porque tienen por Dios su vientre propio...
y en otros muchos males son envueltos,
y no hay, si no eres tú, quien los remedie.

(347)

Esa iglesia es una entidad mística, cuyo único altar debe ser Cristo y su cruz :

¿Cuál es tu altar, señor, sino la cruz
en la qual tú, cordero sin manzilla,
por nos fuiste ofrecido en sacrificio ?

(350)

Como todo utopista idealizante, Montemayor cae en radicalismo absoluto, que excluye matices y compromisos. Los puritanos pensaban algo semejante, con la diferencia esencial de que intentaron llevar todo eso a su

vida efectiva, y al no encontrar lugar en Europa para su perfeccionismo moral, huyeron al Brasil o a Norte América para poner en práctica lo que pensaban. Los erasmistas españoles no pasaron, en cambio, de su actitud de ensueño. Sus continuadores, en el futuro, serán muchos españoles del siglo XIX, seducidos por el anarquismo de Bakunin y Kropotkin mucho más que por Carlos Marx. El hombre, según Montemayor, es naturalmente bueno, y lo sería en efecto sin las trabas creadas por los interesados en hacerlo malo. Montemayor glosa los versos de Jorge Manrique :

Este mundo bueno fué
si bien usásemos de él
como debemos,

con el ánimo glorioso de los años del Renacimiento :

Que si el mundo malo fuera,
nuestro Dios no lo criara ;
y si malo lo hallara,
ni en él de muger nasciera,
ni con hombres conversara.

(217)

¿Dónde, sin embargo, podría localizarse tal prurito de perfección y de confiado optimismo? No en la mística, porque en ella lo irreductible del individuo se disuelve en la experiencia divina que lo trasciende, en un momento de ciego y apasionado irracionalismo. Montemayor era un portugués, y por consiguiente incapaz de objetivarse en ningún mundo — divino o humano — que lo rebasara ; el alma galaico-portuguesa ignoró la épica medieval y la mística teresiana del siglo XVI, formas de vida espiritual esencialmente castellanas. La única virtual y posible objetivación en que Montemayor podía verter su esquema íntimo era otro sueño que continuara el del erasmismo, es decir, el estilo de las eróticas pastoriles. Ése es el sentido de su *Diana*, atmósfera de perfección paralítica, bajo la cual el individuo se entrega a la orgía de su cerrada intimidad :

Y aviendo ido quanto media legua por la espesura del bosque, salieron a un *muy grande y espacioso* llano en medio de dos *caudalosos* ríos, ambos cercados de *muy alta y verde* arboleda. En medio dél parecía una *gran casa de tan altos y soberbios* edificios, que ponían *gran* contentamiento a los que los miravan, porque los chapiteles que por encima de los árboles *sobrepujaban* davan de sí *gran* resplandor, que parecían bechos de un *finísimo* cristal... Parecía muger de *grandísimo* respecto, vestida de raso negro, arrimada a una nimpha *muy más* hermosa que *todas*... Allí las *ricas* mesas eran de *fino* cedro, y los asientos de marfil, con paños de brocado ; *muchas* taças y copas hechas de diversas formas y *todas de grandísimo* precio... (Libro IV).

La tonalidad superlativa del estilo es aquí — según antes dije — descarga compensadora de una concepción tan abstracta como ambiciosa, en estrecho enlace con la actitud religiosa del *Cancionero* devoto, para prohibir el cual la Inquisición tuvo sobrado motivo, si nos colocamos en su punto de vista. Si aquel *Cancionero* hubiese sido publicado años más tarde, y no en 1554 cuando aún la línea entre ortodoxia y heterodoxia no estaba muy claramente definida, es seguro que Montemayor lo habría pasado mal. Sin declaración positiva de ruptura con la Iglesia, la verdad es que el *Cancionero* prescinde de todo el catolicismo visible y tangible, en términos tan expresos, que más de un grupo de cristianos reformados hubiese podido tomarlo como suyo.

La experiencia religiosa, en lo que tiene de absoluta intimidad, procede de los mismos supuestos que sustentan la experiencia erótica de la *Diana* :

Entra, christiano, en tí, si quieres verte,
y verás lo que sientes en tu centro,
que gran mal es tú mismo no sentirte,
pues te conviene ver lo que está dentro.

(281)

En la *Diana* los personajes aparecen recludos en sí mismos, y cuentan prolijamente lo que sienten en su « centro » :

Y lo que más me maravillo es que siendo este amor tan intolerable y estremado en crueldad, no quiera el espíritu apartarse dél ni lo procure : mas antes tenga por enemigo a quien se lo aconseja. Bien está todo — dijo Polidora —, pero yo sé muy bien que por la mayor parte los que aman tienen más de palabras que de pasiones. Señal es éssa — dijo Sylvano — que no las sabes sentir, pues no las puedes creer... ¿Cómo que piensas tú, hermosa Nimpha, que hallándose continuamente el amante confusa la razón, ocupada la memoria, enagenada la fantasía y el sentido del exçessivo amor fatigado, quedará la lengua tan libre que pueda fingir pasiones, ni mostrar otra cosa de lo que siente?... Cada pastor le contava su mal, las pastoras le daban cuenta de sus amores... (Libro IV).

En Montemayor, mejor que en ningún otro escritor de su tiempo, se halla un contacto fecundo entre la sensibilidad religiosa, esclarecida por el erasmismo, y el cultivo artístico de un género llamado a tener incalculables consecuencias, especialmente sobre Cervantes, el cual — lo repetiré una vez más — no habría sido como fué sin la influencia erasmiana y sin la tormenta espiritual a que dió origen. El campo de la experiencia íntima fué labrado por la conciencia de la autonomía y de la exclusividad de lo vivido dentro del alma, cuyo recinto quedaba así iluminado por nítidas claridades. Por otra parte, cuanto sabemos sobre la peculiaridad del vivir español

explica la acción sorprendente del erasmismo, que no actuó con tal eficacia sobre ningún otro país europeo. Frente a esto ha quedado claro por qué en la historia española hubo escaso lugar para las conquistas racionales y cognoscitivas, y libre espacio para la postura individual, voluntariosa y señera. Entre el español y su mundo no se crearon armonías objetivables ni bloques de conceptos. Al divisar la ciudad de Méjico, empresa en que se borran los confines entre lo épico y lo real, los españoles de Cortés creían estar viviendo una aventura de *Amadís*. Historia llena — historia vacía. En la pugna dramática de esos dos términos yace la gloria perenne de la civilización hispana.

APÉNDICES

I

UN ENEMIGO DE LOS CONVERSOS

No se ha escrito aún la historia de las luchas entre conversos y cristianos viejos en el siglo XVI, entre el veneno y la melancolía, de una parte, y el peso enorme del poder social, de otra. Voy a recordar con este motivo algo que no es inédito, pero que conviene traer ahora a la atención del lector. La oposición a cuanto representaba el erasmismo y cualquier actitud similar suele referirse a la fuerza inquisitorial o a las autoridades eclesiásticas, sin tener siempre presente que estas últimas no eran sino voceros de un estado de ánimo colectivo, basado igualmente en impulsos y ensoñaciones, aunque de signo opuesto a los analizados en las páginas anteriores. En 1555 murió en Segovia Diego de Peralta, dejando tras sí a seis hijas por casar. Su testamento fué publicado en la *Revue Hispanique* (1909, VI, 311-315). La preocupación mayor de aquel acomodado segoviano fué que sus hijas no tomaran como esposos a cristianos nuevos; es sorprendente cómo se sabía en la España de entonces quién era cada quién, y cómo se tenía en cuenta la limpieza de sangre sesenta y tres años después de expulsada la raza de Israel. Peralta pasa revista, *nominatim*, a sus posibles yernos póstumos, de sangre impura. Menciona, en efecto, a Crispín de la Torre (que vino huído de Burgos); Pedro de Castro; Damián Sánchez Zapatero; Pedro Llorente, de Santander, cuyo abuelo se enriqueció como « tesorero del azeite », y cuyos hijos emparentaron con muchos linajes buenos, no obstante venir los Llorente de moriscos, « de la gente baja y ruin » de Granada; Pedro Suárez de Torres, mercader de paños, descendiente de judíos; Juan Alonso Cimbión, que tomó este apellido dado por un hidalgo a don Roque Martínez, judío; Francisco de Losada, nieto del doctor de la Calera, cuyo sambenito está en San Pablo de Valladolid; Alonso García, que descende de un inglés hereje; Pedro Izquierdo, descendiente del judío que, cuando crucificaron a Cristo, « llevaba delante la cruz la trompeta, y la iba tocando ». Hay otros nombres que pueden verse en el lugar citado. Ahora bien, el testamentario, además de gran celo ge-

nealógico, poseía un ánimo bélico que quiso extender más allá de su tránsito, adaptando a su temperamento el « non omnis moriar ». He aquí sus palabras : « Digo y declaro que yo tengo una heredad junto a la iglesia de Nra. Sra. de la Fuenfrida, que se llama del Val de Terago, la cual linda con otra heredad de Diego de Porres. Mando que luego de mi hazienda se compre un cavallo para que un hombre ande continuamente en él, y se le pague su ocupación y trabajo conforme al asiento que con él se hiziere ; y traiga siempre una lanza para que defienda que el dicho Diego de Porres, ni sus hijos ni deudos, entren en la dicha de mi heredad, ni usen ni se aprovechen de ella. Y si intentaren entrar en la dicha mi heredad qualesque de ellos, haviéndoles pedido primero con cortesía que salgan de ella, y no lo queriendo hazer, los alancee con ella, y haga de tal suerte que no entren ni usen más de la dicha mi heredad ; porque como son mis enemigos declarados, por cierto que después de mi muerte intentarán hacer todo el mal que les fuere posible ». Magnífico ejemplo de « gesto y actitud » más allá de la tumba, de un hombre cuya intimidación consiste simplemente en furor voluntarioso, referido a un mundo de mitos y convenciones y sin intimidación ni conciencia de sí mismo.

II

LO HISPÁNICO SEGÚN ALGUNOS ESPAÑOLES

Suele caerse en una logomaquia cuando se compara la « fe con obras » de la España del siglo xvi con la « fe sin obras » de los países reformados. No es posible dissociar los fenómenos espirituales de la tonalidad general de la vida secular, y comparar sin más lo religioso español con lo de otros lugares. « Obras », en España, quería decir actos con un halo extraterreno : sacramentos, caridades, rezos, etc., practicados en un ambiente con escasísimas actividades de tipo puramente racional o terreno (ciencia, técnica, industria, comercio bancario, etc.). Algunos han manifestado su asombro al ver que los pueblos que excluían de su religión las obras son los que las han hecho, sin haber caído en parálisis total de la voluntad. Pero es que la religión reformada surgió entre gentes que, desde hacía mucho, venían practicando la ciencia, la industria y todo lo demás de las puras actividades humanas, sobre las cuales no hubo sino proyectar la « fe », humanizándola. No había peligro en decir a holandeses, ingleses o alemanes que la fe salvaba, sin más, porque ya ellos se estaban salvando en este mundo ; se les reiteró que salvándose en este mundo, se salvaban automáticamente en el otro, y nada más. El arte y sus afines llevaron un golpe rudo, pero se desarrollaron la técnica, la prosperidad y el hábito de la convivencia disciplinada. La reforma religiosa en España a base de unidad de creencia realzó poderosamente el valor de la « creencia », dentro de la cual se sumió el vivir y el hacer. Al español no le interesó saber, sino creer. Los grandes hechos y las pequeñas construcciones individuales y sociales sólo tuvieron sentido gracias al nimbo de creencia que los envolviese. En suma, la reforma religiosa en España elevó al cubo lo que venía siendo realidad desde mucho antes — quizá desde siempre. Todo proyecto de escapar por la tangente de ese círculo — jerónimos, judíos, conversos, erasmistas, intelectualistas o soñadores a destono —, han sido meros

escapes tangenciales, que a la postre dejaron o dejan intacto el círculo inmutable de lo hispano, mayor o menor en su extensión, pero ligado fatalmente a su forma esencial.

Veamos ahora algunos textos, además de los citados, que complementan lo expresado anteriormente.

Rodrigo Sánchez de Arévalo escribió en latín, a mediados del siglo xv, el *Speculum vitae humanae*, publicado en español en Zaragoza, 1491 : « Fijo mío, ten siempre en tu pensamiento aquel dicho de los antiguos que no conviene a ningún hombre ingenioso, o que contienda sobre honra, gloria o virtud, usar de artes mecánicas, o deleitarse en ejercicios baxos o serviles... E assí estas artes, e las semejantes, con razón se dizen mecánicas, porque mechan e cometen adulterio, e no esmeran el entendimiento, ni aparejan la carrera para la virtud » (*Espejo de la vida humana*, fols. XLIII rv). La etimología *mechanica*, de *moechus*, se halla en glosarios medievales : « Unde a moeche dicitur maechanica ars » (*Los glosarios de Ripoll*, por J. Llauro, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1927, III, 361).

Guiciardini dice de los españoles : « No se distinguen en ningún arte mecánico o liberal : casi todos los artífices que hay en la corte del Rey [católico] son franceses o de otras naciones » (*Viaje*, en *Libros de Antaño*, VIII, 199). No interesaba a principios del siglo xvi el negocio ni el logro de riquezas mediante aquél ; lo dice el gran humanista Juan Ginés de Sepúlveda, conocedor de otros países : « En nuestro tiempo puede verse cómo se descuida la milicia y cómo falta la preocupación por las armas en las ciudades más importantes, cuando el comercio y los asuntos familiares interesan en primer término. Entonces muchos se enriquecen y llegan a poseer fortunas inmensas ; pero en cambio acontece que hay gran escasez de gente fuerte y arrojada, y, si no se recurre a tropas mercenarias, ni se puede hacer la guerra, ni proseguirla si se ha empezado. Muy distinto es lo que ocurre en muchos lugares de España, y especialmente en nuestra Córdoba, donde se desatiende el comercio, y se considera distinguidísimo sobresalir en armas. Y así después del cuidado de la familia, la mayor preocupación es la de la agricultura, trabajo muy honesto y próximo a la naturaleza, que suele endurecer el ánimo y el cuerpo, y prepararlos para el trabajo y para la guerra : hasta tal punto, que los antiguos prefirieron la labor del campo a los negocios, y los romanos sacaron de la ariega a muchos cónsules y dictadores. Los tebanos en sus leyes prohibieron que fuese nombrado funcionario público quien hubiese ejercido el comercio diez años antes. No nos preocupemos, pues, si por el momento Córdoba posee ciudadanos más fuertes que opulentos » (*De appetenda gloria*, edic. Madrid, 1780, IV, 206). Lo mismo que Sepúlveda, España no se preocupaba y había seguido su rumbo, aun antes de conocer el mito de la pura y perfecta Naturaleza, y el documento de la antigüedad romana. El maestro Alejo Vanegas, por su parte, insiste en lo mismo : « Si no tuviesen por deshonra el oficio de mecánico, allende que represarían el dinero en su tierra, que para comprar las industrias de las otras se saca, excusarían muchos pecados » (*Agonía y tránsito de la muerte*, Nueva Bib. Aut. Esp., XVI, 174). El contador de la artillería del Emperador, Luis Ortiz, se expresa así al prologar las *Catorce cuestiones del Tostado*, Burgos, 1545 : « La cual [España], como tenga su asiento debajo del signo de sagitario, y críe los hombres coléricos y bulliciosos, con

mayor avilidad para sostener los trabajos de las armas que de disposición ingeniosa para las letras, con alguna razón era abatida e infamada de los griegos y romanos ». La maravillosa referencia al « signo de sagitario » vale por una detallada disquisición histórica. Benito Arias Montano, en el prólogo a su *De optimo imperio sive in libro Josuae commentarium* (Amberes, 1589), explica cómo recibió más apoyo en el extranjero que en España: « Verum hoc nobis nec novum, nec recentis exempli; nec mirandum accidit, nec tam hominum invidiae quam ingenii nostri tenuitati [escasez intelectual] adscribi volumus ». El valenciano Juan Martí dice en su continuación del *Guzmán de Alfarache* (1602): « El no ser inventores no viene sino de no tener los entendimientos mecánicos, sino liberales, más aplicados a las armas que a ser ingeniosos. Y es tanto su valor y fuerza, que no valen con él ingenios ni máquinas de ninguna nación, y así, no tienen necesidad de inventar cosa alguna, antes bien les pesa que se hayan inventado muchas cosas para la guerra, que no dejan que se muestre el valor de pechos esforzados, como son tantas máquinas de fuego después de la invención de la artillería, que ha igualado al más cobarde con el más valiente. [Esto mismo dirá poco después Don Quijote.] Dígalo la nación inglesa, que tiene puesta toda su esperanza en estas invenciones, con las cuales se atreve a mirar bajeles españoles » (*Bib. Aut. Esp.*, III, 370). Terminemos esta lista, que abrevio por ser bastante lo dicho, con unas palabras del doctor Carlos García: « El entendimiento del español es muy medroso y cobarde en lo que toca a la fe y determinación de la Iglesia; porque en el punto que se le propone un artículo de fe, allí para y mete raya a toda su sciencia, sabiduría y discurso » (*La oposición y conjunción de las dos grandes luminarias de la tierra*, París, 1617, cap. XI).

AMÉRICO CASTRO.

NOTAS

NOTAS LÉXICAS

I

ANT. ESP. *AORAR 'AGORAR'

En el texto del *Libro de buen amor*, 1211d, se lee:

« Las aves e los arbores nobre tyempo averan ».

Es claro que la forma escrita *averan* (= *aueran*; *v = u*) representa la pronunciación *aweran*, no *abéran*. En español moderno se escribiría *ahueran*, y el infinitivo habría de ser **aorar*: comp. *apihuela* forma de *apiolar*.

La pérdida de la *g* en *agüeran* pertenece al conocido tipo de desarrollo que se observa en español moderno: *aguarda* > *awárda* (Navarro Tomás, *Pronunc. esp.*, § 129). El problema de representar la *w* semiconsonántica ofrecía dificultades para los escribas en español antiguo. Ocasionalmente encontramos *uu-* (inicial), como en *uuespeda* (*Reyes de Oriente*), *uevos* (*Fuero de Usagre*, pág. 56), *uuerto* (*Fuero de León*, pág. 9). En vista de estas grafías cabe pensar que *-uu-* se haya empleado para representar la *w* en otras posiciones: así, *aueros* 'agüeros' en *Cid*, 2615¹, o *auelo* (citado por Cejador, *Vocabulario medieval*, s. v. *abuelo*). De la pronunciación de esta palabra con *w* tenemos prueba, además, en las grafías *ahuelos* (*Alexandre*, 21d), *ahuela* (*Alexandre*, 95c, del manuscrito P; el manuscrito O trae *auela*).

