

MARÍA LUISA ALVITE DÍEZ, JUAN MATAS CABALLERO  
Y MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ LÓPEZ  
(Eds.)

# ALEGORÍAS Y REPRESENTACIONES EN EL MUNDO HISPÁNICO



AQUILAFUENTE  
**A**

  
Ediciones Universidad  
**Salamanca**





ALEGORÍAS Y REPRESENTACIONES  
EN EL MUNDO HISPÁNICO

## COMITÉ CIENTÍFICO

DANIELE ARCIELLO, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
JUAN MANUEL BARTOLOMÉ BARTOLOMÉ, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
MARÍA PAZ BENITO DEL POZO, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
MARÍA DOLORES CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
MARÍA TERESA CARRASCO LAZARENO, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, ESPAÑA  
RAFAEL CEBALLOS ROA, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
RODRIGO ALEJANDRO DE LA O TORRES, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE AGUASCALIENTES, MÉXICO  
FERNANDO FERNÁNDEZ LERMA, UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID, ESPAÑA  
CARMEN GONZÁLEZ VÁZQUEZ, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, ESPAÑA  
FERRÁN GRAU CODINA, UNIVERSIDAD DE VALENCIA, ESPAÑA  
MAURICIO HERRERO JIMÉNEZ, UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA  
JORGE SÁNCHEZ LAFUENTE PÉREZ, UNIVERSIDAD DE LEÓN  
MIGUEL LÓPEZ-VERDEJO, UNIVERSIDAD DE HUELVA, ESPAÑA  
RAÚL MANCHÓN GÓMEZ, UNIVERSIDAD DE JAÉN, ESPAÑA  
RODRIGO MARTÍNEZ BARACS, INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (INAH), MÉXICO  
JOSÉ MARÍA MORENO MADRID, CENTRO INTERUNIVERSITARIO DE HISTORIA DAS CIENCIAS E DA TECNOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LISBOA, PORTUGAL  
MIGUEL ANTJO PENA GONZÁLEZ, UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, ESPAÑA  
ANTONIO REGUERA FEO, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
MARTÍN RÍOS SALOMA, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO  
IRENE RUIZ ALBI, UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA  
ÁNGEL RUIZ PÉREZ, UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, ESPAÑA  
MANUEL ANDRÉS SEOANE, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA  
MARÍA ISABEL VIFORCOS MARINAS, UNIVERSIDAD DE LEÓN, ESPAÑA

MARÍA LUISA ALVITE DÍEZ, JUAN MATAS CABALLERO  
Y MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ LÓPEZ (Eds.)

ALEGORÍAS Y REPRESENTACIONES  
EN EL MUNDO HISPÁNICO



Ediciones Universidad  
**Salamanca**

# AQUILAFUENTE, 378

©

Ediciones Universidad de Salamanca  
y los autores

Motivo de cubierta: Grabado n. 20 de Manuel Portillo para la obra atribuida a Antonio Juarros,  
*Guatemala por Fernando Séptimo el día 12 de diciembre de 1808* (1809).

Este volumen es producto de la financiación del proyecto de investigación de la Junta de Castilla y León «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico» (LE028P20), cofinanciado con fondos FEDER. Con la colaboración del Instituto Universitario de Investigación de Humanismo y Tradición Clásica (IHTC) de la Universidad de León (España) y del Grupo de Investigación Reconocido «HUMANISTAS» (BB249), de la misma universidad.

1ª edición: febrero, 2025  
ISBN: 978-84-1091-069-0 (PDF)  
978-84-1091-070-6 (POD)  
DOI: <https://doi.org/10.14201/0AQ0378>  
Depósito legal: S 113-2025

Ediciones Universidad de Salamanca  
Plaza San Benito s/n  
E-37002 Salamanca (España)  
<http://www.eusal.es>  
[eusal@usal.es](mailto:eusal@usal.es)

*Hecho en UE-Made in EU*

Maquetación y realización:  
Cícero, S.L.U.  
Tel.: 923 12 32 26  
Salamanca (España)

Impresión y encuadernación:  
Nueva Graficesa S.L.  
Teléfono: 923 26 01 11  
Salamanca (España)



Usted es libre de: Compartir – copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato  
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