La existencia de tres formas de *abuelo*, *añwélo*, *awélo* y *agwélo*, permite postular tres formas similares para *agüera*: *agwéra*, *awéra* y *añwéra*. Los infinitivos correspondientes serían *agorar*, **avorar* y **aorar*.

II

ANTIGUO ESPAÑOL *AUTO 'APTO', *AUTEZA 'APTEZA'

La representación escrita, en textos españoles antiguos, de las formas cultas *apto*, *apteza*, sólo puede explicarse mediante la suposición de las pronunciaciones *ápto*, *aptédza*. En el *Libro de buen amor* ocurre dos veces la frase *demanda bien acta* (324b y 325b), pero la variante, en el caso segundo, trae *abta*. Así también la forma *apteza*, que encontramos con la grafía culta en el *Alexandre* (1979 d, del

¹ Menéndez Pidal (*Cid*, I, pág. 179) se inclina a pensar que esta forma debe interpretarse como *averos*, con sustitución *g > v*, en vista de *avorero* (*Santo Domingo*, 101). Para discusión extensa del problema, véase Amado Alonso en *BDH*, I, 455-469.

manuscrito O), aparece escrita *abtezas* en *Apolonio*, 443a, y en *Loores*, 191b, *alteza* en *Alexandre*, 2121d (ms. P) y *altezas* en *Apolonio*, 615c. Estas grafías -b, -c, -l y -p ante consonante indican una pronunciación con -#.

El empleo de -b para representar una # se demuestra en español antiguo con *vibda* (< lat. *viduam*), *obtorigare* (Menéndez Pidal, *Orígenes*, pág. 104) por **outorigare* (< *auctoricare*), *cobtho* (*Orígenes*, pág. 105) por **couto* (< *cautum*), y posteriormente con formas como *cabsa* (causa), *abdiencia* (audiencia), *absencia* (ausencia). El empleo de -c en lugar de # se halla en *actor* por *autor* (*Loores*, estrofa 87d: *el actor de todo esto*) y *octeiro* (*Orígenes*, pág. 110) por **outeiro* (< *altarium*). El empleo de -p en lugar de # se halla en *copto* (*Orígenes*, pág. 105) por **couto* (< *cautum*) y en *adapte* (*Alexandre*, 1979c, del ms. O) por *adaute* (ant. prov. *azaut*). La alternancia de -l y # se daba frecuentemente en castellano durante aquellos siglos en casos de *al* + cons.: *salto-sauto* (> *soto*), *altero-auero* (> *otero*), *Villalta-Villauta* (> *Villota*). Apenas es necesario mencionar las abundantes pruebas de que estas consonantes se vocalizan a menudo en *u*, como en *cibdad* > *ciudad*, *acto* > *auto*, *baptizar* > *baulizar*, *captivo* > *cautivo*, etc., proceso todavía activo en la pronunciación popular de palabras cultas⁴.

En español moderno se halla *auto* por *apto* en Nuevo México y Colorado (*BDH*, I, 225, y IV, 13) y en la Montaña (García Lomas, *Dialecto popular montañés*, pág. 75, cita ejemplo tomado de *La puchera* de Pereda).

III

ESPAÑOL ANTIGUO AVES AVESSADAS 'MALOS AGÜEROS'

La estrofa 258 del *Libro de Apolonio* dice:

Fueron luego las naues prestas e apareiadas,
De bestias et daueres e de conducho cargadas,
Por seyer mas ligeras con seuo bien vntadas;
Entro en fuerte punto con naues auesadas.

En el vocabulario de su edición del *Apolonio*, Marden interpreta *avesado* como 'preparado, aparejado'. Si esta interpretación fuese correcta, la frase « con naues auesadas » no haría más que repetir la del primer verso: « naues prestas e apareiadas ». Pero el cuarto verso está intencionalmente en agudo contraste con los tres anteriores mediante la frase « en fuerte punto », y así lo reconoce Marden al separarlo de ellos con punto y coma en vez de coma. El pensamiento es: 'a pesar de los cuidadosos preparativos, el viaje estaba destinado al fracaso'. Parece probable, pues, que la forma *naues* sea error de copia, por influencia de las *naues* del primer verso, y que la frase final debería leerse « con aues auesadas », es decir, 'con malos agüeros'.

Aues, con el significado de 'agüeros', se halla en el *Cid*: *ouo buenas aues* (verso 1859). El empleo de *adversus* con *avis*, para indicar mal agüero, se remonta al latín clásico: *adversa avi solvere* (Cicerón, *De divinatione*, 16, 29). El étimon de *avesado* sería el participio pasivo *adversatum*. El uso de -s- sola en lugar de

⁴ Cf. CUERVO, *Apuntaciones*, §§ 761-764; *BDH*, I, 221-226, III, 73-74 y 78, IV, 13-14, 126, 147, 290, 301, 355, 360 y 385, V, 147, y VI, 147-149.

la -ss- derivada de -rs- no puede considerarse cosa significativa en el *Apolonio*, porque el manuscrito no distingue bien entre el fonema sonoro y el sordo: ejemplo, *passar* (463a) junto a *pasar* (213d), *guiassen* (1b), *fuesse* (3d y 26d), junto a *muriese* (8b), *adevinase* (17c), *ouiese* (22d), *fuese* (23c y 37d); la alternancia se da abundantemente, hasta en posición inicial: *se* y *sse*, *sallir* y *ssallir*, *sus* y *ssus*, etc. No conozco otro ejemplo de *avesado*, en español antiguo, con el significado de 'desfavorable'. García de Diego (*Contribución al diccionario...*, n° 60: *aversatus*) cita *avessado* 'abominable, maldito', pero no he podido localizar la referencia que hace a la *Ley de crecencia*. Tampoco puedo citar ejemplos de *aviesso* en antiguo español con este sentido, si es que realmente se deriva de *adversus* y no de *aversus*. A pesar de la falta de pruebas en apoyo, la interpretación que ofrezco aclara de tal modo el pasaje donde ocurre la frase, que debe considerarse por lo menos como posible.

IV

LATÍN VULGAR *MŪCCULUM + -ACHO > ESPAÑOL MUCHACHO

La última edición del *REWb* de Meyer-Lübke (n° 5791) da todavía *muchacho* como derivado de *mocho* (< latín *muttilus*), con la observación de que el desarrollo no se conforma a los procesos fonéticos normales y de que la influencia, ya sugerida, de la raíz *mult-* debe rechazarse porque no se hallan derivados de ella en la Península Ibérica. La larga lista de antecedentes propuestos comprende **multlare* (Castro), **muttilum* (Schuchardt), *micho* 'nombre de gato' (Sainéan), *musculum* (Sperber) y *murculum* (Barbier).

Étimon más satisfactorio, fonética y semánticamente, sería **mūcculum*, en latín vulgar, derivado de **mūccum* (por *mūcum*)⁴. El desarrollo de formas con geminación afectiva de la consonante en la raíz y con adición del sufijo diminutivo afectivo -ulum, -ulam, es característico del latín vulgar y explica satisfactoriamente unas cuantas formas españolas. Así *fac-* > *facculam* > *hacha* ('hachón') — cfr. *fiaccola* en italiano —, *mac-* > **macculam* > **macha* > *mancha* (con nasalización progresiva), y la terminación -aculum > *-aculum > -acho. De igual modo, *mūc-* > **mūcculum* (con abreviación de la *u* ante la consonante larga) daría *mocho*, y, con la terminación -acho, la forma *mochacho* del español antiguo. La forma moderna *muchacho* revela la influencia de la -ê-.

Semánticamente, el desarrollo es satisfactorio también. La actitud afectiva, revelada en la geminación y en el uso del diminutivo, es natural, por no decir inevitable, en presencia de un chico resfriado cuya nariz gotea. La transferencia del elemento ofensivo a la persona es comparable al uso, en inglés vulgar, de « little snot » (moquito), aplicado a un niño; ni debe olvidarse que *mocososo*, en

⁴ En el artículo /muc-/mucc-, dice el *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, de Ernout y Meillet (París, 1932), pág. 603: « Junto a formas con vocal larga y consonante simple, existen dobles con vocal breve y geminación expresiva de la consonante, como en las palabras que designan una deformidad física. Ciertas formas romances se remontan a *mūccus*, *mūccosus*, **muccus*, **muccare*, cuyo compuesto *exmuccō* está atestiguado en Pompeya, *CIL*, IV, 1391, cfr. *REWb*, 5706-5709.

español, es casi palabra genérica (en el habla de México lo es ya decididamente.) La temprana adición de la terminación peyorativa *-acho* (no se hallan ejemplos de *mocho* con significado de 'muchacho') es otra prueba del carácter fuertemente afectivo del término.

HAYWARD KENISTON.

Universidad de Michigan.

UNA ANÉCDOTA FOLKLÓRICA DEL TAN LARGO ME LO FIÁIS NO NOTADA HASTA LA FECHA

Para los orígenes del Don Juan de Tirso de Molina se han tenido en cuenta dos temas que llevan la comedia escatológica a su final tan barroco: el del burlador y el del convidado de piedra¹. En cambio, del tema central, tal como lo concibió el Mercedario, ese tremendo reto del *¡tan largo me lo fiáis!*, sólo se ha dicho que «El estribillo, *¡tan largo me lo fiáis!*, forma parte de varios refranes: «Si a ese tiempo lo fiáis, échame otra vara más», «Si tan largo me lo fiáis, dad acá lo que os queda», o «echá para capa y sayo». (Correas, págs. 250 y 259)². Salvo lapso nuestro, en las principales colecciones de refranes del siglo XVI — Santillana, Vallés, Núñez, Mal Lara — no hallamos ejemplos del *¡tan largo me lo fiáis!* Lo que sí sigue sin notarse es un cuentecillo que se halla en *El buen aviso y portacuentos*, Valencia, 1564, de Juan de Timoneda, y que es como sigue:

«Dos salteadores de caminos salieron vna vez a vn pobre estudiante, y viendo que no lleuaua sino vn pedaço de lienço para dos camisas, dixeronle: Hermano, ya sabeys que es obra de charidad, dar quien tiene dos tunicas, la vna por Dios. Respondio el estudiante: Pues, sus, veamos como la sabeys pedir. Dixo el vno dellos, teniendo del: Dios os fauorezca, no? que nosotros no pedimos, sino que tomamos; dad aca el lienço. Y estando midiendo para tomalle la mitad, dezia el

¹ JOHN AUSTEN, *The story of Don Juan. A study of the legend and the hero*, Londres, 1939; LORENZO DI GRADI, *Don Jean. La légende et l'histoire*, París, 1930; J. E. GILLET, *Cueva's «Comedia del Infamador» and the Don Juan Legend*, en *Modern Language Notes*, 1922, XXXVII, 206-212; John M. Hill y Mabel Margaret Harlan, introducción a *El burlador de Sevilla*, en *Cuatro comedias*, Nueva York, 1941, 327-331; RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Sobre los orígenes de «El convidado de piedra»*, en *Estudios literarios*, Buenos Aires-México, 1939, 81-108 (publicado ya en *Cultura Española*, 1906); GREGORIO MARAÑÓN, *Los orígenes de la légende de Don Juan*, en *La Revue Hebdomadaire*, 1939, I, 263-287; Id., *Don Juan. Ensayos sobre el origen de Don Juan*, Buenos Aires-México, 1940 (en especial, 67-114, traducción española del ensayo en francés); STITH THOMSON, *Motif-index of folk-literature*, Bloomington, Indiana, 1932, I, 381 (c. 13. The offended skull (statue) (Festin de Pierre); 1933, II, 356-358 (c. 230. Return from dead to inflict punishment); V, 300 (t. 471.2. Wild man as ravisher of women); SAMUEL WAXMAN, «The Don Juan Legend», en *Journal of American Folklore*, 1908, XXI, 184-204. Todas estas obras, salvo la de Gradi, contienen una amplia bibliografía, por lo que no citamos las muy conocidas de Bolte, Gendarme de Bévette, Said Armesto, Schröder, etc.

² AMÉRICO CASTRO, en *Clásicos castellanos*, II, Madrid, 1932, 3ª ed., pág. XXI. Para Correas, *Vocabulario*, ed. de 1924, págs. 449 y 461.

estudiante: Bien esta, hermanos: hazed lo que os pareciere; que alla en el otro mundo lo pagareys. A esto respondió el ladron:

Viendo, hermano, que burlays
de los dos, y de tal modo
con el lienço amenaçays,
menester lo hauemos todo,
pues tan largo lo fiays»³.

Puede que la anécdota se halle en otras colecciones de cuentos del siglo XVI, o antes, en la península o fuera de ella. La falta de tiempo nos impide por ahora buscar analogías. Por el tono de la historieta y por el que se colige de dos de los refranes aducidos por Castro — *si tan largo me lo fiáis, dad acá lo que os queda*, y *si tan largo me lo fiáis, echá para capa y sayo* —, debe de haber una conexión o un eslabón entre aquélla y estos dos. Refranes hay en la colección de Timoneda que aparecen más tarde, o a veces antes ya, desgajados del cuentecillo, con vida propia e independiente.

El chascarrillo del impresor valenciano tiene suma importancia, según nuestro punto de vista, para el florecimiento poético que dió Tirso a su obra. No estamos de acuerdo con aquellos⁴ que no dan importancia alguna a las fuentes folklóricas de *El burlador de Sevilla*, ya que para comprender el genio poético y la vitalidad consciente⁵ del Mercedario, habrá que tener muy en cuenta con qué cuidado debió de escoger el autor el tema central, el *¡tan largo me lo fiáis!*, y los dos sillares de ese tema: el burlador y el convidado de piedra. La obra, como todas las de su época, y en contra de lo que hasta hace poco se creía, se engendró con ciencia y conciencia barrocas. La tesis no es nuestra. Américo Castro había expuesto, ya hace años, el significado filosófico-teológico⁶ del Don Juan de Tirso; y Casaldüero ha determinado nítidamente los límites del mundo filosófico-estético⁷ del tema donjuanesco. Pero se necesita insistir en el sesgo teleo-

³ Ed. de Rudolph Schevill, *Revue Hispanique*, 1911, XXIV, 184 (Libro primero, cuento V). Como ocurre con muchas obras del siglo XVI, este ejemplar de *El buen aviso y portacuentos*, perteneciente hoy a la Hispanic Society of America, es el único que se conoce en existencia. Su casi total desaparición tal vez se deba, en gran parte, al deseo de la Inquisición de destruir los ejemplares por ser obra que contenía cuentos inmorales. De todos modos, lo que tiene honda significación aquí es que los inquisidores de Valencia aprobaron la obra sin ningún titubeo. A fines del siglo XVI y en el siguiente la reprobación de tales obras se agudizó de tal manera que la existencia del *Buen aviso* se haría intolerable. Bien se echa de ver el espíritu renacentista de los inquisidores de Valencia y la mentalidad barroca de sus descendientes.

⁴ «Importan muy poco sus raíces legendarias, pues los elementos folklóricos que lo constituyen adquieren un sentido gracias a *El burlador*» (CASALDUERO, *Contribución al estudio del tema de Don Juan en el teatro español*, Northampton, 1938, pág. v). No estamos acordes con la primera afirmación, pero sí de completo acuerdo con la segunda, como explicamos en el cuerpo de este artículo.

⁵ CASALDUERO, *Acotaciones al «Burlador de Sevilla» de Tirso de Molina*, en *Die neueren Sprachen*, XXXVII, 594-598.

⁶ Ed. de *El burlador*, Clás. cast., Madrid, 1910; 2ª ed., 1922, y 3ª ed. 1932.

⁷ Véase la nota 2 de esta página.

lógico que da Tirso a su Don Juan, para ver cómo del grano de mostaza de una mera patraña folklórica o un refrán brota la obra en toda su floración barroca, regada por el agua de los problemas vitales de la época: libre albedrío, predestinación, salvación del alma, gracia divina. Tirso conscientemente echó mano del relato ¹ de Timoneda — o de otro parecido — y de sus analogías paremiológicas, tan identificadas con el saber popular, que le ofrecían todo un mundo dramático y escatológico, que necesitaba para representarlo ante el público del primer tercio del siglo XVII, vitalmente atormentado entre la espada del Concilio de Trento y la pared de las delicias renacentistas.

Connecticut College.
Brown University.

F. SÁNCHEZ Y ESCRIBANO.
WILLIAM L. FICHTER.

EL TEATRO EN LA ASUNCIÓN A MEDIADOS DEL SIGLO XVI

En toda la segunda mitad del siglo XVI puede documentarse en la literatura de América una creciente preocupación crítica de lo contemporáneo, que se dirige a todos los órdenes de la vida social, y se manifiesta en todos los géneros literarios. ¿Sería esa preferencia rasgo común a las primeras generaciones criollas? Cierto es que los escritores americanos que nacen hacia mediados del siglo XVI, Ruy Díaz de Guzmán, el Inca Garcilaso de la Vega, Francisco de Terrazas, Pedro de Oña, se educan en un ambiente de escepticismo y de crítica pesimista a la realidad ambiente. Desvanecidas las grandes ilusiones de la conquista, menudean las quejas de los conquistadores viejos, descontentos con la recompensa alcanzada y con la fortuna y honras que arrebatan los advenedizos. Así hace Bernal Díaz del Castillo el memorial de sus servicios, y toma la palabra por los desengañados cuando recuerda los primeros repartimientos de Hernán Cortés (*Historia de la conquista de Nueva España*, terminada en 1568, cap. CLXIX). La vida de las ciudades favorece murmuraciones diversas: el del pequeño contribuyente agobiado de tributos, por ejemplo. El 8 de diciembre de 1574 se representa en México el célebre entremés español de las alcabalas, que provoca la indignada persecución del Virrey contra los presuntos autores ². El entremés de Cristóbal de Llerena, representado en Santo Domingo en la octava de Corpus de 1588, nos ofrece asimismo oscuras referencias críticas que circulan en el ambiente universitario ³. También el apicarado Mateo Rosas de Oquendo nos revela la patraña de las relaciones que mienten cruentísimas luchas con los indígenas ⁴. Y a todos contagia el

¹ Nótese que el cuento 40 de la Primera parte del *Buen aviso* (*Rev. Hisp.*, XXIV, 1911, 202-3) tiene un sentido opuesto al del *tan largo me lo fiáis*, intolerable en su probabilidad para el hombre barroco.

² Sobre el entremés de las alcabalas véase *Biografía de Fernán González de Eslava*, de don Amado Alonso, en *REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA*, II, n.º 3, págs. 213-321 y especialmente págs. 232-236 y 237-248.

³ Sobre el entremés de Cristóbal de Llerena véase PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA, *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, Buenos Aires, 1936, págs. 93-95, 99-100 y 153-157.

⁴ Véase *Rosas de Oquendo en América*, en ALFONSO REYES, *Capítulos de literatura española*, Méjico, 1939, págs. 21-71, o *RFE*, 1917, IV, págs. 341-370.

sentimiento general de insatisfacción. Hasta el estudiante Pedro de Oña, que no pecaba de maledicente o descontentadizo, se refiere al que «ocupado en un oficio, / do lo que puede ensancha la conciencia, / cuando cercana ve la residencia, / se vuelve a la virtud, dejado el vicio» (*Arauco Domado*, I, 1596). Aun la empresa de evangelización merece críticas. No faltan testimonios que señalan la fragilidad de la obra cumplida y destruyen la ilusión ingenua en conversiones aparentes e interesadas. Recuérdese como ejemplo el pasaje de fray Antonio de Remesal: «Los que eran bautizados, no tan en público mas en el monte tenían sus ídolos, allá les hacían fiestas y sacrificios, algunas veces solos y otras con sus familias. Las costumbres eran peores que en su infidelidad, porque demás que ningún vicio antiguo perdieron... se les añadieron algunos que veían en los cristianos, y no los tenían por tales; y el que antes de bautizado no hurtaba, no juraba, no mataba, no mentía, no robaba mujeres, si hacía algo de esto después de bautizado, decía: Ya me voy haciendo un poco cristiano» (*Historia General de las Indias Occidentales*, lib. VI, cap. VIII).

El teatro del siglo XVI recoge también muestras de esa actitud general y desliza su crítica, aprovechando festividades religiosas. En su estructura, este tipo de representaciones no difieren del entremés o de la farsa sacramental de ambiente pastoril. Daremos noticias de dos obras teatrales que deben insertarse en la corriente dramática anotada.

El Memorial del Padre Francisco González Paniagua sobre los sucesos del Río de la Plata desde la llegada del Adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca a la Isla de Santa Catalina hasta la prisión y procesamiento del mismo ¹, utilizado a menudo con fines históricos, proporciona un curiosísimo dato sobre la representación de una farsa en la Asunción a mediados del siglo XVI. Nos dice: «Después de la prisión del gobernador [Alvar Núñez Cabeza de Vaca] ², el dicho Juan Gabriel de Lezcano ³, clérigo, compuso una farsa y él mismo la ayudó a representar tomando hábito de un pastor día de Corpus Xristi, delante del Santísimo Sacramento, la qual fué otro segundo libelo contra el gobernador llamándolo lobo rrebaço e ynuniéndole otras cosas que, aunque más ocultas, yvan forjadas debajo de muy grandes malicias. Al fin fué tal la farsa que aquí, entre los que estaban libres de pasyón, fué mayor la ynfamia del Reverendo Padre que el servicio que hizo al Santísimo Sacramento». El fragmento aducido asegura que aun en los días tempestuosos en que la población estaba hondamente conmovida con la destitución del gobernador, y seguramente en el mismo año, se festejaba la fecha religiosa de Corpus con una farsa pastoril en que se aludía solapadamente al gran señor en desgracia denostándole. Y también nos dice que, aunque la alusión no fuera siempre clara y hubiera que desentrañarla ⁴ de una personificación, causó repugnancia entre sus leales, uno de los cuales es nuestro relator, el P. Francisco González Paniagua.

¹ *Revista de la Biblioteca Nacional*, de Buenos Aires, I, págs. 429-473.

² Apresaron al Gobernador el día de San Marcos, 23 de abril de 1543, según los *Comentarios* de Pedro Hernández, *Bibl. de Aut. Esp.*, pág. 590.

³ El apellido del racionero aparece como Lazcano, Lezcano o Lescano. La forma más frecuente en los documentos que se citarán es Lezcano.

⁴ Recuérdese el análogo (aun más solapado) procedimiento de ataque clerical al virrey en México en 1574 con el citado entremés de las alcabalas.

Juan Gabriel de Lezcano, *hijo de Juan Sanches de Lezcano [y] Catalina de Villegas vecinos del valle de Salzedo*, figura entre los que pasaron al Río de la Plata en la armada de Pedro de Mendoza ¹. El 28 de diciembre de 1538, Lezcano aparece en Corpus Christi prestando juramento de fidelidad al teniente de gobernador Francisco Ruiz Galán ². Figura también entre los testigos de la información ofrecida por Alonso de Cabrera en la Asunción (1539) ³.

El *Discurso histórico que comprende el descubrimiento conquista y establecimiento de los españoles en las Provincias de la Nueva Vizcaya, generalmente conocidas con el nombre de Río de la Plata*, de Juan Francisco de Aguirre (1793) nos proporciona algunos datos sobre nuestro autor, el P. Lezcano. El 10 de junio de 1540 fué nombrado por Irala capellán de la iglesia; el 26 de junio de 1543 fué nombrado cura de Asunción por Álvar Núñez, junto con el P. Andrada, que era — como nuestro autor — capellán de la iglesia ⁴. Tenemos también un documento de la misma época, en que aparece contestando a una consulta de Álvar Núñez sobre la entrada que proyectaba (28 de mayo de 1543) ⁵. Sin embargo se encontraba entre los que dieron su aprobación cuando el Gobernador fué apresado. El escribano Pero Hernández incluye entre ellos a « Juan Gabriel Lezcano vecino de Valladolid e Francisco de Andrade portugués e Martín González Fonseca vecino de Canaria clérigos porque los corregía el Gobernador e hacía vivir honestamente... » (*Memoria*, ed. del *Viaje* de Schmidel, Buenos Aires, 1903, T. II, págs. 352 sig.). Su actitud en esa circunstancia se confirma con documentos que le incluyen como testigo en una información acerca del gobierno de Álvar Núñez en 1539, y en la acusación contra el mismo, de 1544 ⁶. Todavía más asertivo es el testimonio de Juan de Salazar Espinosa: « se decía publicamente aver dado parecer e consejo en su prisión », que oyó decir « que venía con ciertos soldados a la dicha prisión » y que había oído decir a Lezcano « palabras feas contra el dicho gobernador e mostrar aver holgado en su prisión » ⁷.

Formó parte de la junta de oficiales reales y clérigos que el capitán Juan de Salazar Espinosa reunió el 14 de marzo de 1544, durante su interinato, para resolver sobre las medidas que convenía adoptar para defenderse de los indígenas. Enviado por Irala con un requerimiento a los indios agaces, que continuaban en su hostilidad, el 1º de junio de 1545 volvió portador de las condiciones de paz que ofrecían los indígenas, pero no pudo ir en la nueva embajada que marchaba a darles satisfacción, por las obligaciones de su iglesia. Tenía sin duda experiencia en los conflictos con los naturales, ya que Irala le pedía consejo ante la actitud poco clara del cacique Abacote, el 29 de agosto de ese mismo año. Cuando los indígenas se alzaron y atacaron la ciudad, Irala salió para perse-

¹ Biblioteca Nacional de Buenos Aires. *Colección de copias de documentos del Archivo General de Indias*, t. XXXVII, doc. 829, pág. 75.

² *Bib. Nac., Col. cit.*, t. XLIII, doc. 894, págs. 3 y 6.

³ *Bib. Nac., Col. cit.*, t. XL, doc. 864, pág. 12.

⁴ *Revista de la Biblioteca Nacional*, I, pág. 334.

⁵ *Bib. Nac., Col. cit.*, t. XLIV, doc. 905, págs. 24-26.

⁶ *Bib. Nac., Col. cit.*, t. LIII, doc. 977^a y t. LIV, doc. 987, págs. 382-385.

⁷ *Bib. Nac., Col. cit.*, doc. 1197.

guirlos (4 de octubre de 1545) y se sirvió del racionero como intermediario, por su prestigio entre los naturales. Tomó parte con Nufrio de Chaves y García Rodríguez de Vergara en la expedición frustrada de octubre de 1546, que estaba de regreso a fines del mismo año. Cuando los *leales* — encabezados ahora por Diego de Abréu — engañaron al gobernador don Francisco de Mendoza, lugarteniente de Irala, y obtuvieron de él su renuncia, so pretexto de que su título obedecía a defectos legales subsanables con nueva elección, el padre Lezcano fué el encargado de persuadir al desdichado Mendoza con falsas promesas ¹. No pararon allí sus manejos. Los partidarios de Abréu rompieron las listas de la elección que se estaba realizando, porque los votos favorecían a Mendoza, y alegaron que — según el P. Lezcano — el gobernador lugarteniente tenía el propósito de entregar el poder a Irala cuando regresara, y por lo tanto, debía impedirle que siguiera mandando ². Deseaba por entonces volver a su ciudad natal, Valladolid, y para ello su apoderado en la corte Íñigo López de Mondragón, se presenta solicitando el deanazgo de la catedral de dicha ciudad. Acompaña una *Información* de los méritos y servicios de Juan de Lezcano, prebitero, natural de Valladolid, residente en el Río de la Plata. Al mismo tiempo Martín Orúe tramita en la corte otra información sobre limpieza de sangre y condición hidalga de Lezcano, que proporcionan otros datos ³. Los testigos insisten en la eficazísima labor de evangelista entre los indígenas, para los cuales levantó una iglesia a cuarto de legua de la Asunción.

Desde entonces carecemos de noticias del racionero, y sólo puede afirmarse que en 1556 no vivía ya en la Asunción, porque su nombre no figura en la *Memoria de la gente quel día de oy se tiene por ser y son bibos en las provincias de los Ríos de la Plata, Paraguay y Paraná*, redactada en ese mismo año ⁴.

La *Memoria* de Pedro Hernández, de fecha 28 de enero de 1545, ardiente alegato contra Irala, da noticia en su párrafo 26 de otra representación dramática del mismo tipo, que no es seguro sea la mencionada anteriormente. Después de referirse al gran número de mancebas del capitán y a cómo perseguía por celos a los vecinos, dice: « Porque Gregorio... en una farsa le reprehendió el dicho vicio a él e Alonso de Cabrera e García Venegas estando haciendo centinela junto a su casa, le mandó dar de palos e se los dieron Estevan de Vallejos e Pero Méndez ». Lo transcrito hace pensar en el teatro de alusiones personales desembozadas, que concuerda con la siguiente referencia de Barco Centenera.

Otro testimonio sobre representaciones con intención política conocemos en la misma ciudad de Asunción, y en época no muy alejada de la anterior. El arcediano Martín del Barco Centenera, en su *Argentina y conquista del Río de la Plata...* (Lisboa, 1602), después de referir sumariamente la prisión de Álvar Núñez, el

¹ RICARDO DE LA FUENTE MACHAÍN, *El gobernador Domingo Martínez de Irala*, Buenos Aires, 1939, especialmente págs. 88, 141, 179-180, 189 y 217.

² MARTÍN DEL BARCO CENTENERA, *Argentina y conquista del Río de la Plata...*, Lisboa, 1602, canto V, fol. 39 y vto., hace a Lezcano autor principal del fraude y le llama por tres veces malvado.

³ *Bib. Nac., Col. cit.*, doc. 1197.

⁴ LAFUENTE MACHAÍN, *op. cit.*, pág. 525.

gobierno de Irala y la consiguiente desgracia de los *leales* partidarios del gobernador depuesto,

A muchos ahorcó de los leales
Diziendo que la tierra perturbauan ;
A tal punto se vino que los tales
En los montes y bosques habitauan,
Los que era causadores de estos males
Lo bueno de la tierra se gozauan,
Los otros hambreauan suspirando
Y a Dios justa venganza demandando.

(Canto V, fol. 38 v.)

recuerda el gobierno desventurado de don Francisco de Mendoza, víctima de la traición de Lezcano, la elección de Diego de Abréu hasta la vuelta de Irala, y se detiene con la narración de las penurias que pasaron los *leales*, proporcionándonos, por vía de ejemplo, noticias de una farsa contemporánea :

Muchos de los leales desmayaron
Por verse sin cabeça perseguidos,
Y algunos al Yrala se pasaron,
Y fueron con amor dél recibidos,
Los otros, que más tiempo porfiaron,
Vivieron con dolor muy afligidos,
Que el nombre de Leal era nephando,
Y en trisca le nombrauan, y burlando.

A tal punto llegó el atreimiento
Del vando del Yrala, que casando
Su hija con Vergara por contento
Y plazer, un soldado suspirando
En una farza sale descontento,
Y roto, y pobre, y otro preguntando,
Y él responde, diziéndole ¿ quién era ?
De los leales soy, que no deuiera.

¿ Que de los Leales soys ? — le dize luego.
Mirad, pues, bien el pago que sacado
Auéis de essa contienda y triste juego,
Que tan contra razón auéis jugado.
¿ Hermano, por ventura estáis tan ciego,
Que no veis ques andar de pie quebrado ?
El triste del Leal dize temblando :
Hermano, lo que sé que estoy penando.

(Canto V, fol. 41)

Esta representación debe fecharse después del regreso de Irala a la Asunción, es decir, hacia principios de 1551. No se trata en este caso de una farsa sacramental de Corpus, ya que el mismo Arcediano nos informa que se representó con motivo de las bodas de doña Martina de Irala con don Francisco Ortiz de Vergara. Debe señalarse la circunstancia, porque muestra que aun la comuna pobre y guerrera celebraba acontecimientos oficiales y no religiosos y permite suponer una abundante obra dramática perdida.

JULIO CAILLET-BOIS.

RESEÑAS

HAYWARD KENISTON, *The syntax of Castilian prose. The sixteenth century.* The University of Chicago, Illinois, 1937, 750 págs.

Es este volumen el primero aparecido (segundo en el orden que ocupará en la serie) de los cuatro en que el autor se propone estudiar la sintaxis del español desde el siglo XIII hasta hoy. El autor expone el método seguido en la compilación y elección de ejemplos transcritos, y la nómina de las obras examinadas, cuarenta en total, de diferente tipo y género. El criterio de selección de los autores de cuyas obras se tomarían materiales es el de elegir a aquellos que formaron su habla y escribieron en una misma época.

La materia lingüística está analizada y expuesta en orden alfabético dentro de cada una de las partes de la oración y los matices o diferencias se separan en apartados señalados según el sistema decimal. Dos índices minuciosos, uno de asuntos y otro de palabras, facilitan la busca de los temas tratados.

Pocos trabajos hay sobre este tema ; por eso es más bienvenido todavía el de Keniston. En fonética y en lexicografía los estudios son frecuentes y de antiguo ; sólo la sintaxis era expuesta parcialmente y muy de tarde en tarde. El valor fundamental de esta obra es que abarca la sintaxis del siglo XVI como un sistema. La influencia de este libro será importante sobre la gramática normativa, sobre los estudios gramaticales y sobre la historia de la lengua en España y en América. A veces, la historia de un término queda ya resuelta.

Como es costumbre al reseñar trabajos importantes, algunas observaciones haremos a las soluciones dadas. La brevedad, necesaria al autor para no alargar desmesuradamente su obra, le ha inducido, suponemos, a no poner en cada tema tratado las referencias bibliográficas necesarias —brevísimas hubieran podido ser—teniéndolas él mismo en cuenta para su interpretación. Así hace, por ejemplo, Meyer-Lübke en su *REWb*, y su libro demuestra tanto la necesidad del sistema como su facilidad editorial de ejecución.

2.51. *Dos leguas* es el sujeto, no el complemento directo, en « Andadas dos leguas », como se ve por la concordancia. El verbo *subir* no puede considerarse « normalmente » intransitivo. En 2.735 « sino es notado de liviano », esta última palabra es adjetivo puesto inadvertidamente entre ejemplos de sustantivos ; lo mismo debe decirse de *porfiado* en « ser tenido por porfiado » ; pero (2.749) es sustantivo *loca* en « publicar por loca a la reina ».

5.167. « No puedo entender el fin ; ello dirá que no es cosa ésta para pasalla como gato entre brasas ». Para una más aceptable interpretación de *ello*, véase

ahora Pedro Henríquez Ureña, REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, I (1939), págs. 209-229.

6.13. En la oración de Santa Teresa « al sacarle el dardo me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada », creemos que *consigo* significa 'con el Señor' (Keniston interpreta 'con el dardo').

7.132. Una inadvertencia para la geografía del leísmo ocurre aquí; Alfonso de Valdés es castellano, de Cuenca. (Conviene notar que la opinión más autorizada, a propósito de la fecha de nacimiento de los hermanos Valdés, es la de que fueron mellizos. También habría que mencionar, para Juan, las enseñanzas de Pedro Mártir de Anghiera). Además, parece que el señor Keniston no ha tenido en cuenta el artículo de Cuervo, *Los casos enclíticos y proclíticos del pronombre de tercera persona en castellano*.

9.8. En Rueda es *dácala*; en Talavera también es grave: *daca*.

14.614. El autor incluye en el apartado « manera » ejemplos como éste de cómo: « — A mi ver no tienen razón. — ¿Y cómo que no la tienen? ». Pero como que tiene valor de repulsa polémica y no alude a la manera; si se pasara de lo descriptivo a lo genético se tendría que incluir este ejemplo en el apartado anterior: causa. Tampoco caben aquí las repulsas enfáticas; ¡y cómo!, ¡cómo!, ¡cómo no!

18.232. Para otra interpretación, a nuestro juicio más satisfactoria, ver Amado Alonso, *VKR* (1933), págs. 189-209.

18.413. Omisión del artículo delante de *señor -a*. Este ejemplo que hallamos en Lope de Vega, *El desdén vengado*, en boca de mujer principal, amplía la tal limitación de uso: « Inés, parte, dale a señor el cofre ».

18.65. El artículo *en lugar del posesivo*: « Quiso poner en él las manos, etc ». Evidentemente ese « en lugar de » sólo es verdad si se piensa: « el español pone el artículo en lugar del posesivo que pone el inglés ». En efecto, nuestra lengua ha usado y usa el artículo en muchas expresiones donde el inglés usa el posesivo (perder el sombrero, lavarse la cara, tener enfermo el pie, se le murió la madre, dejar los hijos, etc.), pero dentro del español no podemos hablar de sustitución; como el posesivo no tiene lugar en tales casos, el artículo no lo está en lugar de él, sino en su propio lugar. La idea de elipsis de *uno* en casos como « no es de los muy abiertos » y « fue de los primeros don Alonso » no es necesaria ni para explicar el funcionamiento mental de esos giros sintácticos ni para explicar su génesis. Sólo comparándolos inadvertidamente con el idioma inglés parece faltar *uno*. Pero ni diremos desde el inglés que falta *uno* en esos giros españoles, ni desde el español que sobra *one* en los ingleses correspondientes.

26.92. Evidentemente se trata de una expresión fija (como al final del párrafo propone como posible explicación el señor Keniston) y no de una silepsis de Santa Teresa el *queda dicho* de los siguientes ejemplos: « en toda la oración y modos de ella que queda dicho » y « con los efectos y aprovechamientos que queda dicho ». La expresión dura hasta hoy; pero no se plantea ante nuestra consideración gramatical porque usamos *como*, no *que* (« como queda dicho »).