Reconocimiento – Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

NoComercial – No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

SinObraDerivada – Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE  
Unión de Editoriales Universitarias Españolas [www.une.es](http://www.une.es)

Obra sometida a proceso de evaluación mediante sistema de doble ciego



Catalogación de editor en ONIX accesible en <https://www.dilve.es>

# Índice

COMITÉ CIENTÍFICO.....	4
------------------------	---

## INTRODUCCIÓN

MARÍA LUISA ALVITE DÍEZ, JUAN MATAS CABALLERO Y MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ LÓPEZ.....	9
---------------------------------------------------------------------------------------	---

## ALEGORÍA HUMANÍSTICA

<i>Interpretaciones alegóricas del mito de las sirenas en el Comentario sobre el Eusebio de Alfonso de Madrigal, el Tostado</i> INMACULADA DELGADO JARA.....	15
<i>Aportaciones sobre la construcción y la dimensión alegórica y simbólica profana del trasero de la catedral de León</i> CÉSAR GARCÍA ÁLVAREZ Y JOAQUÍN GARCÍA NISTAL.....	33
<i>Alegorías sobre la amistad y la adulación en el Discurso sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran de Lorenzo de Zamora. Las citas de Plutarco</i> JESÚS MARÍA NIETO IBÁÑEZ.....	59
<i>Del tropo a la alegoría de la vida humana en neolatín (s. XVII)</i> ASUNCIÓN SÁNCHEZ MANZANO.....	79
<i>América y Perú como alegorías bíblicas del Ofir salomónico. De Colón a Fernando Montesinos</i> JESÚS PANIAGUA PÉREZ.....	93
<i>Alegorías en la cartografía de los jesuitas: los casos de Sonora-Baja California y Guayana-norte amazónico (1683-1747)</i> JESÚS MARÍA PORRO.....	121
<i>La alegoría del poder en la obra del panameño Víctor de la Guardia y Ayala (1809): ¿Julio César vs. Fernando VII?</i> MARINA PANIAGUA BLANC.....	147

## REPRESENTACIONES HISTÓRICO-DOCUMENTALES

<i>Un logos geográfico en la Grecia clásica. La Atlántida y la teoría de los ecúmenes múltiples</i> ANTONIO TEODORO REGUERA RODRÍGUEZ.....	177
<i>Las bulas pontificias medievales, una representación del poder papal</i> SANTIAGO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ.....	197
<i>Una lectura distinta de los «libros maestros o de tumbo» cistercienses (siglos XVI-XVII)</i> ANA SUÁREZ GONZÁLEZ.....	213
<i>Los inventarios de bienes de Hernán Cortés en Nueva España</i> MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ MARTÍNEZ.....	241
<i>El «hombre desalmado» en la toma de Portobelo (1668) según Exquemelin</i> DARIO TESTI .....	265

# INTRODUCCIÓN

## *Introduction*

MARÍA LUISA ALVITE DÍEZ  
*Universidad de León, España*  
ORCID: 0000-0003-1490-8936

JUAN MATAS CABALLERO  
*Universidad de León, España*  
ORCID: 0000-0003-3485-8825

MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ LÓPEZ  
*Universidad de León, España*  
ORCID: 0000-0002-0765-9348

**L**A PRESENTE OBRA, caracterizada por su interdisciplinaridad, es producto del trabajo de varios especialistas en Filología Clásica e Hispánica, Paleografía, Historia del Arte e Historia, por lo que sus editores proceden también de diferentes campos de las Humanidades, además de disciplinas pertenecientes al ámbito de las Ciencias Sociales, como Archivística y Biblioteconomía. Los estudios se han organizado en dos bloques, con una clara tendencia hacia las alegorías y representaciones en el mundo hispánico, sin olvidar algunos antecedentes del mundo clásico. El primero de ellos hace alusión a la alegoría humanística, en cuanto que se pretende descifrar el significado de determinados textos e imágenes en investigaciones que abarcan cronológicamente los siglos XV-XIX. El segundo tiene como objeto el estudio de representaciones que, de alguna manera, como toda representación, mantienen una cierta relación con lo alegórico. Tanto los editores como los autores, con alguna excepción, forman parte del proyecto de investigación concedido por la Junta de Castilla y León, cofinanciado con fondos FEDER, «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico», cuyo director es el Dr. Jesús Paniagua Pérez. También hemos de mencionar el apoyo de los miembros y colaboradores del

Grupo de Investigación Reconocido «HUMANISTAS» (BB249) de la Universidad de León.

A modo de presentación de este libro, nos ha parecido oportuno reflexionar, siquiera sea brevemente, sobre lo alegórico, ya que, como reconocía Benedetto Croce, las alegorías, de alguna manera, son una forma de escritura (Croce, 1946: 222) y, por tanto, debemos considerar que son susceptibles de ser utilizadas y tenidas en cuenta en muchas investigaciones pertenecientes al ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales. Sin embargo, existe una profunda discusión sobre un tema que parece no agotarse y que genera muchos debates desde una perspectiva teórica, especialmente desde que la alegoría sufriese una importante revalorización con la obra de Walter Benjamin (2010). Con frecuencia esa discusión tiene que ver con el establecimiento de diferencias entre el concepto de símbolo y el de alegoría. Aquello que Benjamin consideró que era un producto del Romanticismo decimonónico, que tendió a menospreciar lo alegórico frente a lo simbólico, tal y como lo hicieron autores tan reconocidos como Goethe y Coleridge. La razón estaba en que se consideraba que el símbolo era intemporal, mientras que la alegoría estaba sometida a cambios a lo largo de la historia, porque en el primero, al contrario que en la segunda, no cabe interpretación, que es la esencia de lo alegórico. De ahí que surgiera precisamente el interés de Benjamin, puesto que la alegoría permite representar ideas abstractas de gran profundidad, que, además, poseen un contenido histórico, al representar algo que está condenado a desaparecer, tal y como ocurre en la propia naturaleza. Así, con un sentido existencialista, la alegoría al igual que la vida es un camino hacia la decadencia. Precisamente esta es la razón por la que el autor alemán consideraba el interés de los autores del Barroco en la representación de ruinas, incluso establece una comparación muy expresiva al escribir que las alegorías en el reino del pensamiento son como las ruinas en el reino de las cosas (Benjamin, 2010: 396).

Aparte de Benjamin, son muchos los autores que han desarrollado un interés por el tema, entre los que podemos destacar, a modo de ejemplo a Paul de Man y su teoría de la ilegibilidad (1979). Todorov hizo una exposición de las teorías sobre la alegoría literaria, e incluso aportó una posible definición, interpretándola como una proposición doble, en la que el sentido literal acaba por desaparecer (1975). Algo parecido es lo que planteaba Pierre Fontanier, al recordar el sentido literal y el sentido espiritual (1977: 64). Con un carácter de repaso histórico se puede consultar la obra de Agnus Flecher (1964), que llega a hacer una definición de lo que es la alegoría de forma tan genérica que el propio Todorov mostró su desacuerdo por lo indeterminado de la definición. Concretamente, Flecher sostenía que la alegoría es aquello que expresa una cosa y significa otra. Puede que la definición sea simplista, pero resulta de una gran claridad y perfectamente comprensible.

Lo cierto es que en la alegoría convertimos en figuras visuales o textuales lo que en realidad no tiene representación; así, en el arte son características las representaciones de las virtudes, los vicios, los espacios geográficos, etc., que con frecuencia se plasman en imágenes femeninas. Con todo, no necesariamente siempre es así y ni siquiera hay por qué recurrir a personificaciones, ya que las animalizaciones y cosificaciones también tienen cabida. Es cierto que, aunque las alegorías son interpretables, algunas han adquirido formas más o menos fijas y, puesto que nos movemos en el mundo hispánico, el mejor ejemplo es el de la alegoría de América, representada a lo largo del tiempo como una mujer desnuda, con tocado de plumas, arco y flechas, sentada sobre un cocodrilo o un armadillo, y con restos humanos en alusión a la antropofagia (imagen símbolo del mundo salvaje). Pero hasta esa alegoría sufrió cambios, pues en la medida en que América se iba incorporando a la cultura europea, fue dulcificando su aspecto, cubriéndose de ropa y haciendo desaparecer los rostros antropofágicos para pasar a formar parte del mundo civilizado.