27.369. No parece que *casar* sea una forma secundaria de *casarse* (casarse con > casar con) apoyada en las alternancias pasar-pasarse, volver-volverse, porque la forma no transitiva era muy abundante en los siglos XII al XV.

29.811. Un ejemplo de *ya que* con uso temporal neto, sin mezcla de conce-

sión, es éste de Guevara, *Menosprecio...* pág. 126: « Ya que vuelve a la aldea dice a sus vecinos que fue a la ciudad a visitar a un enfermo ».

32. En el capítulo de los tiempos, el autor ha procurado fijar los respectivos valores. La concisión le era obligatoria; ¡qué lástima — otra vez — no haberla remediado un poco con referencias bibliográficas! La distinción que el autor hace (32.01) entre « Actions or states which are incomplete at a given moment and those which are complete » parecía exigir la introducción de la categoría de aspecto (acciones en su desarrollo y acciones ya cumplidas) pariente de la de tiempo, pero no idéntica. El imperfecto es una variedad románica en cuya posesión segura fracasan los más hábiles políglotos de lengua materna anglo-germana. Nada de extraño tiene, pues, que hasta un tan gran conocedor de la lengua española como es el profesor Keniston, equivoque alguna vez el valor de un imperfecto, aunque la sucinta explicación que del imperfecto en general da es muy certera (el imperfecto expresa acciones o estados pasados que no tienen ni comienzo definido ni terminación sino que están en proceso). Y ve estas acciones y estados, no como unidades objetivas, vistas desde el presente, sino como una corriente indefinida, observada desde el punto de vista del pasado. (32.2. Keniston parece aprovechar aquí el esquemático resumen que Lenz hace de las explicaciones de Lorck). Junto a este valor descriptivo del imperfecto, el señor Keniston reconoce otro, el de expresar « tres tipos de acción »: continuas, repetidas y de hábito. Permítasenos apuntar que en la interpretación de los ejemplos citados, nuestro sentimiento lingüístico no coincide con el del autor; en « era tan grande la barahunda que no se oyan ni veyan los unos a los otros » (32.231) no vemos repetición, sino una representación del hecho ocurriendo en el pasado (la idea de repetición puede saltar en la reflexión racional de que eran muchos los gritos y los intentos de verse o oírse; pero no entra en nuestro pensamiento lingüístico). Por muchos actos que compusieran la escena, la comprendemos en la unidad de *eran*, de *oían* y de *veían*; la diferencia es similar a la que hay entre el plural y el colectivo, lingüísticamente hablando. Lo mismo en « dióle su carta... e dezía en esta manera », en que no sentimos lo más mínimo la idea de repetición; el autor intenta una racionalización de por qué se siente tal idea de repetición; pero puesto que esa idea no está en el uso de nuestra lengua, hay que suprimir la justificación racional. « No hay que confundir esta construcción con los casos en que hay una real repetición del decir », añade luego el autor. Pero tampoco nosotros pensamos repetición real en los casos que el autor supone: « lavóme con vino las roturas... y sonriéndome dezía: « Qué te parece, Lázaro... y otros donaires que a mi gusto no lo eran ». El señor Keniston agrega que « el imperfecto pone en claro que los *otros donaires* fueron dichos en diferentes ocasiones »; pero el imperfecto, para el sentimiento lingüístico español, no alude a eso en este ejemplo. Es error también del alemán Lenz en *La oración y sus partes* § 299.

32.233. El valor de *morir* en « Yo, como estaba hecho al vino, moría por él » es el de desear vehementemente, no el de 'casi moría'. Evidentemente es un descuido de redacción.

32.331. Quizá la utilidad pueda excusar nuestra insistencia en la idea de « A en lugar de B ». En este apartado registra el señor Keniston casos en que « el imperfecto está usado en lugar del condicional ». El ejemplo es: « dixerón que sería

grande covardía y menoscabo de honra, si no *passavan* por la vega de Lorca ». Pero ¿ cómo diremos que *passavan* está en lugar de *passarían*, siendo así que *passarían* no es admisible? (No es presumible que el autor haya extendido lo de « condicional » a la forma en *-ra*: *si no pasaran*; pero tampoco en este caso *si no passavan* estaría en lugar de *si no pasaran*; los pensamientos serían distintos.) Ese « en lugar de » puede referirse a una diferencia entre idiomas distintos (el inglés y el español por ejemplo) cosa que no suponemos en la mente del autor, o bien a planteamiento en terreno de valores lógicos, no lingüísticos.

32.335. En « a ser más blanca, no valía nada » el autor ve la condición implícita. Por el ejemplo del 32.333 parece que el autor entiende por condición explícita, solamente las fórmulas encabezadas por *si*, y toma por condición implícita las otras formas. Pero tan explícita está la condición con *si* como con « a ser más blanca » (hoy « de ser más blanca »), o con el gerundio del otro ejemplo: « estos alcazares altos donde, yo siendo morador, estas gentes me auían de servir ».

38.131. A los dos ejemplos de participio presente latino con fuerza verbal que el autor ha encontrado en el primer cuarto del siglo XVI, podemos agregar otros dos: el que cita Cuervo, *Dic.*, s. v., de Venegas: « una deuda... la cual durante releva al deudor de la paga »; y el aducido por Pedro Henríquez Ureña en *REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA*, I (1939), pág. 212n, de 1520: « gentes bárbaras enemigas de los cristianos, repugnantes la conversación de ellos ».

38.37. Raros ejemplos de anteposición del pronombre al gerundio en construcciones absolutas (« ellos burlando »). Podemos ampliar con un ejemplo de Alfonso de Valdés, *Diálogo...* 1,87 que también un nombre como sujeto puede preceder al gerundio: « el emperador defendiendo sus súbditos como es obligado, el Papa tomó las armas contra él ». Otro ejemplo es dudoso, pág. 95: « los filósofos y sabios antiguos (,) siendo gentiles, menospreciaron las riquezas », porque no podemos decidir si « siendo gentiles » es una incidental o no, ya que el sujeto de *menospreciaron* es el mismo que el de *siendo*.

39.6. La concisión de la papeleta « colete de ante » equivocó luego al autor al redactar, haciéndole incluir el sustantivo *ante* (piel de ante) entre los adverbios. El pasaje aludido (*Alf.* 11.117) dice así: « El jubón de tela de oro, colete de ante, con un bravato de pasamano milanés ». *Muncho*. Los únicos ejemplos que el autor halla, pertenecen — subraya el señor Keniston — al primer tercio del siglo. Conviene añadir que de *muncho* por *mucho* hay constancias por lo menos hasta el siglo XVII. Ver *BDH*, I, pág. 73, y IV, pág. 387.

41.32. En el capítulo de las preposiciones, de riquísima ejemplificación, debe desecharse algún ejemplo como el adjetivo *conforme* en « está conforme conmigo ».

42.541. Ejemplos de *cómo* (no *como*) enunciativo. La forma inacentuada que se registra en muchas ediciones no es valedera; simplemente falta el acento gráfico; hoy mismo lo pronunciamos siempre con acento, y no hay que pensar que el acento pueda ser una innovación. « Vió cómo mucha gente salía del real ». El mismo papel (« *que* reemplazado por otras palabras ») tiene *dónde*. Ese valor tiene el ejemplo que el señor Keniston trae en la pág. 201 con otra intención.

Con las anteriores observaciones hemos querido contribuir a la aclaración de los problemas que el señor Keniston plantea. Este libro supone un trabajo ingente y ha de rendir a los hispanistas un servicio inestimable, como repertorio (am-

pliable) de las principales formas sintácticas corrientes en el español literario del siglo XVI. Al considerarlo así no pretendemos ponerlo en competencia con el gran *Diccionario de construcción y régimen* de Cuervo¹, de proporciones mucho más ambiciosas que la *Syntax* de Keniston y de plan tan diferente; antes bien, hacer resaltar cómo puede intentarse, satisfactoriamente, en un repertorio, una ordenación del material sintáctico diferente que la alfabética, que permita incluir fenómenos como el de los tiempos y modos verbales, o formas del sujeto o de la concordancia (aunque descuidados en el presente libro) que no tienen cabida en un repertorio ordenado alfabéticamente.

Esperamos que no otro, sino varios investigadores, prosigan estos estudios sintácticos tanto sobre nuestra época clásica como sobre otras; y no cabe duda de que, no ya la totalidad de la sintaxis, sino no pocos de los puntos que comprende este libro, puedan dar tema para extensas monografías, en las que se aumentarían considerablemente los ejemplos, se aclararían mucho más las relaciones sintácticas y se profundizaría en su significación.

Pero, de cualquier modo, este libro del profesor Keniston será ya indispensable instrumento auxiliar para todo investigador de nuestra sintaxis, además de presentar, por sí mismo, aclaradas muchas de las particularidades sintácticas de nuestra lengua clásica².

RAÚL MOGLIA Y AMADO ALONSO.

VÍCTOR R. B. OELSCHLÄGER, *A medieval Spanish Word-List. A preliminary dated vocabulary of first appearances up to Berceo*. (En litotipia). Universidad de Wisconsin Press, 1940, X-230 págs.

Tan pobres estábamos en estudios léxicos medievales que ni siquiera teníamos medios de saber si una palabra que encontrábamos en un texto existía o no en otro lugar. El *Vocabulario medieval* de Cejador tiene unas pocas palabras recogidas al azar; y era la única obra de conjunto. Y aún de autores en particular, sólo teníamos vocabularios del *Cantar de Mio Cid* (Menéndez Pidal), de Berceo (Lanchetas), y glosarios del *Apolonio* y del *Fernán González* (Marden), de uno de los mss. del *Alexandre*, del Arcipreste (el de Aguado y el de Richardson), del *Fuero Juzgo* (Fernández Llera), más los pequeños glosarios de algunas antologías y los materiales recogidos en el *Diccionario de autoridades* y en los dos tomos publicados del *Diccionario histórico*. El Centro de Estudios Históricos, Madrid, venía preparando desde hace más de veinte años, por inspiración de Menéndez Pidal y bajo la dirección de Américo Castro, un colosal *Glosario medieval* del español, y ya estaban ordenadas más de un millón de papeletas. ¡Qué ventaja poder consultar aquel enorme fichero! La guerra civil destruyó

¹ Además de los dos tomos publicados (*A-B* y *C-D*), Rufino José Cuervo dejó listos los materiales para la obra entera. Al cabo de tantos años, recibimos la buena noticia de que una comisión de filólogos y gramáticos se ha puesto, en Bogotá, a la tarea de completar la gigantesca empresa.

² En la edición, cuidadísima, sólo hemos advertido las siguientes erratas: en pág. 84 *guárdame* por *guárdeme*; en pág. 519 *entenderse en* por *entenderse de*; y en la pág. 726 debe agregarse el número 17.471 a las referencias de la palabra *ese*.

el proyecto. Menéndez Pidal, con la colaboración de Rafael Lapesa, venía preparando, desde 1926, un *Vocabulario* de los siglos IX-XII, como segundo tomo de la obra maestra de la filología española, los *Orígenes del español*. La guerra civil detuvo ese trabajo, pero esperamos su pronta publicación¹.

La esperanza de este segundo tomo de los *Orígenes* ha debido inducir al señor Oelschläger a llamar a su *Vocabulario* « preliminar » o provisional. Y hasta en eso se manifiesta, no una precavida modestia, sino la seguridad y plena conciencia del autor en sus fines, en sus métodos y en los necesarios límites. El fin es práctico: auxiliar a los medievalistas en el estudio léxico. El procedimiento (al parecer tomado de J. H. Baxter y C. Johnson, *Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, Londres, 1934, que no conocemos; el autor dice: « Checked as a possible model ») es el de dar meras listas de palabras (y de formas) con la fecha más antigua de su aparición en los documentos estudiados. Para los límites metódicos, el autor se ha atendido a los marcados por Menéndez Pidal: 1, como punto de partida, toma los documentos de los *Orígenes del español*; 2, para deslindar lo castellano (como futuro español) dentro de lo peninsular, sigue también el criterio de Menéndez Pidal, al considerar las hablas de León, Castilla, Aragón y Mozarabia (Centro y Sur) como un cuerpo lingüístico-geográfico, aparte de lo portugués y de lo catalán (y, desde luego, de lo vasco); 3, la inclusión o exclusión de las palabras de los documentos latinos depende de si tienen o no algún rasgo romance en su forma o en su significación, y también para decidirlo se han adoptado los criterios de Menéndez Pidal en los *Orígenes* y en la *Gramática histórica*.

Estamos poco acostumbrados a un planteamiento tan claro y tan consciente de las exigencias y de los límites de un estudio; que se nos permita felicitar con especial calor al señor Oelschläger por su espíritu metódico.

El autor ha cumplido su propósito con ejemplar esmero y sin escatimar trabajo. Miles de documentos, literarios y no literarios, han sido pacientemente espigados, aunque limitándose — y bien hecho, dado su propósito — al doble descanso de estar ya publicados y de ser hallables en las bibliotecas norteamericanas. Y, como resultado, nos ofrece el autor unas 9.000 palabras diferentes y muchísimas más formas (flexiones verbales, variantes ortográficas, etc.): la más rica colección léxica del castellano primitivo.

En espera del prometido segundo tomo de los *Orígenes del español*, de Menéndez Pidal y Lapesa, nuestro autor no hace estudio léxico alguno; sólo nos da un catálogo de palabras registradas, con la referencia de su primera aparición. Con ello quiere ofrecer nada más que un instrumental al servicio de los lexicógrafos y en general de los filólogos medievalistas (y nada menos que indispensable, añadimos). ¿Es cortés pedir más a quien tanto nos da? Que la necesidad me disculpe. Con poner la fecha primera se ayuda a la cronología (con sus resultados

¹ Una tercera empresa de lexicografía (aunque aplicada a época más tardía) destrozada por la guerra civil ha sido un *corpus* de todos los glosarios y vocabularios españoles conocidos (más de cincuenta), hasta el *Diccionario de Autoridades*. También era el Centro de Estudios Históricos el que lo hacía, y don Samuel Gili Gaya le había dedicado su vida. Al estallar la guerra ya se habían impreso 22 pliegos. Hacemos votos por la pronta reanudación de esta magnífica obra.

permanentemente sujetos a revisión)¹; pero con ser importante la fecha de registro (pues no se da la de existencia), es incomparablemente más importante el estudio del contenido significativo y del valor funcional de las palabras en aquella época. Para intentar ese estudio, es de todo punto necesario disponer de varios ejemplos más o menos coetáneos para poder cotejarlos. Tres puntos determinan un plano, podríamos recordar. Oelschläger nos da un punto por lo general; alguna vez, dos citas; menos, tres. Este importante libro habría ganado mucha más importancia si el autor hubiera añadido sistemáticamente a la cita inicial tres o cuatro más del mismo o de otros documentos. Y, a veces, estas adiciones cambiarían del todo conocimientos a que nos induce la primera cita. Por ejemplo: *amor* se da como masculino, sin duda porque así aparece en el documento más antiguo tenido en cuenta por el autor; pero Menéndez Pidal, *Cid*, pág. 230, ya registra su género femenino en los versos 2032 y 2640 (y masculino en otros, como las demás palabras en *-or*).

Probablemente, es cierto, si el autor se hubiera anticipado a nuestra petición y hubiera multiplicado las referencias, nuestra apetencia le habría pedido más y más. Tal como está, el libro es bueno, un auxiliar largamente deseado y ya indispensable para el estudio del léxico y de la morfología medieval.

AMADO ALONSO.

JULIO JIMÉNEZ RUEDA, *Antología de la prosa en México*, Ediciones Botas, México, 1938.

Buen síntoma es éste de que alcancen fortuna editorial antologías de prosa americana. La reedición de la mejicana del señor Jiménez Rueda nos hace lamentar la rareza de obras similares en países cuyas literaturas esperan todavía un estudio de conjunto que las relacione y vincule. La publicación de antologías como la presente generalizará el conocimiento de autores de obra difícilmente accesible y podrá ofrecer una ordenación sistemática aprovechable. La *Antología de la prosa en México*, que se adivina dirigida a los estudiantes, dadas las concesiones a lo anecdótico, representa una primera especie de colecciones donde domina el respeto por los valores literarios consagrados, sin exclusiones arbitrarias ni inclusiones inesperadas. Después vendrán, seguramente, las antologías caprichosas o arbitrarias, flor de crítica de que no disfruta aún nuestro lector hispanoamericano.

En esta segunda edición la obra aparece considerablemente acrecentada. Se recogen ahora testimonios de prosa literaria de los cronistas y conquistadores españoles, con lo que el siglo XVI queda representado por sus escritores más característicos. Pasamos así del ritmo pausado de la segunda carta relación de Hernán Cortés² — donde tal vez haya resabios de la prosa notarial —, al relato

¹ ¿Es posible que no haya encontrado Oelschläger antes de Berceo, *abadía*, *abaxado*, *habitar*, *baptismo*, *barraia*, *bassuras*, *calor*, etc.? Valor 'estimación', por ejemplo, está fechado con Berceo; pero ya está en el *Cid*.

² El señor Jiménez Rueda asegura que « el autor de la primera lo es el propio conquistador ». El estado del problema no autoriza tal afirmación, salvo que datos aún inéditos lo demuestren. Aunque en esa primera carta se deslice un verbo en primera persona (« ... y

digresivo y animadísimo en que Bernal Díaz describe lleno de admiración el lujoso recibimiento de Moctezuma, capítulo inevitable de antologías. Viene luego fray Toribio de Motolinía con su relación sencilla y candorosa de las fiestas indígenas que él mismo organizaba, tan diversa del apasionamiento de sus cartas; un breve fragmento de la *Crónica de Nueva España* del doctor Francisco Cervantes de Salazar (cap. XIV); una muestra del mejicano Juan Suárez de Peralta, sin artificio literario pero con frescura de anotación de cosas vistas y oídas, y por fin cierra el siglo XVI el recuerdo emocionado del texcucano Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, que evoca las grandezas de los palacios de Netzahualcōyotl y sus famosas profecías (*Historia chichimeca*, caps. XXXVI y XLVII). ¿Por qué no incluir, también, algo del laborioso fray Bernardino de Sahagún, siquiera como homenaje a la obra monumental?

Del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora, polígrafo disperso, entra a la Antología no tanto por la calidad literaria de su prosa como por la significación histórica.

En el siglo XVIII pueden señalarse dos épocas: la colonial, representada por el jesuita Francisco Javier Clavijero, gran prosista en la lengua materna, frustrado con la pérdida de la redacción española de la *Storia antica del Messico*, y la pre-revolucionaria, en que conviven fray Servando Teresa de Mier, temperamento excepcional y paradójico, novelista sin proponérselo, y José Joaquín Fernández de Lizardi, en quien se dan en curiosa alianza la más rígida preocupación docente y la indomable afición a la guerrilla diaria contra hombres de todos los regímenes y hábitos envejecidos.