Lo alegórico en los textos de cualquier tipo también pierde su literalidad, pues quien los lee tiende a interpretarlos o a interiorizarlos de una manera personal, por lo que, como menciona Owens, la literalidad de lo leído se transforma (Owens, 1992: 53); es decir, el texto se convierte en algo así como una alegoría. Esto incluso sucede en los textos históricos, pues, aunque el historiador tenga como labor fundamental el tratar de obtener la verdad (*historia magistra vitae*), no puede sustraerse a la hermenéutica, que condiciona la literalidad.

Conviene recordar, además, que la alegoría no permite establecer conclusiones definitivas, de ahí su capacidad de transformación, amén de que, como mantiene Lewis, los significados obtenidos son múltiples y, en consecuencia, sin un desenlace definitivo (Lewis, 1969: 108).

Los trabajos que aquí se presentan y que se relacionan con el mundo alegórico se encuadran en un marco temporal amplio, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, como una especie de repaso por medio de aspectos determinados de la consideración de lo alegórico y lo representativo. Aunque en este libro topográficamente los temas se han organizado en dos grandes bloques, cada uno de acuerdo con un criterio de disposición cronológico, los temas son variados, lo que permite comprobar la visión alegórica que se puede tener desde diferentes puntos de vista o desde las diferentes materias. Estudios de aspectos literarios de autores y obras son los trabajos de Inmaculada Delgado Jara sobre el Tostado; de Jesús María Nieto Ibáñez sobre aspectos de la obra de Lorenzo de Zamora; o el de Marina Paniagua Blanc sobre el drama decimonónico del panameño Víctor de la Guardia y Ayala. De aspectos retóricos trata el estudio que aporta Asunción Sánchez Manzano. Sobre la alegoría artística versa el trabajo de César García Álvarez y Joaquín García Nistal. De carácter histórico-bíblico es el estudio de Jesús Paniagua Pérez. Por último, se

toca un tema cartográfico, materia que se prestó mucho a las representaciones alegóricas, realizado por Jesús María Porro Gutiérrez.

El mundo de las representaciones viene avalado por trabajos que tienen que ver con textos históricos, que se inician con una aportación sobre el logos en la Antigua Grecia, por Antonio Reguera Rodríguez, y se continúa con investigaciones documentales de carácter histórico de Santiago Domínguez, Ana Suárez y Dario Testi, que en su conjunto se podrían entender como una alegoría de la memoria histórica, en la que se prueba cómo la literalidad se ha sometido a la hermenéutica, generando una *alegoresis*.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, Walter (2010): «El origen del Trauerspiel alemán», en *Obras, vol. I*, Alfredo Brotons Muños (trad.), Madrid, Abada.
- CROCE, Benedetto (1946): *La poesía. Introducción alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Bari, Gius Laterza & Figli.
- FLECHER, Agnus (1964): *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca, Cornell University Press.
- FONTANIER, Pierre (1977): *Les figures du discours*, París, Flammarion.
- LEWIS, Clive Staples (1969): *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Delia Sampietro (trad.), Buenos Aires, Editorial Eudeba.
- MAN, Paul de (1979): *Allegories of Reading*, New Haven, Yale University Press.
- OWENS, Craig (1992): *Beyond recognition, Representation, Power, and Culture*, Los Ángeles, California University Press.
- TODOROV, Tzvetan (1975): *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*, Ithaca, Cornell University Press.

# ALEGORÍA HUMANÍSTICA



INTERPRETACIONES ALEGÓRICAS DEL MITO  
DE LAS SIRENAS EN EL *COMENTARIO  
SOBRE EL EUSEBIO* DE ALFONSO DE MADRIGAL,  
EL TOSTADO<sup>1</sup>

*Allegorical interpretations of the myth of the sirens in the Com-  
mentary on the Eusebius of Alfonso de Madrigal, the Toasted*

INMACULADA DELGADO JARA  
*Universidad Pontificia de Salamanca*  
ORCID: 0000-0001-7173-4034

RESUMEN

En el presente estudio se exponen las aportaciones que la figura del abulense Alfonso de Madrigal (*ca.* 1410-1455), el Tostado, clérigo, profesor en Salamanca y fecundo escritor, obispo de Ávila (1454-1455), hace en su obra *Comentario sobre el Eusebio*, vol. V, al mito de las sirenas (diecisiete capítulos, fols. 81r-89v en la impresión de Hans Gysser, Salamanca 1506-1507). Acudimos a sus textos y glosamos sus aportaciones al mito. Se podría afirmar que es el texto medieval más extenso sobre estos seres mitológicos.

Palabras clave: Alegoría; Sirenas; mitología; tradición clásica; Alfonso de Madrigal; *Comentario sobre el Eusebio*.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de I+D+i, del Ministerio de Ciencia e Innovación, titulado «El humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción», con el código PID2020-114133GB-I00 y del Proyecto de la Junta de Castilla y León «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico», LEO28P20, ambos financiados con Fondos FEDER.

## ABSTRACT

The present study presents the contributions that the figure of the Abulense Alfonso de Madrigal (*ca.* 1410-1455), the Tostado, cleric, professor in Salamanca and prolific writer, bishop of Ávila (1454-1455), makes in his work *Commentary on the Eusebius*, vol. V, to the myth of the sirens (seventeen chapters, fols. 81r-89v in print by Hans Gysser, Salamanca 1506-1507). We turn to his texts and gloss his contributions to the myth. It could be said that it is the most extensive medieval text about these mythological beings.

Keywords: Alegoría; Sirens; Mythology; Classical Tradition; Alfonso de Madrigal; *Comentario sobre el Eusebio*.

## 1. INTRODUCCIÓN

LAS SIRENAS HAN CAUTIVADO DESDE HOMERO nuestra imaginación: desde su primera aparición han estado en la mente de literatos, artistas, exploradores y románticos empedernidos. A través de los siglos se han ido transformando: de cómo nacieron siendo malvadas mujer-pájaro en la cultura grecorromana, y las múltiples formas, prestigios y hechizos que las rodearon hasta llegar al siglo XXI convertidas en seductoras mujer-pep (García Gual, 2017). El mito de las sirenas se muestra verdaderamente polisémico, lleno y rico en múltiples significados. Mediante el procedimiento de la alegoría han ido representando y encarnando narrativamente diferentes sentidos e ideas. Esto es, literaria y artísticamente se ha buscado ilustrar y conceptualizar el significado de las sirenas.

Vamos a exponer el conjunto de aportaciones que la figura del abulense Alfonso de Madrigal, el Tostado, hace en su obra *Comentario sobre el Eusebio*, vol. V, al mito de las sirenas (algunos de los diecisiete capítulos, fols. 81r-89v), acudiendo a sus textos y glosando sus aportaciones al mito. Únicamente con mostrar los títulos (Fig. 1), se percibe que toca todos los posibles ámbitos para desentrañar las figuras de las sirenas; quizá sea el texto medieval más extenso sobre estas criaturas (Navarro González, 1962: 232. 236; Crosas, 2005: 625-628):

Cap. 200: *Comienzo de la fábula de las sirenas. Y qué dicen de ellas los sabios*<sup>2</sup>.

Cap. 201: *Comienzo de la declaración de la fábula de las sirenas y por qué se llaman hijas del río Aqueloo. Y cómo los ríos tienen hijos.*

Cap. 202: *Por qué dijeron que las sirenas cantan y tañen y en qué instrumentos y cuántas son.*

Cap. 203: *De los nombres de las sirenas y de la razón de su figura y mudamiento.*

<sup>2</sup> Tanto en la presentación de los títulos de los capítulos, como más tarde cuando exponamos textos, hemos elegido indicarlos en un español actual para que así sea más fácil seguir la narración.