La época de la Independencia se manifiesta con oradores e historiadores. La Introducción al *Ensayo histórico de las revoluciones en México*, de Lorenzo de Zavala, dialéctica especiosa y apasionada, contrasta con el gran párrafo de las celebradas *Disertaciones* de Lucas Alamán.

Sigue luego la época anterior a la Reforma: la encarna cabalmente el doctor José María Luis Mora. De él se nos ofrece una apretada síntesis de la evolución política de México. El costumbrismo queda honrosamente representado con un capítulo de *El hombre de la situación*, de Manuel Payno, un regocijado cuadro de Guillermo Prieto y un fragmento de José Tomás de Cuéllar. Tampoco podía faltar, en mérito a su extraordinaria resonancia contemporánea, uno de los cuentos del general Vicente Riva Palacio.

Acrescen además con pleno derecho esta segunda edición un vigorosísimo capítulo de *Astucia* de Luis G. Inclán, *La agonía del poeta*, de Luis G. Urbina, sobre Gutiérrez Nájera, y un corto fragmento de Genaro Estrada.

La *Antología de la prosa en México* ha de tener vida próspera, y la merece. Y ya que lo más importante se consigue, habría que vigilar en una reedición futura el aspecto puramente material de la edición: abundan las erratas notables en los textos, noticias y fechas.

JULIO CAILLET-BOIS.

tengo por cierto que todos los españoles que de aquí adelante a la isla vinieren... » *Bib. Aut. Esp.*, tomo XX, pág. 5), queda en pie el testimonio valioso de Bernal Díaz del Castillo (*Bib. Aut. Esp.*, XXV, caps. LIII y LIV, págs. 46 sig.).

MADALINE W. NICHOLS, *A bibliographical guide to materials on American Spanish*. Harvard University Press, Cambridge. 1941, XII-114 págs.

Figuran como editores consejeros de este librito Amado Alonso, Hayward Keniston y Tomás Navarro Tomás. ¿Se nos permitirá historiar la intervención que hemos tenido en él? Los profesores Keniston y Navarro dieron algunos consejos de carácter general. Al recibir yo los materiales en papeletas, pedí la ayuda de mi colaborador Ángel Rosenblat y, dejando de lado nuestros propios trabajos, dedicamos al de la señorita Nichols 21 días enteros. Añadimos un buen lote de títulos, todos importantes; recomendamos suprimir muchísimos más, quizá más de la mitad del total, siempre dando las razones; rectificamos muchos juicios y añadimos algunos, de otros filólogos o nuestros, enmendamos algunos yerros; aconsejamos sobre la formación de las secciones. Toda la sección chilena fué enriquecida con la reciente — y excelente — *Bibliografía del español en Chile* de Rodolfo Oroz (en nuestro tomo V de la *BDH*), y con sus juicios. La sección de ortografía fué reorganizada con nuevo criterio (americanista). Todas nuestras adiciones, eliminaciones y modificaciones iban insistentemente encaminadas a justificar la pretensión de *Guía* que el librito iba a ostentar. Por si Miss Nichols no se decidía a solidarizarse con alguna de nuestras opiniones, yo le sugerí que en tales casos me declarara como opinante. Miss Nichols lo ha hecho casi sistemáticamente (o sin casi), de modo que mi nombre figura a cada paso. Debo declarar, sin embargo, que casi siempre los resúmenes y juicios son tanto de Ángel Rosenblat como míos, y que no pocas veces son de Ángel Rosenblat. Devuelto el material, mi ilustre amigo el profesor C. H. Haring, en carta muy cortés (enero 25 de 1941) nos dice: « La mayor parte de las adiciones y correcciones que ustedes sugieren serán incorporadas en la *Guide*, aunque no podremos reorganizarla completamente tal como ustedes nos indican ».

Todo esto era necesario decir para declarar previamente cuán estrechamente ligados estamos a la bibliografía que reseñamos. Y aún más: el librito aparece bajo los auspicios nada menos que del American Council of Learned Societies que nombró un Committee on Latin American Studies en el que hay nombres tan eminentes como C. H. Haring, W. Berrien, L. Hanke, R. E. James, S. E. Leavitt, I. A. Leonard, etc. No recuerdo de otro libro similar que haya aparecido con tanta solemnidad y tantas garantías. ¿Es que se está usted preparando a expresar su disconformidad?, me interrumpe el lector. Sólo en un punto, le contesto. Miss Nichols ha resultado una bibliógrafa inteligente e incansable. Ha reunido en su libro el mayor número de títulos sobre la materia hasta el día; todos los trabajos de importancia, extensos o breves, están aquí; la reproducción de los sumarios tiene un inestimable valor informativo; la distribución por secciones, aunque como en toda distribución hay conflictos de ordenación, es sencilla, sistemática, muy práctica; el índice de autores completa la perfección de este desde hoy imprescindible instrumento de consulta.

Mis peros, pues, no se refieren a Miss Nichols, y se reducen a esto: Me pareció una gran idea la de publicar una *guía* bibliográfica para los muchos universitarios de ambas Américas que ahora quieren dedicarse al estudio de nuestra lengua; y es para mí una obligación ingrata lamentarme de que este libro no

el proyecto. Menéndez Pidal, con la colaboración de Rafael Lapesa, venía preparando, desde 1926, un *Vocabulario* de los siglos IX-XII, como segundo tomo de la obra maestra de la filología española, los *Orígenes del español*. La guerra civil detuvo ese trabajo, pero esperamos su pronta publicación ¹.

La esperanza de este segundo tomo de los *Orígenes* ha debido inducir al señor Oelschläger a llamar a su *Vocabulario* « preliminar » o provisional. Y hasta en eso se manifiesta, no una precavida modestia, sino la seguridad y plena conciencia del autor en sus fines, en sus métodos y en los necesarios límites. El fin es práctico: auxiliar a los medievalistas en el estudio léxico. El procedimiento (al parecer tomado de J. H. Baxter y C. Johnson, *Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, Londres, 1934, que no conocemos; el autor dice: « Checked as a possible model ») es el de dar meras listas de palabras (y de formas) con la fecha más antigua de su aparición en los documentos estudiados. Para los límites metódicos, el autor se ha atendido a los marcados por Menéndez Pidal: 1, como punto de partida, toma los documentos de los *Orígenes del español*; 2, para deslindar lo castellano (como futuro español) dentro de lo peninsular, sigue también el criterio de Menéndez Pidal, al considerar las hablas de León, Castilla, Aragón y Mozarabia (Centro y Sur) como un cuerpo lingüístico-geográfico, aparte de lo portugués y de lo catalán (y, desde luego, de lo vasco); 3, la inclusión o exclusión de las palabras de los documentos latinos depende de si tienen o no algún rasgo romance en su forma o en su significación, y también para decidirlo se han adoptado los criterios de Menéndez Pidal en los *Orígenes* y en la *Gramática histórica*.

Estamos poco acostumbrados a un planteamiento tan claro y tan consciente de las exigencias y de los límites de un estudio; que se nos permita felicitar con especial calor al señor Oelschläger por su espíritu metódico.

El autor ha cumplido su propósito con ejemplar esmero y sin escatimar trabajo. Miles de documentos, literarios y no literarios, han sido pacientemente espigados, aunque limitándose — y bien hecho, dado su propósito — al doble descanso de estar ya publicados y de ser hallables en las bibliotecas norteamericanas. Y, como resultado, nos ofrece el autor unas 9.000 palabras diferentes y muchísimas más formas (flexiones verbales, variantes ortográficas, etc.): la más rica colección léxica del castellano primitivo.

En espera del prometido segundo tomo de los *Orígenes del español*, de Menéndez Pidal y Lapesa, nuestro autor no hace estudio léxico alguno; sólo nos da un catálogo de palabras registradas, con la referencia de su primera aparición. Con ello quiere ofrecer nada más que un instrumental al servicio de los lexicógrafos y en general de los filólogos medievalistas (y nada menos que indispensable, añadimos). ¿Es cortés pedir más a quien tanto nos da? Que la necesidad me disculpe. Con poner la fecha primera se ayuda a la cronología (con sus resultados

¹ Una tercera empresa de lexicografía (aunque aplicada a época más tardía) destrozada por la guerra civil ha sido un *corpus* de todos los glosarios y vocabularios españoles conocidos (más de cincuenta), hasta el *Diccionario de Autoridades*. También era el Centro de Estudios Históricos el que lo hacía, y don Samuel Gili Gaya le había dedicado su vida. Al estallar la guerra ya se habían impreso 22 pliegos. Hacemos votos por la pronta reanudación de esta magnífica obra.

permanentemente sujetos a revisión) ¹; pero con ser importante la fecha de registro (pues no se da la de existencia), es incomparablemente más importante el estudio del contenido significativo y del valor funcional de las palabras en aquella época. Para intentar ese estudio, es de todo punto necesario disponer de varios ejemplos más o menos coetáneos para poder cotejarlos. Tres puntos determinan un plano, podríamos recordar. Oelschläger nos da un punto por lo general; alguna vez, dos citas; menos, tres. Este importante libro habría ganado mucha más importancia si el autor hubiera añadido sistemáticamente a la cita inicial tres o cuatro más del mismo o de otros documentos. Y, a veces, estas adiciones cambiarían del todo conocimientos a que nos induce la primera cita. Por ejemplo: *amor* se da como masculino, sin duda porque así aparece en el documento más antiguo tenido en cuenta por el autor; pero Menéndez Pidal, *Cid*, pág. 230, ya registra su género femenino en los versos 2032 y 2640 (y masculino en otros, como las demás palabras en -or).

Probablemente, es cierto, si el autor se hubiera anticipado a nuestra petición y hubiera multiplicado las referencias, nuestra apetencia le habría pedido más y más. Tal como está, el libro es bueno, un auxiliar largamente deseado y ya indispensable para el estudio del léxico y de la morfología medieval.

AMADO ALONSO.

JULIO JIMÉNEZ RUEDA, *Antología de la prosa en México*, Ediciones Botas, México, 1938.

Buen síntoma es éste de que alcancen fortuna editorial antologías de prosa americana. La reedición de la mejicana del señor Jiménez Rueda nos hace lamentar la rareza de obras similares en países cuyas literaturas esperan todavía un estudio de conjunto que las relacione y vincule. La publicación de antologías como la presente generalizará el conocimiento de autores de obra difícilmente accesible y podrá ofrecer una ordenación sistemática aprovechable. La *Antología de la prosa en México*, que se adivina dirigida a los estudiantes, dadas las concesiones a lo anecdótico, representa una primera especie de colecciones donde domina el respeto por los valores literarios consagrados, sin exclusiones arbitrarias ni inclusiones inesperadas. Después vendrán, seguramente, las antologías caprichosas o arbitrarias, flor de crítica de que no disfruta aún nuestro lector hispanoamericano.

En esta segunda edición la obra aparece considerablemente acrecentada. Se recogen ahora testimonios de prosa literaria de los cronistas y conquistadores españoles, con lo que el siglo XVI queda representado por sus escritores más característicos. Pasamos así del ritmo pausado de la segunda carta relación de Hernán Cortés ² — donde tal vez haya resabios de la prosa notarial —, al relato

¹ ¿Es posible que no haya encontrado Oelschläger antes de Berceo, *abadía*, *abaxado*, *habitar*, *baptismo*, *baraia*, *bassuras*, *calor*, etc.? Valor 'estimación', por ejemplo, está fechado con Berceo; pero ya está en el *Cid*.

² El señor Jiménez Rueda asegura que « el autor de la primera lo es el propio conquistador ». El estado del problema no autoriza tal afirmación, salvo que datos aún inéditos lo demuestren. Aunque en esa primera carta se deslice un verbo en primera persona (« ... y

digresivo y animadísimo en que Bernal Díaz describe lleno de admiración el lujoso recibimiento de Moctezuma, capítulo inevitable de antologías. Viene luego fray Toribio de Motolinía con su relación sencilla y candorosa de las fiestas indígenas que él mismo organizaba, tan diversa del apasionamiento de sus cartas; un breve fragmento de la *Crónica de Nueva España* del doctor Francisco Cervantes de Salazar (cap. XIV); una muestra del mejicano Juan Suárez de Peralta, sin artificio literario pero con frescura de anotación de cosas vistas y oídas, y por fin cierra el siglo XVI el recuerdo emocionado del texcucano Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, que evoca las grandezas de los palacios de Netzahualcōyotl y sus famosas profecías (*Historia chichimeca*, caps. XXXVI y XLVII). ¿Por qué no incluir, también, algo del laborioso fray Bernardino de Sahagún, siquiera como homenaje a la obra monumental?

Del siglo XVII, Carlos de Sigüenza y Góngora, polígrafo disperso, entra a la Antología no tanto por la calidad literaria de su prosa como por la significación histórica.

En el siglo XVIII pueden señalarse dos épocas: la colonial, representada por el jesuita Francisco Javier Clavijero, gran prosista en la lengua materna, frustrado con la pérdida de la redacción española de la *Storia antica del Messico*, y la pre-revolucionaria, en que conviven fray Servando Teresa de Mier, temperamento excepcional y paradójico, novelista sin proponérselo, y José Joaquín Fernández de Lizardi, en quien se dan en curiosa alianza la más rígida preocupación docente y la indomable afición a la guerrilla diaria contra hombres de todos los regímenes y hábitos envejecidos.

La época de la Independencia se manifiesta con oradores e historiadores. La Introducción al *Ensayo histórico de las revoluciones en México*, de Lorenzo de Zavala, dialéctica especiosa y apasionada, contrasta con el gran párrafo de las celebradas *Disertaciones* de Lucas Alamán.

Sigue luego la época anterior a la Reforma: la encarna cabalmente el doctor José María Luis Mora. De él se nos ofrece una apretada síntesis de la evolución política de México. El costumbrismo queda honrosamente representado con un capítulo de *El hombre de la situación*, de Manuel Payno, un regocijado cuadro de Guillermo Prieto y un fragmento de José Tomás de Cuéllar. Tampoco podía faltar, en mérito a su extraordinaria resonancia contemporánea, uno de los cuentos del general Vicente Riva Palacio.

Acrecen además con pleno derecho esta segunda edición un vigorosísimo capítulo de *Astucia* de Luis G. Inclán, *La agonía del poeta*, de Luis G. Urbina, sobre Gutiérrez Nájera, y un corto fragmento de Genaro Estrada.

La *Antología de la prosa en México* ha de tener vida próspera, y la merece. Y ya que lo más importante se consigue, habría que vigilar en una reedición futura el aspecto puramente material de la edición: abundan las erratas notables en los textos, noticias y fechas.

JULIO CAILLET-BOIS.

tengo por cierto que todos los españoles que de aquí adelante a la isla vinieren... » *Bib. Aut. Esp.*, tomo XX, pág. 5), queda en pie el testimonio valioso de Bernal Díaz del Castillo (*Bib. Aut. Esp.*, XXV, caps. LIII y LIV, págs. 46 sig.).

MADALINE W. NICHOLS, *A bibliographical guide to materials on American Spanish*. Harvard University Press, Cambridge. 1941, XII-114 págs.

Figuran como editores consejeros de este librito Amado Alonso, Hayward Keniston y Tomás Navarro Tomás. ¿Se nos permitirá historiar la intervención que hemos tenido en él? Los profesores Keniston y Navarro dieron algunos consejos de carácter general. Al recibir yo los materiales en papeletas, pedí la ayuda de mi colaborador Ángel Rosenblat y, dejando de lado nuestros propios trabajos, dedicamos al de la señorita Nichols 21 días enteros. Añadimos un buen lote de títulos, todos importantes; recomendamos suprimir muchísimos más, quizá más de la mitad del total, siempre dando las razones; rectificamos muchos juicios y añadimos algunos, de otros filólogos o nuestros, enmendamos algunos yerros; aconsejamos sobre la formación de las secciones. Toda la sección chilena fué enriquecida con la reciente — y excelente — *Bibliografía del español en Chile* de Rodolfo Oroz (en nuestro tomo V de la *BDH*), y con sus juicios. La sección de ortografía fué reorganizada con nuevo criterio (americanista). Todas nuestras adiciones, eliminaciones y modificaciones iban insistentemente encaminadas a justificar la pretensión de *Guía* que el librito iba a ostentar. Por si Miss Nichols no se decidía a solidarizarse con alguna de nuestras opiniones, yo le sugerí que en tales casos me declarara como opinante. Miss Nichols lo ha hecho casi sistemáticamente (o sin casi), de modo que mi nombre figura a cada paso. Debo declarar, sin embargo, que casi siempre los resúmenes y juicios son tanto de Ángel Rosenblat como míos, y que no poca veces son de Ángel Rosenblat. Devuelto el material, mi ilustre amigo el profesor C. H. Haring, en carta muy cortés (enero 25 de 1941) nos dice: « La mayor parte de las adiciones y correcciones que ustedes sugieren serán incorporadas en la *Guide*, aunque no podremos reorganizarla completamente tal como ustedes nos indican ».

Todo esto era necesario decir para declarar previamente cuán estrechamente ligados estamos a la bibliografía que reseñamos. Y aún más: el librito aparece bajo los auspicios nada menos que del American Council of Learned Societies que nombró un Committee on Latin American Studies en el que hay nombres tan eminentes como C. H. Haring, W. Berrien, L. Hanke, R. E. James, S. E. Leavitt, I. A. Leonard, etc. No recuerdo de otro libro similar que haya aparecido con tanta solemnidad y tantas garantías. ¿Es que se está usted preparando a expresar su disconformidad?, me interrumpe el lector. Sólo en un punto, le contesto. Miss Nichols ha resultado una bibliógrafa inteligente e incansable. Ha reunido en su libro el mayor número de títulos sobre la materia hasta el día; todos los trabajos de importancia, extensos o breves, están aquí; la reproducción de los sumarios tiene un inestimable valor informativo; la distribución por secciones, aunque como en toda distribución hay conflictos de ordenación, es sencilla, sistemática, muy práctica; el índice de autores completa la perfección de este desde hoy imprescindible instrumento de consulta.

Mis peros, pues, no se refieren a Miss Nichols, y se reducen a esto: Me pareció una gran idea la de publicar una *guía* bibliográfica para los muchos universitarios de ambas Américas que ahora quieren dedicarse al estudio de nuestra lengua; y es para mí una obligación ingrata lamentarme de que este libro no

guía a nadie por entre la manigua de publicaciones sobre estos temas. Con los filólogos se juntan los caballeros que, para descansar del bufete o para llenar su ociosidad, toman como «hobby», tenaz o fugaz, el escribir sobre lenguaje (tema inagotable). Muchos de estos caballeros (o señoritas) son bien venidos, porque, aunque sin rigor científico, informan preciosamente. Pero ¿cómo admitir los disparateros, los antojadizos, los energúmenos, los simuladores? También los hay en historia, esta clase de grafómanos, pero el doctor Haring no aprobaría su inclusión en una guía para los jóvenes investigadores. También la física produce buscadores del movimiento continuo, y la geometría da cuadradores del círculo; pero nadie los incluirá en una guía. Lo malo de todo esto es que unos y otros, los filólogos, los aficionados útiles y la fecunda casta de los disparateros, parecen nivelados aquí en la simpática acogida recomendada por la «good neighbour policy». Pero, sin duda alguna, mis eminentes colegas del Committee no son hombres que entiendan de ese modo la política del buen vecino, y lo que ellos buscaban era un instrumento científico, no un procedimiento de halago por multiplicación. Buscaban una *guía de estudios*. En esto nuestra bella empresa común ha fracasado. Este libro no puede guiar. Será un libro magnífico para los lingüistas maduros, que no le pedirán más que títulos y títulos; pero será un libro nocivo para los que se quieren iniciar en estos estudios, para aquellos precisamente que necesitan se les guíe. Miss Nichols no estaba preparada para guiar en esta materia a los investigadores principiantes, porque Miss Nichols no es lingüista. Y es evidente que el hacer una *Bibliographical guide to materials on American Spanish* no se le puede encomendar más que a personas a quienes los libros y artículos incluídos les sean conocidos, a quienes los temas, los problemas y las distintas corrientes de estos estudios les sean familiares, a personas, en fin, que por baquianas en estos perdederos de la filología y la seudofilología americanas, puedan guiar a los que necesiten guía.

AMADO ALONSO.

REVISTA DE REVISTAS

DEUTSCHE VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR LITERATURWISSENSCHAFT UND GEISTESGESCHICHTE, 1939, XVII, 4.

PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Quevedo und Heidegger*. Págs. 405-418.

Observaciones sobre el tema del *cuidado* en la poesía de Quevedo («Tan alto precio tiene mi cuidado», «Quedé en poder del oro y del cuidado...») y sobre sus coincidencias con un característico motivo de la filosofía de Heidegger. El autor subraya no sólo la frecuencia con que la palabra *cuidado* aparece en Quevedo, sino el que su significación «recorra precisamente los mismos caminos que la *Sorge* heideggeriana». La poesía de Quevedo «es poesía del Cuidado, en el sentido de Heidegger...». Parecería como que esta intuición poética de un aspecto fundamental de la existencia humana fuera llevada hoy por Heidegger a la Metafísica. Para Heidegger el Cuidado se manifiesta como tensión angustiada del hombre ante su propio destino, o bien como caída y dispersión en la trivialidad del acontecer cotidiano. A esa alternativa corresponden, según el autor, las dos caras del pensamiento de Quevedo: la picaresca y la ascética. Sólo que en Quevedo la inquietud, la zozobra y la desesperación nunca llegan a destruir una última e invencible certeza. Por cristiano y por español, no puede precipitarse en la Nada heideggeriana, sino que encuentra en la fe el medio de evitar el *impasse* nihilista, en que Heidegger queda preso. Así — concluye el señor Laín Entralgo — un español de hace tres siglos ha dicho, y hasta ha dicho mejor, «lo que hoy nos enseña un gran filósofo en pesada prosa metafísica».

El autor emplea para su estudio buen número de ilustrativos pasajes de Quevedo. Lástima que no se esfuerce en distinguir lo que en ese material hay de especialmente característico del poeta estudiado; véase como ejemplo, en la pág. 416, su comentario al clásico *nox erat* de *A Cristo resucitado* (*Urania*, 746). Igual observación vale para el intento de explicar la actitud de Quevedo, a diferencia de la de Heidegger, por su cristianismo y españolismo. Aun dejando aparte las raíces cristianas de la moderna filosofía «existencialista», que hubieran merecido recordarse¹, la fórmula propuesta no puede ser caracterización suficiente de Que-

¹ Sin contar las explícitas referencias de los existencialistas actuales a San Agustín y a la tradición teológica protestante, sus ideas están ligadas indirectamente a esa tradición religiosa, no sólo a través de Kierkegaard sino también de la metafísica alemana clásica en lo que tiene de teología secularizada. Sobre el influjo del pensamiento religioso de Kierke-

vedo, como no lo es la dualidad de picaresca y ascética — válida, cuando más, para la cosmovisión española de la época, pero no para delimitar, dentro de esa cosmovisión, el peculiar modo de sentir de Quevedo mismo.

HERBERT CYSARZ, *Europa Nova?* Págs. 503-519.

A propósito de la publicación conjunta, dirigida por Kurt Wais, de *Die Gegenwartsdichtung der europäischen Völker* (Berlín, Junker und Dünnhaupt, 1939). En la pág. 517 Cysarz resume brevemente las conclusiones de Edmund Schramm sobre la literatura española actual y las de Bruno Rech sobre la portuguesa.

DVJL, 1939, XVII, *Referatenheft*, págs. 134-173.

HANS FLASCHE, *Themen moderner Hispanistik: Eine Literatur- und Problemschau.*

Reseña crítica de trabajos sobre literatura y cultura de España y Portugal publicados en los últimos años. Con algún detenimiento se trata el *Felipe II* de Pfandl, el estudio del mismo autor sobre la expresión de lo subconsciente y onírico en Calderón (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, VI, págs. 340 sigs.), el de Vossler sobre la *Poesía de la soledad en España*, el de Hubert Becher sobre la estética romántica española y sus relaciones con Alemania (*Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, IV, págs. 1-192). Se citan también recientes traducciones alemanas de obras de Ortega y Gasset y de Menéndez Pidal.

R. L.

HISPANIA, Stanford, California. Diciembre 1939, XXII, 4.

RUTH STANTON, *The realism of Mauricio Magdaleno.* Págs. 345-353.

Mauricio Magdaleno refleja en sus obras los problemas mejicanos actuales: la injusticia social y la explotación extranjera. Ruth Stanton destaca su sentido de la vida a través del *Teatro revolucionario mexicano* y de las novelas *Campo Celis*, *Concha Bretón* y *El resplandor*.

No se ve una salida para la dolorosa condición del indio y del campesino, un remedio a la opresión del hacendado y del caudillo. El sufrimiento es inseparable de la condición humana y no está compensado por un bien extraterreno. El mundo, monstruoso e impenetrable, se resiste a toda ordenación y equilibrio.

La crítica negativa de Magdaleno abre camino a la reforma al señalar el mal, pero no resuelve el problema; sólo apunta, en algún caso, a un proceso lento de educación.

gaard en la ontología de Heidegger, véanse los trabajos de G. Kuhlmann y M. Beck; sobre el elemento teológico del existencialismo en general, cf. los penetrantes análisis de KARL LÖWITZ: *Zum theologische Problem der Existenz* (en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübinga, 1929, págs. 49 y sigs.), *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* (en *Theologische Rundschau*, Tübinga, 1930, págs. 26-64 y 333-361) y *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert* (en *Theologische Rundschau*, 1933, págs. 131-172 y 201-226).

ALBERT B. FRANKLIN, *La realidad americana en la novela hispano-americana.* Págs. 373-380.

El autor distingue entre los novelistas hispano-americanos tres tipos: « 1º, el escritor colonial, de tradición española; 2º, el escritor orientado hacia París, cuya obra será o muy romántica, o muy clásica, o muy Zola, pero no americana; 3º, el escritor verdaderamente americano ». Este último, aunque conocedor de las literaturas europeas, logra librarse de la imitación y se enfrenta con la realidad de su tierra. Sus obras constituyen el llamado movimiento objetivista.

Sarmiento y Blanco-Fombona son los precursores del objetivismo. La primera época tiene como representantes máximos a José Eustasio Rivera, Mariano Azuela y Rómulo Gallegos, más cercano al romanticismo que al realismo. Entre los escritores jóvenes se destaca la obra de Jorge Icaza en el Ecuador y de Alberto Lamar en Cuba.

Dedicado este artículo a los novelistas preocupados por la realidad americana, habría sido interesante destacar en ellos su particular visión de esa realidad. Nada se dice de las literaturas boliviana y argentina, y también se omiten nombres conocidos del Perú, Chile y Méjico. En la pág. 378 se atribuye erróneamente a César Vallejo (escrito Fallejo), la novela *Pueblo sin Dios* de César Falcón.

A. M. B.

MODERN PHILOLOGY, 1941, XXXVIII.

ERNST ROBERT CURTIUS, *Mittelalterlicher und barocker Dichtungsstil.* Págs. 325-333.

El sabio historiador de las supervivencias de la retórica antigua en la Edad Media traza en este sugestivo artículo la línea continua que enlaza lo que él llama *Summationsschema* (esquema aditivo) en Calderón y Lope — por ejemplo en las décimas del monólogo de Segismundo en el comienzo de *La vida es sueño* —, a través de una poesía de Walahfrid Strabo, a una de Tiberiano (contemporáneo de Constantino), quien, después de tratar uno a uno los distintos componentes de un paisaje, los reúne en « suma »:

*Sic euntem per virecta pulchra odora et musica
Ales amnis aura lucus flos et umbra juverat*

lo que recuerda el esquema del siglo de oro (... a un cristal, a un pez, a un bruto y a un ave). La tesis de Curtius es que los rasgos del estilo « barroco » se remontan al estilo del latín medieval, como éste al de la antigüedad tardía — descubrimiento muy interesante.

Lo que no satisface tanto en los artículos que salen de la pluma del medievalista Curtius, tan nutridos de hechos descubiertos por él y de relaciones y cotejos ingeniosos y convincentes, es, como ha observado ya María Rosa Lida en la REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA II, pág. 406, el que todo elemento de estilo que pueda insertarse en una tradición se reduzca a *topos*, a lugar común, y, por otra parte, el que se separen esos elementos estilísticos del valor que tienen en las obras de distintos autores y distintas épocas: de su verdadero *sentido*. Veo en esto un nuevo

peligro de positivismo: se tratan los « rasgos de estilo » como entidades autónomas, como se trataban en otro tiempo los sonidos y formas de las palabras, sin enlazarlos con el sentido, que es, sin embargo, lo que de una palabra hace una palabra. Me temo mucho que el *Summationsschema* no sea más que un espejismo si no se pone en relación con el contenido sentimental o intelectual que expresa. Digo « sentimental » o « intelectual », porque los ejemplos de Curtius pueden agruparse bajo dos rúbricas. El monólogo de Segismundo, más bien intelectual, quiere probar una tesis mediante la comparación del libre arbitrio en el hombre y en los seres de la naturaleza, y la poesía de Walahfrid Strabo parece derivar de la misma inspiración, que yo llamaría « silogística »; por el contrario, el tipo de la « enumeración de los atractivos de la naturaleza » en Tiberiano no quiere probar nada y se deleita en pintar, por la enumeración, la riqueza y belleza de la naturaleza; y la enumeración de los rasgos de belleza femenina en el *Mágico prodigioso*:

Al fin cuna, grana, nieve,
 Campo, sol, arroyo, rosa,
 Ave que canta amorosa,
 Risa que aljófares llueve,
 Clavel que cristales bebe,
 Peñasco sin deshacer,
 Y laurel que sale a ver
 Si hay rayos que le coronen,
 Son las artes que componen
 A esta divina mujer

identifica la « divina mujer » con una especie de *Gesamtkunstwerk* (fusión de varias artes en una obra) de la naturaleza. He escrito sobre este pasaje en mi artículo sobre *Calderóns Traktat über die Malerei* (en *Neuphilologische Mitteilungen*, 1938, pág. 364):

Todos estos resúmenes son en rigor representaciones del divino acto creador, de lo que siendo unitario es diverso, de lo que siendo múltiple es ordenado

y así también la técnica de los « versos taraceados » (lo que Hatzfeld llama *separación zeugmática*, como en el auto de *La vida es sueño*, de Calderón: « Música: Cuanto en Fuego, Agua, Aire y Tierra... / Fuego: Vuela, sulca, nada y yerra... ») me ha parecido ¹ que expresa una como jubilosa complacencia en las maravillas del mundo: la suma brota de una conciencia de la plenitud y riqueza del Universo: el poeta se deleita en *multiplicar* (no en sumar).

De estos dos matices — y hay por cierto otros, y también matices intermedios entre ambos tipos — nada nos dice el abstracto esquema de Curtius, que parece, a su vez, obtenido precisamente por suma: un verdadero *Summationsschema*, como nos lo muestra la serie de sus análisis de ejemplos « barrocos » (pág. 328):

- Nº 1: cuatro ejemplos sobre la libertad de la criatura.
- Nº 2: seis ejemplos de rapidez extrema.
- Nº 3: cuatro ejemplos de sensibilidad.

¹ *La interpretación lingüística de las obras literarias*, en *Introducción a la Estilística romance*, Buenos Aires, Instituto de Filología (Colección de Estudios Estilísticos, I), 1942, pág. 124.

Nº 4: tres comparaciones para un estado de ánimo.

Nº 5: cinco ejemplos sobre la imperceptible acción transformadora del tiempo ¹, mientras que, para mí, el nº 4 se acerca más bien al tipo (no representado en Curtius) del pasaje del *Mágico prodigioso* y de la « separación zeugmática » del auto sacramental.

Me es particularmente doloroso el tener que hablar de otro grave inconveniente en las últimas publicaciones del maestro de Bonn. Todos sabemos que, bajo el régimen actual, los investigadores alemanes — aunque publiquen en el extranjero, como es el caso de este artículo de Curtius — no pueden citar los trabajos científicos de sus colegas emigrados. No nos queda más remedio que resignarnos, aunque nos preguntemos cómo repercutirán estos *sacrificia intellectus* en el alma de sabios cuya probidad nos parecía, en otro tiempo, ejemplar. Pero la paciencia se nos acaba cuando estos sabios alemanes se hacen los tontos. En la pág. 326 escribe Curtius:

Otras referencias [que la de W. von Wurzbach] a este peculiar esquema estructural, no las he encontrado ni en la bibliografía sobre Calderón ni en parte alguna.

¿Será que en verdad no conoce, además de los pasajes antes citados en que trato el mismo problema, la fórmula inventada por Helmut Hatzfeld (« *Don Quijote als Wortkunstwerk*, pág. 108) para el *Summationsschema*: « resumen calderoniano » ?

LEO SPITZER.

PUBLICATIONS OF THE MODERN LANGUAGE ASSOCIATION OF AMERICA, 1940, 1941.

SHERMAN H. EOFF, *The Spanish novel of « ideas »: critical opinion (1836-1880)*. LV, 2, págs. 531-558.

Hasta ahora se ha considerado como fenómeno literario aislado el renacimiento de la novela española en la década 1870-1880. Pero la atención predominante que merecen entonces los problemas filosóficos o religiosos no es más que la culminación de un movimiento oscuro que Sherman H. Eoff hace partir del romanticismo. Así reconstruye un capítulo útil, si no brillante, de la historia de las ideas estéticas en España, y lo considera en tres períodos sucesivos:

I) Desde Mariano José de Larra (1836) aparece la preocupación docente en la crítica: la literatura ha de ser, según él, *expresión toda de la ciencia de la época, del progreso intelectual*. También comparten su criterio, y desean una literatura que sea *expresión de los sentimientos del pueblo y expresión de sus ciencias*, Nicomedes Pastor Díaz (1837) y Nicolás Sicilia (1840), quien aboga además por una

¹ Se notará que en el poema italiano (de Panfilo Sasso) la repetición anafórica de *col tempo*, que subraya la « tesis », es un elemento de la retórica medieval (corriente, por ejemplo, en el Arcipreste de Hita); y sin embargo ¿podría decirse que es en el poeta renacentista el mismo elemento estilístico que en los poetas medievales ? ¡ Espejismo positivista !

novela que predique la mejora de las costumbres. Pueden señalarse hasta aquí dos principios en movimiento: el de que la literatura debe ser expresión de la sociedad, que como es sabido remonta a De Bonald y a Mme. de Staël, y el del valor docente del arte, que renace en el romanticismo al contacto de las doctrinas humanitarias. Consuela comprobar que Alberto Lista diverge del coro unánime de la crítica de sus contemporáneos y, aunque reconoce la necesidad de forjar la obra artística con elementos tomados de la sociedad, pide a la novela sólo que agrade, excluido todo propósito polémico de política, religión o moral. Pero se advierte que el criterio hedonístico de Lista es excepcional cuando parecen urgente problema que la novela debe resolver *las cuestiones humanitarias, las cualidades y los vicios que predominan en la generación presente* (Ramón Navarrete, 1847).

Ante la formidable invasión de la novela francesa se despierta un sentimiento de reacción nacionalista. Así, Leopoldo Augusto de Cueto señala la influencia de la inmoralidad de la novela francesa (Sand, Soulié y Balzac) en España, y recuerda que en manos de Walter Scott la novela es *un medio de propagar ideas de alta importancia moral, histórica y nacional*. ¡ Con estas razones la lectura de Eugène Sue desplaza a la de Balzac !

La novela humanitaria, y sobre todo la que afronta los problemas españoles, atrae a la crítica del tiempo: hacia 1840 surge un sentimiento poco pronunciado de reacción en religión y política, que convive con anhelos vagos de reforma social.

II) Agotados los problemas generales, se vuelve la discusión hacia los temas morales, religiosos, sociales y políticos concretos en el período que corre desde 1850 hasta 1870. Ha quedado ya sentado que la novela tiene una misión filosófica: los esfuerzos se dirigen, en consecuencia, a fijar su contenido doctrinal, reaccionando de paso, con mayor violencia, contra la influencia francesa. El éxito de Fernán Caballero es un signo claro de la nueva actitud, y su concepto de que la novela es *un género destinado a esparcir la cultura, o más bien a inocularla, a presentar modelos, a escarnecer vicios y malas tendencias, a poner cada cosa en la luz que le corresponde*, traduce el sentir general de la época.

Hace excepción Juan Valera, quien, con elegante escepticismo, no cree en la influencia fundamental de la novela en la difusión de doctrinas y observa burlescamente que en la novela de su época había más moral que en la literatura de los « tiempos felices ».

Aunque se advierte la superioridad de la crítica tradicionalista, aparece frente a ella una moderada corriente liberal.