Cap. 204: *Por qué Ovidio y Homero en diversas maneras contaron la fábula de las sirenas.*

Cap. 205: *De la muerte de las sirenas y de los lugares donde moraron.*

Cap. 206: *Declaración del sentido verdadero de la fábula de las sirenas. Y si hay verdaderas sirenas o no. Y de las maravillosas figuras que son en el mar.*

Cap. 207: *Doce razones para probar que las sirenas de que hablan los poetas no son cosa alguna en el mar.*

Cap. 208: *La fábula de las sirenas tiene sentido histórico y moral. Y por qué se pone primero el sentido histórico.*

Cap. 209: *En qué lugares moraron las tres sirenas. Y cómo una de ellas fue nombrada la ciudad de Nápoles.*

Cap. 210: *En qué manera las tres sirenas fueron tenidas por sirenas<sup>3</sup>.*

Cap. 211: *Sentido moral de la fábula de las sirenas. Y por qué se llaman sirenas y por qué son hijas de Aqueloo.*

Cap. 212: *Por qué las sirenas se llaman hijas de la musa Calíope. Y por qué tañen diversos instrumentos. Y por qué tienen desde la cabeza hasta el ombligo figura de doncellas y desde abajo figura de pescados.*

Cap. 213: *Por qué las sirenas tienen alas y pies de gallinas.*

Cap. 214: *Por qué pintan las sirenas en los prados verdes. Y por qué son compañeras de Proserpina. Y por qué murieron de enojo no pudiendo matar a Ulises.*

Cap. 215: *Por qué dicen las sirenas ser compañeras de Proserpina. Y por qué dicen que la buscan por el mar.*

Cap. 216: *Por qué los poetas no ponen que las sirenas compañeras de Proserpina que la buscaron, la hallaron o no, y que no convenía.*

Cap. 217: *De las islas de las que son y qué son las sirenas que nombran islas.*

<sup>3</sup> En el ms. 10812 de la Biblioteca Nacional de Madrid (BN), aparece *deesas*, es decir, *diosas*, en lugar de *sirenas*. Es más probable esta lectura que la de la edición de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca (BH), que es la que utilizamos, por sentido y por el contenido del capítulo.