III) Entre 1850 y 1870 pueden distinguirse más o menos claramente los términos: *novela tendenciosa* es la que plantea problemas trascendentales y *novela de tesis* la que propone soluciones y las predica abiertamente. Comienzan los resonantes éxitos sucesivos de novelas surgidas en el campo liberal y en el tradicionalista, lo que hace más viva e interesante la polémica. En tanto que *El sombrero de tres picos* de Pedro Antonio de Alarcón (1874) hace lamentar la ausencia de toda preocupación trascendental, *Pepita Jiménez* de Valera (1874), *El escándalo* (1875) del mismo Alarcón y *Gloria* (1877) de Benito Pérez Galdós satisfacen esa necesidad ambiente de trascendentalismo. La actitud de los tres novelistas es distinta: Valera, siempre enemigo de la *novela de tesis*, desenvuelve en *Las ilusiones del doctor Faustino* (1875), *Pasarse de listo* (1877) y *Doña Luz* (1879) nuevos casos psicológicos, pero cuida siempre de ingerir su propia solución en los hechos, y merece

la atención entusiasta de la crítica, que aplaude su doctrina implícita. A Alarcón, en cambio, no se le perdona su posición ultramontana. El éxito de *Gloria* es mayor que el de las anteriores: el problema religioso se enuncia en términos tan claros y transparentes, que su heterodoxia llama a justar por la buena causa a José María de Pereda (quien, en novelas posteriores, acentuará su tendencia religiosa y moralizante) y, algo a pesar suyo, a Marcelino Menéndez y Pelayo.

Por último, se debaten las relaciones del arte con la moral. Alarcón, a quien no se le oculta que el sentimiento general de la crítica no comparte su doctrina, propone una fórmula ecléctica. Reconoce que el dialectismo ha extremado su preocupación docente y lo condena desde el punto de vista estrictamente literario, pero se opone a la separación de la bondad y de la belleza, conceptos de orden distintos aunque en correlación y armonía: es decir, ataca la doctrina del arte por el arte. La réplica de Manuel de la Revilla advierte que, aunque la inmoralidad pueda condenarse desde un punto de vista social, no puede serlo estéticamente; porque el arte es indiferente en punto de moral, pero no hostil, que si lo fuera caería también en el error del didacticismo.

J. C.-B.

ERICH AUERBACH, *Passio als Leidenschaft*. LVI, 1941, págs. 1179-1196.

Ejemplo notable de integridad intelectual el de Erich Auerbach. Vuelve ahora sobre una cuestión que no había podido resolver completamente en un artículo anterior (*Remarques sur le mot 'passion'*, en *Neuphilologische Mitteilungen*, Helsinki, XXXVIII), y utilizando las críticas de Lerch (*Archivum Romanicum*, XXII, 320) y las mías (*Ro*, LXV, 123), supera a sus críticos y a sí mismo y llega a una solución grávida de consecuencias para la historia de las lenguas y de las literaturas medievales. El problema, que a primera vista parece de orden exclusivamente lingüístico, pero que tiene una importancia capital para la historia de los sentimientos (tan importante como la « historia de las ideas », que domina hoy entre nuestros historiadores de la civilización, demasiado intelectualistas), es el siguiente: ¿Cómo la palabra *passio* (= πάθος), que entre los antiguos y en el primer cristianismo estoicizante parecía no tener más que sentido « pasivo » (una enfermedad del alma, una « perturbación »), se ha transformado en expresión de un principio « activo », que hasta puede considerarse como un ennoblecimiento del alma (las nobles pasiones de Racine, etc.)? Lerch quería ver en esta revaloración de la palabra 'pasión' la influencia, bastante reciente, de los pre-románticos Shaftesbury, Mendelssohn, Rousseau, del siglo XVIII, que han dado autonomía a los sentimientos, mientras que la antigüedad y el cristianismo colocaban sin duda los sentimientos entre las 'pasiones' (πάθη). Auerbach muestra, por el contrario, que es ya el primer cristianismo el que ha realizado la revaloración de la pasión: San Ambrosio habla ya de la *gloriosa passio* del mártir cristiano, que él opone al ideal impasible del estoicismo, y que ha animado al Salvador mismo cuando se sacrificó por amor a la humanidad. Una etapa posterior corresponde particularmente al misticismo del siglo XII, que con Bernardo de Clairvaux pinta el martirio de Cristo, su 'pasión', como vida humana de Dios en esos términos extáticos y ardientes que tratan de hacer tangible y sensible a los sentidos humanos la pasión de sacrificio del Señor y de incitar a los creyentes al mismo amor apa-

sionado de Dios; *ebrietas spiritus, suave vulnus charitatis, gladius amoris, surgere ad passionem...* son metáforas que nos revelan el acercamiento que se había operado en esa época entre *passio* y *fervor*. Auerbach sigue esta activización de la pasión mística (Bernardo habla de la *passio activa* del Cristo moribundo) en Francisco de Asís, Buenaventura, Dante, Jacopone; esta concepción se encuentra secularizada en la Edad Media en los poetas enamorados, los trovadores provenzales, los *dolcestilnovisti* Dante y Petrarca: la poesía profana ha atribuído al enamorado la pasión activa del místico cristiano. Aun los estados de alma paradójicos, que todos estos poetas no se cansan de describir, la amargura del dulzor de amar, el calor en medio del hielo, la sed junto a la fuente, el estado de guerra en el cual se encuentra la paz, el paroxismo del mayor dolor en medio de la máxima beatitud, tienen sus antecedentes en los *excessus mentis* del místico, el cual muere también de sed junto a la fuente, se siente acribillado por las flechas del Amor divino, etc. Los numerosos textos alegados por Auerbach nos permiten acercarse al misticismo cristiano de un San Bernardo no sólo al misticismo de Santa Teresa, sino también a la mística de la pasión amorosa que ha animado todo el lirismo románico desde Bernard de Ventadour hasta la Pléiade.

Auerbach se ha colocado en un plano estrictamente lingüístico: la evolución semántica de la palabra 'pasión' justificada por la evolución de los sentimientos. Quiero señalar aquí un estudio que ha precedido al suyo y que esboza esa misma evolución sentimental (amor, pasión mística-amor, pasión amorosa), un estudio magistral que, en mi opinión, olvidan regularmente los provenzalistas, probablemente porque está sepultado en una de esas necrópolis científicas que son las *Festschrift*: *Sur les origines et les fins du Service d'amour* de la señora Myrra Lot-Borodine, en *Mélanges Jeanroy*, 1938, págs. 223-242. También ella asigna a la mística de San Bernardo una posición central en el desarrollo de la vida sentimental de Occidente al comentar el *amor-fusión* que se expande en la metáfora de San Bernardo *grande et suave vulnus amoris* y en la expresión paradójica de Gilbert de Hoy, discípulo de San Bernardo: *Magna et violenta est vis caritatis, ipsum affectum Dei attingens et penetrans, et velut sagitta jecur eius transfigens*. Y la señora Lot-Borodine escribe:

« Nos encontramos en plena deficiencia sentimental; el acento cae aquí sobre el *mal de amar*, sobre la violencia que sufre el alma aniquilada... Es el amor pasión irracional, ineluctable, estado de alma pasivo, de afectividad pura. Y, sin embargo, hay alegría en ese dejarse arrastrar fatal, doloroso; es un tormento suave, a la vez exultante y sollozante. El alma, frenética, arrebatada, se arranca a sí misma y se arroja a las brasas para consumirse en ellas... y luego renacer. Estos dos aspectos del amor divino, el raptó y el abandono, parecen oponerse uno al otro. Y no es así: son dos tendencias compensadoras.

No son, hablando propiamente, más que las dos caras de la misma mística *afectiva*. »

Se ve, por los términos que escoge, que la señora Lot-Borodine ha visto bien el carácter activo-pasivo de este amor-pasión divina que, para ella, corre parejas con el servicio amoroso: el amor profano se calca sobre el amor divino y viceversa. Estos dos « servicios » se remontan, según ella, al pseudo Areopagita y al neoplatonismo cristiano (que quizá Auerbach hubiera debido tomar en consideración).

La señora Lot-Borodine ha rozado también el lado lingüístico de la cuestión: « Igual terminología [en los dos « servicios »], imágenes y metáforas...: sonido, vínculos, corazones traspasados, flechas, llagas de amor, etc. Sería curioso establecer un paralelismo entre las expresiones corrientes del lenguaje místico y las de los *teóricos* del amor cortés... »

Y en la frase siguiente, con las palabras 'voluntario', 'voluntad', 'violencia', 'dinámico', anticipa la teoría de la activización de la pasión y del estado de alma paradójico de los dos servicios, que es la de Auerbach:

« Doble gama paralela de estados afectivos, ascendente y descendente: por un lado... esperanzas, irisadas de tiernas lágrimas, humilde fervor inundado de alegría, júbilo, aleluya; por el otro inquietud dolorosa del deseo contraído, tormentos y mortificación voluntaria, violencia del raptó. Luego la entronización del amor, la dilección del amor, iluminado por la razón, sostenido por la voluntad, del amor — fuerza dinámica — considerado como perfectible y viviente, como un verdadero cosmos. »

El estilo mismo de la señora Lot-Borodine está impregnado de todas las esencias aromáticas que inciensan las nupcias místicas del Alma y de su Ideal. El de Auerbach es más sobrio, más apoyado en citas, más preciso, más « científico » (más « lingüístico »). Pero hay que decir que los dos estudios se completan admirablemente: la frescura de sentimiento de la autora polaca y la precisión documental del profesor alemán han alcanzado, por vías diferentes, la misma verdad « científica » sobre la historia del desarrollo de nuestra vida pasional.

LEO SPITZER.

REVISTA CUBANA, La Habana, 1940, vol. XIV.

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Cómo hablaba Colón*. Págs. 5-18.

Colón usaba el español antes de ir a Castilla, y su lenguaje no se parece al de los textos judeoespañoles como para justificar la hipótesis de Colón judío. Tampoco su español produce la impresión de ser lengua materna, sino aprendida. Rasgos del español de Colón son los dialectalismos, que son portugueses, no gallegos, pues cuando entre dichos lenguajes hay elementos diferenciados usa Colón el portugués (*obe* por *hubo*, del port. *houve* no del gallego *houvo*). Entre 1476 y 1485 (año en que pasa a la península) Colón reside principalmente en tierra portuguesa, se casa en Lisboa y nace allí Diego. Eso explica que hablara portugués aunque no lo escribía; para ello manejaba el español, aprendido como se adquiere una lengua extraña. Tampoco maneja el italiano en sus escritos, excepto en dos, uno de los cuales interesa. Al leer Colón la *Historia di Plinio*, *tradotta per Christoforo Landino*, pone traducciones marginales en español; pero al final de la obra escribe una nota en italiano, entre el cual se le deslizan palabras españolas. En los variados escritos de Colón en español, en cambio, no le traiciona el lenguaje sino con portuguesismos, nunca con formas italianas. Es que lo que Colón manejaba y conocía era el genovés, dialecto sin cultivo literario, no el italiano.

Su español es expresivo y eficaz. Aunque el vocabulario tenga dialectalismos — lusismos sobre todo —, la sintaxis es sencilla. Con estos elementos logra un

estilo que no desencanta, y a veces, como en la descripción de la tempestad de 1503, es atrayente. Pero en el navegante prima la profesión sobre el sentir desinteresado: menciona las cosas de la exótica naturaleza americana, pero agrega el comentario de su ignorancia de las propiedades útiles que tengan. Y como muchos españoles de la conquista, aplica impresionísticamente a las cosas americanas los nombres de las europeas, con lo cual, si gana la comprensión, pierde la exactitud y la riqueza del lenguaje.

KARL VOSSLER, *Alrededor de « El condenado por desconfiado »*. Págs. 19-37.

Predominio de lo psíquico sobre lo dramático hay en *La ninfa del cielo* o *Condesa bandolera* de Tirso, finamente tejida sobre las anteriores « bandoleras » de Lope, Vélez, etc. Ninfa cumple un torturante ascenso a la perfección; se revierte la bandolera en la soledad de su análisis hacia la salvación, pero partiendo de un impulso humano, una ligazón terrena (« ya soy una sombra triste »). En este instante de pecado-salvación (por la elección de lo mejor) se conjugan *La ninfa del cielo* y *El condenado por desconfiado*. En la segunda refluyen, además, las apasionadas polémicas entre dominicos y molinistas (Luis de Molina sostenía que la gracia divina tenía fuerza salvadora sólo por el acuerdo y la adhesión del penitente). Cargado de molinismo salió así *El condenado por desconfiado*, y no es imposible que el seudónimo Tirso de Molina fuera homenaje de Gabriel Téllez al teólogo de Évora. Aunque la invención y la tesis teológica no son de Tirso, sí lo es, y en grado sumo, la poesía. Lo central no teológico y puramente humano está en la perdición de Paulo, que es fatal y sin remedio, y en que un solo respiradero hacia la divinidad salva a Enrico: la piedad para con su padre. La gracia divina arrebató a Enrico, que se entrega a ella plena y descansadamente, pero con su ser entero, pues aun en estado de gracia conserva su fuerza primera como el beato fray Pedro de la novela del mismo Tirso: « la reformación bandolera, bandolero le dejó, pero bandolero santo ». En Paulo, la desconfianza está en las cosas temporales, ya que frente a Dios y desde su ser primero ya ve, siente y espera su reprobación. Un resplandor lastimoso envuelve a esa doble figura de arrogancia y pusilanimidad, no un halo trágico.

La poesía del drama *El condenado por desconfiado* está en que muestra a la naturaleza íntima del hombre lanzada con una trayectoria que, a pesar de apariencias o contradicciones, va, con signo negativo o positivo, hacia su destino.

RAMÓN GÓMEZ DE LA SERNA, *El caballero de Olmedo*. Págs. 38-59

Otra derivación de un tema legendario tenemos con *El caballero de Olmedo* de Gómez de la Serna. Precisamente una de las más acabadas parodias de la literatura clásica española es la de Monteser sobre el caballero de Olmedo, hecha quizá sobre la leyenda y no sobre la obra de Lope. La ingeniosidad de Gómez de la Serna se aplica a uno de sus juegos: visión fragmentaria de la realidad y ejercicio multihábil sobre cada pequeñísimo aspecto de la realidad.

CAROLINA PONCET, *Consideraciones sobre el episodio de Belardo en la tragicomedia « Peribáñez »*. Págs. 78-99.

Como fechas extremas de la composición de Peribáñez se dan la de 1609 y 1614, basándose en palabras de Belardo (Lope): « a la Iglesia me acogí ». Lope se hizo esclavo del Santísimo Sacramento en 1609 y miembro de la Congregación del Oratorio en 1610. Dado el carácter mundano de estas asociaciones, la expresión de Lope no se referiría a aquellas afiliaciones sino a su ordenación como sacerdote en 1614 (la señorita Poncet no discute la hipótesis de M. S. Griswold Morley en *RFE*, 1932, XIX, pág. 156, de que « a la iglesia me acogí » pudiera significar huir de algo « quizá de su propio temor »). La fecha de 1614 sería la de la interpolación tardía del personaje Belardo, no la de la composición que, infiere de la obra, se realiza en Toledo hacia 1606. Estas apariciones de Belardo serían para contestar a ataques de escritores, y con más precisión a Suárez de Figueroa y a Torres Rámila. Ataque de Lope sería el empleo de la palabra moro contra un enemigo de calidad morisca supuesta (la sugestión de Green en *The date of « Peribáñez »*..., *MLN*, 1931, pág. 163-166, de que « si no viniera en prosa [un moro] / desde aquí lo ofrezco en verso » sería una alusión a *La Jerusalén conquistada*, no la recoge la autora; la *Jerusalén* es de 1609 y se traería, por lo menos esa interpolación — si es tal —, a antes, y no habría ataque contra Torres Rámila).

JORGE GUILLÉN, *La poesía de Figueroa* [Francisco de]. Págs. 100-109.

El antecedente de esa poesía está en la italiana, y aún más a la vista en la de Garcilaso. El paso poético de éste se acompasa con gravedad en Figueroa, en quien, sin perder su simbolismo, está el atadero con la vida acechándonos a cada rato. La expresión de lo causal, aún allí donde parece prosaico, no se rehuye. Visión concreta, ímpetu, desenvoltura: esto da a la lírica de Figueroa su tono propio. Este poetizar no queda « en punta de rieles » en la lírica española. Arranque, intensidad, engranados con la finura del arte, llegan a Lope, que recuerda varias veces, con elogio, a Figueroa.

AMADO ALONSO, *El contenido de la poesía de Pablo Neruda*. Págs. 110-132.

En estas páginas adelanta Amado Alonso el primer capítulo de su libro *Poesía y estilo de Pablo Neruda. Interpretación de una poesía hermética* (Buenos Aires, 1940). Algunos de los temas tratados: *Angustia y desintegración. Visión desintegrada y realidad desintegrada. Dos épocas de « Residencia en la Tierra » Autoexégesis. Sentimiento e intuición.*

MEDARDO VITIER, *La filosofía de D. Alejandro Korn*. Págs. 133-142.

La posición de Korn frente a los problemas filosóficos, a pesar de su tendencia creadora, es la cautela. Es expositor águila y con enorme poder de síntesis, y su obra está rodeada de un ambiente apostólico: urgencia de influir en su patria.

Tal temperamento lo hace fuerte en el campo axiológico, pero no concluyente en el metafísico. La síntesis de que es capaz lo faculta para la discriminación, y es aquí donde Korn se eleva a pensador. El señor Vitier se felicita de que en América se ejercite asiduamente la filosofía, y de que sea Cuba donde la coherencia y la continuidad resulten las más firmes de América.

GASTÓN BAQUERO, *Monólogo con don Quijote*. Págs. 143-160.

Con un sentido emotivo de su amor a España y a su pasado dolor, elogia a don Miguel de Unamuno, a quien desde la mocedad admiró por su intención y por su postura.

R. M.

REVISTA DE LITERATURA MEXICANA, México, 1940, I, 1 y 2.

En 1940 ha comenzado a publicarse en México, bajo la dirección de Antonio Castro Leal, una excelente *Revista de Literatura Mexicana*. Abarca desde colaboraciones de autores contemporáneos — por ejemplo, poemas de Enrique González Martínez y de Carlos Pellicer — hasta estudios e investigaciones sobre literatura colonial.

PEDRO DE TREJO, *Cancionero general*, núm. 1, págs. 59-116; FRANCISCO PÉREZ SALAZAR, *Las obras y desventuras de Pedro de Trejo en la Nueva España del siglo XVI*, núm. 1, págs. 117-130.

El manuscrito de este poeta placentino del siglo XVI, residente en México, está reproducido fascimularmente, y su descubridor, Francisco Pérez Salazar, da noticia del poeta. Las poesías son apenas de mérito mediano; todas de asunto religioso, pero a veces glosan composiciones profanas como la letra de la zarabanda; los versos son octosílabos, solos o combinados con tetrasílabos con o sin estribillos, y endecasílabos, en sonetos, octavas reales y cuartetos (rimas a b a b: combinación entonces muy rara, pero muy usada en América durante el siglo XIX).

ANTONIO CASTRO LEAL, *Notas para el estudio de Horacio en México*, núm. 1, págs. 134-148.

Como datos adicionales al «precioso libro» de Gabriel Méndez Plancarte (*Horacio en México*, 1937), Castro Leal reproduce tres versiones anónimas de Odas (I, 2 y 30; II, 8), publicadas en la *Colección de poesías mexicanas*, París, 1836 (nadie había reparado hasta ahora en la de II, 8); una versión (I, 15) de Francisco Ortega (1793-1849), el poeta católico que profetizó a Iturbide su desastre cuando se coronó emperador; una «admirable» (III, 5) de Ambrosio Ramírez (1859-1913), olvidado poeta potosino, y una (III, 1) del español Miguel Agustín Príncipe, que en 1862 publicó en México sus *Poesías*; además, comenta las reminiscencias horacianas que se advierten en Ramón Isaac Alcaraz (1823-1886).

JOSÉ ROJAS GARCIDUEÑAS, *Piezas teatrales y representaciones en Nueva España en el siglo XVI*, núm. 1, págs. 148-154.

Da aquí Rojas Garcidueñas una lista de piezas teatrales y representaciones. De paso: el P. Juan Pérez Ramírez no es «el primer escritor teatral nacido en el Nuevo Mundo»: Cristóbal de Llerena nació unos cinco años antes que él; pero la obra conocida de Pérez Ramírez es de 1574, mientras que la conocida de Llerena es de 1588.

FRANCISCO PÉREZ SALAZAR, *Dos nuevos documentos sobre Alarcón*, núm. 1, págs. 154-165.

El primer documento es de 1611: el dramaturgo aparece como testigo en unas diligencias notariales y se le asignan «treinta años poco más o menos», con lo cual resultan cada vez más probables su nacimiento hacia 1581 y su inscripción en la Universidad en 1592 (la edad de once o doce años era normal para iniciar estudios del bachillerato en artes). El otro documento es de 26 de abril de 1614: en él, el Licenciado Pedro Ruiz de Alarcón, en México, otorga poder a su hermano Juan, residente ya en Madrid. El dramaturgo salió de México para emprender su segundo viaje a España el 21 de mayo de 1613, según dato incidental de los autos de oposición a la cátedra de Instituto en la Universidad de México. Hasta la publicación de este documento, la hipótesis que parecía más aceptable sobre la fecha del segundo viaje de Alarcón a España era 1614, porque no había datos sobre su presencia en Madrid anteriores a 1615.

ANTONIO CASO, *Don Juan Benito Díaz de Gamarra, un filósofo mexicano discípulo de Descartes*, núm. 2, págs. 197-213.

Estudio de Antonio Caso, maestro de dos generaciones, sobre el filósofo cartesiano de México Juan Benito Díaz de Gamarra (1745-1783); valoración que estaba haciendo falta, porque las obras del P. Gamarra resultan accesibles a muy pocos, y la noticia que de ellas da el P. Valverde Téllez en su *Historia de la filosofía en México* son más descriptivas que críticas. Según Caso, Gamarra tuvo «mente clara y lúcida, de amplio saber; pero no en igual grado original y congruente».

MANUEL TOUSSAINT, *Nuevos aspectos en la biografía de Fray Manuel Navarrete*, núm. 2, págs. 226-234.

Toussaint, al ocuparse de fray Manuel de Navarrete (1768-1809), deshace la leyenda blanca del poeta clasicista y demuestra documentalmente que sus amores no fueron puramente literarios.

FRANCISCO PÉREZ SALAZAR, *Los concursos literarios de la Nueva España y el «Triunfo Parthénico»* [de Carlos de Sigüenza y Góngora], núm. 2, págs. 290-306.

Sigüenza fué reprendido por la Inquisición a causa de elogios excesivos que tributó, comparándolo con San Agustín, al poeta puertorriqueño Francisco Ayerra y Santa María, premiado en el certamen mexicano de 1683.

ERNEST R. MOORE, *La desconocida segunda edición del « Periquillo »*, núm. 2, págs. 307-317.

Se hace aquí un estudio de esta edición de la primera novela de América, obra de José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Pensador Mexicano*. Es de México, 1825, y se encontró en California, en la biblioteca Sutro.

AMBROSIO RAMÍREZ, *Treinta y cinco odas de Horacio*, núm. 2, págs. 318-347;
ENRIQUE DÍEZ CANEDO, *Horacio en México*, núm. 2, págs. 363-369.

Castro Leal publica las Odas de Horacio, I, 1 a 35, traducidas por Ambrosio Ramírez, y Díez Canedo, dos versiones (II, 10 y 16; III, 1) del oajaqueño José María Cortés, impresas en su volumen de *Soliloquios*, Oajaca, 1888.

ANTONIO CASTRO LEAL, *Unos versos desconocidos de Francisco de Terrazas y un falso privilegio*, núm. 2, págs. 348-362.

Hay una pregunta de Hernán González de Esclava a Terrazas, el poeta mejicano del siglo XVI, sobre la Ley antigua (« Si era mala ¿ a qué la dió? / ¿ O por qué se la quitó / Si, señor, dicen que es buena? »); Respuesta de Terrazas; Réplica de Esclava a Terrazas; Respuesta y conclusión de Terrazas; Respuesta de Pedro de Ledesma. La fecha aproximada es 1563. Estos versos eran desconocidos hasta que los publicaron en 1940, separadamente, Edmundo O'Gorman en el *Boletín del Archivo General de la Nación* de México (octubre-diciembre, 1940) y Amado Alonso en esta Revista (II, 282-290), con exactitud paleográfica.

ERNEST R. MOORE, *La primera novela histórica mexicana*, núm. 2, págs. 370-378.

Moore transcribe unos apuntes, de autor desconocido, sacados en 1757 de *La caída de Fernando*, obra de Antonio Ochoa, escrita hacia 1662, que nunca se imprimió, como ocurrió con todos los poquísimos intentos de novela profana en la América española durante la época colonial, a causa de prohibirlo las leyes. La obra, según Moore, es la primera novela histórica mexicana. Los apuntes se refieren a la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles.

P. H. U.

ZEITSCHRIFT FÜR ROMANISCHE PHILOLOGIE, 1940, LX.

EUGEN LERCH, *Gibt es im Vulgärlateinischen oder im Rumänischen eine « Gelenkpartikel »?* Páginas 113-190.

El problema del artículo en las lenguas románicas no está resuelto realmente, sobre todo en lo que se refiere a la cronología de su desarrollo en el latín vulgar. La teoría tradicional de que el artículo se desarrolló temprano (en el siglo V según Meyer-Lübke) parece a punto de modificarse, especialmente como consecuencia de los datos claros de la excelente monografía del profesor norteamericano G. L. Trager, que me parecen llevar a la conclusión de que « el artículo

románico no ha podido desarrollarse como tal hasta después de terminado el siglo VII »¹. Ferdinand Brunot, así como los discípulos de H. F. Muller, creen en una fecha tardía; el profesor Muller mismo asigna la fecha más tardía². Menéndez Pidal, en la última edición de su *Manual*, se expresa algo vagamente cuando dice (pág. 260) «...en su última época el latín vulgar sintió la necesidad de hacerse con un artículo como el griego... » La publicación del trabajo de Gamillscheg, *Zum romanischen Artikel und Possessivpronomen* (en *Sonderausgaben aus dem Sitzungsberichten der Preuss. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Klasse*, 1936) ha vuelto a suscitar la discusión de este problema.

El desarrollo del artículo en todos los idiomas que lo poseen sigue el mismo proceso general: el demostrativo, a fuerza de usarse, se debilita y luego se acerca a la función del artículo definido.

En este trabajo Gamillscheg expone su teoría de « una partícula articuladora » (*Gelenkspartikel*) como etapa de transición. El uso de esta partícula se da como explicación para la posposición del artículo definido en rumano. Me parece que Gamillscheg se ve obligado a recurrir a esta explicación por creer en un origen temprano del artículo. Él presupone, pues, que el latín vulgar tenía a la vez un artículo y una partícula articuladora y afirma (pág. 346) que el *ille* en la expresión *porcus ille silvaticus* (en Petronio) es una partícula articuladora que convierte al adjetivo en « psíquicamente independiente ». Aun sin aceptar la cronología de la escuela de Muller es posible refutar esta ingeniosa tesis, y para convencerse de esto no es necesario sino seguir las ideas expuestas recientemente por el profesor Lerch en la *Zeitschrift*.

Lerch indica que el concepto de « partícula articuladora », tal como lo describe Gamillscheg, es « vacilante y contradictorio en sí mismo » (pág. 114), puesto que según la explicación de su creador esta partícula a veces une, como en **Villa nova illa Widhardi* (origen de *Villeneuve-la-Guyard*), y a veces separa como en el ejemplo de Petronio ya citado: *porcus ille silvaticus* (Gamillscheg considera la última función como la más común). Gamillscheg suponía un *ille porcus ille silvaticus*, no documentado, y consideraba el primer *ille* artículo y el segundo *ille* partícula articuladora. En el oeste ambas funciones se habrían fundido, desapareciendo el segundo *ille*, pero en rumano los dos *ille* habrían subsistido, de tal modo que « el artículo y la partícula articuladora quedaron separados en forma y en función » (pág. 339).

Lerch demuestra que el desarrollo rumano presupone un hipotético **porcus-ille ille-silvaticus* y que en este tipo el segundo *ille* no cumple ninguna función articuladora o conjuntiva entre las palabras *porcus* y *silvaticus*. Lerch declara luego que aunque el ejemplo no atestiguado de Gamillscheg hubiera existido, el rumano no hubiera podido seguir un desarrollo de este *ille porcus ille silvaticus* a **porcus-ille, ille-silvaticus*. Gamillscheg daba paralelos griegos ó Θεός ὁ τῶν Ἑλλήνων y Τὸ

¹ Véase G. L. TRAGER, *The use of the Latin demonstratives (especially ILLE and IPSE) up to 600 A. D. as the source of the Romance article*, New York, 1932, pág. 186.

² *Rom. Rev.*, t. XII, 1921, « When did Latin cease to be a spoken language in France? », pág. 320, da el siglo IX como fecha, cf. *Chron.* págs. 83-84. La más clara afirmación de la posición « oficial » es la dada por von Wartburg en *Évolution et structure de la langue française*, pág. 27: « Au 5^e siècle on ne dit plus amico, on dit ad illum amicum. »

πνεῦμα τὸ ἕκτον y creía ver en los dos tipos el segundo τὸ todavía como una partícula articuladora, pero no afirmaba en ninguna parte que las partículas articuladoras del latín vulgar fuesen calcos o imitaciones del griego. Lerch va más lejos (muy acertadamente, creo) e indica que en el *porcus ille silvaticus* de Petronio, el *ille* no es más que un sencillo demostrativo 'aquel', 'ese' ('jener', 'dieser'). *Porcus silvaticus* significa *jabalí* y *porcus ille silvaticus* nada más que *ese o aquel jabalí*. Después hace un estudio del tipo *Babylon illa magna* en la literatura eclesiástica y sus prolongaciones en las lenguas románicas y germánicas y llega a la conclusión — contrariamente a Gamillscheg — de que *ille* es claramente demostrativo, como lo demuestran los numerosos ejemplos tomados de las traducciones de la *Vulgata*, verbigracia : fr. *Babyloine la grand*, esp. *aquella grande ciudad*.

Lerch acepta los datos de Trager (pág. 163) y por consiguiente opina que *ille* no llegó a ser artículo antes de 700 d. C. Cree que *ipse* generalmente precedía al sustantivo y que *ille* lo seguía, siendo aquél el elegido por Cerdeña, Mallorca, etc., y éste el del francés, español, etc. Desde aquí en adelante Lerch se aleja de las teorías de Muller y Pei, que discute, y afirma por su parte (pág. 165) que el uso del artículo «...no representa una innovación de la lengua vulgar, sino del latín escrito tardío». Lerch es de opinión que el uso frecuente de *ille* e *ipse* en el latín merovingio no refleja la lengua hablada e indica que los tipos rumanos *omul ál bun* y *omul al bun* (pág. 165) son una continuación del sistema del latín (y del griego) eclesiástico, el cual no sólo usaba este tipo de artículo con los nombres propios, sino también con los nombres comunes, como hemos visto por sus ejemplos de *Babylon illa magna* y *civitas illa magna*.

Me parece claro, por el testimonio de los textos merovingios mismos, que el valor demostrativo de *ille* (o *ipse*) se mantuvo hasta el siglo VIII a pesar de los muchos usos lingüísticos y estilísticos que anuncian el futuro artículo. A veces es imposible determinar si tal o cual *ille* o *ipse* es un demostrativo o artículo, puesto que los formularios, las crónicas, la literatura jurídica en general de la época merovingia nos muestran gran abundancia de casos de *ille homo* o de *homo ille*, con el sentido de «un tal», como Gamillscheg mismo reconoce (pág. 343). Nos parece que también hay casos en que el sentido 'aquel bien conocido santo' o 'el bien conocido santo' equivale en parte a un uso estilístico semejante al moderno «nuestro» en expresiones como «nuestro héroe», «nuestro hombre», con que un autor trata de crear un tono de intimidad entre él y el lector. Por ejemplo: Gregorio, *Hist. Franc.* 8,23 *claritas illa*; *Peregrinatio* (Trager, 30), párrafo 5: *Videramus rubum illum de quo locutus est Deus sancto Moyse in igne*; Fredegario (*Mon. Germ. Hist.*) 129, 13 *illum gloriosum et splendidum corpus erat*; 129, 11 *in medium ecclesia designatum illum sanctum corpus adesset*. La distinción que Gamillscheg hace (pág. 323) entre *illud flumen* («el río ya mencionado») y *flumen illud* («el río que se mencionará más tarde») no me parece admisible. Además hay un *ille* usado para señalar — casi como un gesto — y Trager ha tratado de clasificarlo como un *ille* con «acento sintáctico»¹. En efec-

¹ Aunque no en el grado indicado por Trager, a quien el carácter de la *Peregrinatio* de Silvia impulsó a conclusiones más generales. Naturalmente, en una guía para viajeros, Silvia señala para mayor vivacidad (con *ille* o *ipse*) los sitios y monumentos que ha visto en su peregrinación.

to, es tan difícil penetrar el contenido semántico de *ille*, que estamos seguros de su uso como artículo sólo cuando hay una serie como en Migne, 89, col. 1113: *Et illas cappas, et illos sarciles et illa calceamenta de illos teloneos superius nominatos... et de illo calciatico, quod ille episopus...*¹.

Es evidente, de todos modos, que podemos negarnos a aceptar la teoría de Gamillscheg acerca de la existencia de una partícula articuladora, por las objeciones muy sensatas de Lerch, sin contar que no existe en latín vulgar ni el tipo **ille homo*, **ille bonus* ni el tipo *homo ille*, *ille bonus*.

Pero quisiera insistir en que si se acepta una fecha más tardía para el «nacimiento» del artículo en las lenguas románicas, siguiendo así el testimonio de los textos, en los cuales hay abundantes casos de *ille* e *ipse* y de *ille* usado antes y después del sustantivo en todos los documentos merovingios, entonces la posición de *ille* en rumano tiene su explicación sencilla sin necesidad de recurrir a una «Gelenkspartikel» que no corresponde a una realidad objetiva en el latín vulgar.

LOUIS FURMAN SAS.

¹ Esa columna está llena de *ille* en serie. Véase MULLER, *Chron.*, 84, en que el autor compara este pasaje de la Regla de San Chrodegango (770 d. C.) con su modelo, la de San Benito (563 d. C.).

NOTICIAS

— En marzo regresó de Estados Unidos el Director del Instituto de Filología y de la REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, doctor Amado Alonso, a quien la Universidad de Chicago, con motivo de las fiestas de su cincuentenario, confirió el grado de Doctor *honoris causa*. Durante su permanencia en Chicago el doctor Alonso dió un curso sobre la historia de la lengua española en América, y otro sobre la moderna lírica española e hispanoamericana. Visitó luego muchas otras universidades y *colleges* de California y del Este, en la mayoría de los cuales disertó sobre distintos temas filológicos.

Representó a nuestro país en la Convención anual de la Modern Language Association (Indianápolis, diciembre de 1941), donde leyó un trabajo sobre la *Interpretación estilística de los textos literarios*.

Particularmente provechoso ha sido su contacto personal con los más destacados hispanistas de las universidades norteamericanas, cuya valiosa colaboración ha podido asegurar para la REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA.

REVISTA HISPÁNICA MODERNA

El HISPANIC INSTITUTE IN THE UNITED STATES, de Nueva York, y el INSTITUTO DE FILOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, de Buenos Aires, editan conjuntamente la REVISTA HISPÁNICA MODERNA y la REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, ambas complementarias en su objeto común de estudiar y difundir la cultura hispánica. La REVISTA HISPÁNICA MODERNA publica trimestralmente artículos, reseñas de libros y noticias sobre la literatura de hoy; textos y documentos para la historia literaria moderna; una bibliografía hispanoamericana clasificada; noticias acerca del hispanismo en este continente; y una sección escolar dedicada a los estudiantes de español.

DIRECTOR : FEDERICO DE ONÍS

REDACTORES

AMADO ALONSO

JOSÉ M. ARCE

ÁNGEL J. BATTISTESSA

M. J. BERNARDETE

JUAN GUERRERO

IRVING A. LEONARD

FÉLIX LIZASO

JORGE MAÑACH

ARTURO MARASSO

JOSÉ A. ORÍA

ÁNGEL DEL RÍO

F. C. TARR

ARTURO TORRES-RIOSECO

Instituto de Filología

Dartmouth College

Instituto de Filología

Universidad de Columbia

Universidad de Columbia

Brown University

Dirección de Cultura, La Habana

Universidad de Columbia

Universidad de La Plata

Universidad de Buenos Aires

Universidad de Columbia

Universidad de Princeton

Universidad de Columbia

Redactor bibliográfico : SIDONIA C. ROSENBAUM

Secretario de redacción : ANDRÉS IDUARTE

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN Y VENTA

4 dólares norteamericanos al año; número suelto : 1 dólar
Países de habla española y portuguesa : 10 pesos argentinos al año;
número suelto : 2,50 pesos argentinos

REDACCIÓN Y ADMINISTRACION
HISPANIC INSTITUTE INSTITUTO DE FILOLOGÍA
435 WEST 117th STREET, NEW YORK CITY SAN MARTÍN 534, BUENOS AIRES

Los suscriptores y anunciantes de los países de lengua española y portuguesa deben dirigirse a la administración de Buenos Aires, y los de los Estados Unidos y demás países a Nueva York. La correspondencia sobre asuntos de redacción debe dirigirse a Buenos Aires para la REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA y a Nueva York para la REVISTA HISPÁNICA MODERNA.