Tabla de la quinta	parte de Eusebio.
Capitulo.cccix.porque ponen los poetas q̄ plu- ton ouo vna hija llamada reuincia o veneracion sin madre z que significa. lxxxi.	Capitulo.cccxi.delos nombres de ceres z si es Ceres la decsa dela tierra. lxxi.
Capitulo.cc.comienço dela fabula dlas serenias z que dizen dlas los sabios. lxxxi.	Capitulo.cccxii.Si es Desta madre de Saturno o hija z como son dos llamadas vefta. lxxi.
La.cci.comienço dela declaracion dela fabula d las serenias z como los rios tienen hijos. lxxxi.	Capitulo.cccxiii.De Desta en quanto es fucgo que cosa es z como le conuene este nõbre. lxxi.
La.ccxii.porque las serenias cantan z tañen z en q̄ instrumentos z quantas son. lxxxi.	Capitulo.cccxiv.como Desta cria a Jupiter z como es del dios piapo amada z dlas virgines Deshales.folio lxxi.
La.ccxiii.delos nõbres delas serenias z dela razõ de fu figura z mudamiento. lxxxi.	Capitulo.cccxv.Que cosa es la decsa Opis z q̄ cosas le conuienen. lxxi.
Capitulo.ccxiiii.porque ouido z omero en diuer- sas maneras contarõ las fabulas delas serc- nas.folio. lxxxi.	Capitulo.cccxvi.sin delas cosas que conuene ala decfa opis. lxxi.
Capitulo.ccxv.dela muerte delas serenias z luga- res donde moraron. lxxxi.	Capitulo.cccxvii.tomando ala decfa opis por la trfa como se cõtued las cosas q̄ della dizẽ. lxxi.
Capitulo.ccxvi.Declaracion del sefo verdadero delas serenias z delas maravillosas figuras del mar.folio lxxxi.	Capitulo.cccxviii.declaracion delas cosas dela decfa opis. lxxi.
Capitulo.ccxvii.doze razones que las serenias no son cosa alguna enel mar. lxxxi.	La.cccxix.dela misma decfa opis como le firuen los combantes z como amo a arbis. lxxi.
Capitulo.ccxviii.sefo ystorico z moral dela fabula delas serenias. lxxxi.	La.cccxx.delos diez z seys nombres dela decfa opis z la razon delos seys primeros. lxxi.
La.ccxix.en q̄ lugares morarõ las serenias. lxxxi.	Capitulo.cccxxi.aqui se pone la razon delos diez nombres postrimeros de opis. lxxi.
Capitulo.ccx.cen que manera las tres serenias fue- ron tenidas por serenias. lxxxi.	Capitulo.cccxxii.ystoria delos sechos de perseo z en que tiempo acontecieron. lxxi.
Capitulo.ccxii.Sefo moral dela fabula delas se- renias.folio lxxxi.	Capitulo.cccxxiii.delas cosas del nascimiento d perseo. lxxi.
Capitulo.ccxiii.Porque las serenias tañen diuer- sos instrumentos z porque del ombigo arriba tienen figura de donzellas z dende abaxo de pel- cado.folio. lxxxi.	Capitulo.cccxxiiii.declaracion de perseo z si es verdaz que acrisio su abuelo supo que le mataria el hijo de su hija. lxxi.
Capitulo.ccxiiii.porque las serenias tienen alas z pies de gallinas. lxxxi.	Capitulo.cccxxv.Si fue Jupiter el que se apun- to con danc donde nacio perseo z siete razones de lo que dizen los poetas. lxxi.
Capitulo.ccxv.porque pintã las serenias en los prados verdos z compañeras de proserpina z murieron de enojo de vlixes. lxxxi.	Capitulo.cccxxvi.Porque dizen que Jupiter se apunto con Danc en manera de gotas de oro z pluuia.folio. lxxi.
Capitulo.ccxvi.porque dizẽ las serenias ser com- pañeras de proserpina. lxxxi.	Capitulo.cccxxvii.Porque aquellas gotas en que se tomo iupiter eran de oro z cayerõ por entre las tejas.folio. lxxi.
Capitulo.ccxvii.porque los poetas no pusieron si las serenias que buscauan a proserpina la fallã ron o no.folio. lxxxi.	Capitulo.cccxxviii.porq̄ se dizẽ q̄ danc fue cerra- da en vna arca z aporzo en apulia z fue leuada al rey.folio. lxxi.
Capitulo.ccxviii.delas yslas delas serenias z que sercnas son las q̄ nombra elayas. lxxxi.	Capitulo.cccxxix.si nacio perseo en grecia o en ytalia z que fizo despues. lxxi.
Capitulo.ccxviiii.comienço dela declaraciõ dela fa- bula de aretubusa z como son tres. lxxxi.	Capitulo.cccli.delas tres hermanas gorgonas cuyas hijas eran z como todas tres teniã vn ojo. folio. lxxi.
Capitulo.ccxix.aplicacion dela fabula de aretubu- sa.folio. lxxxi.	Capitulo.ccclii.Declaracion dela fabula de Alde- dusa z como herpuno durmio con ella enel tem- plo de Altimerna. lxxi.
Capitulo.cccx.declaracion dela fabula de ceres z Jassonio. lxxxi.	

FIGURA 1. Biblioteca Universidad de Salamanca BGI/21432(1).  
Tabla de la quinta parte del Eusebio..

Como se puede constatar, el abulense no deja ni una sola cuestión de estas figuras mitológicas sin abordar: genealogía, número, localización y demás precisiones mitográficas, y especialmente dos misterios que las rodean: el primero, planteado ya por los antiguos, tiene que ver con el «canto de las sirenas», es decir, qué cantaban realmente (o con qué instrumentos) y cómo se las ingeniaban para que los marineros olvidaran el deseo de regresar a la patria y acabaran pereciendo en su isla mortuoria; el segundo misterio, en cambio, es un problema «moderno», relativo a la iconografía de estos seres híbridos: cuándo y por qué las sirenas dejaron de representarse con aspecto de pájaro y asumieron una naturaleza pisciforme (Musti, 1999: 47-49): «la razón de su figura y mudamiento», como señala el Tostado.

En el Tostado se conjugan, además de su fecundidad literaria, su eficaz gestión en la Universidad de Salamanca y su participación en los asuntos de gobierno como consejero sin cargo oficial y amigo del monarca Juan II, elementos que le conformarán como una figura destacable y relevante en la primera mitad del siglo xv (Férrandez Vallina, 2011: 169 y 178) y pieza clave para poder entender el inicio del Humanismo en el reinado de Juan II de Castilla (1406-1454) (López de Fonseca y Ruiz Vila, 2017: 8). Supo conjugar la corriente humanista grecolatina, apoyándose en una serie de autores de la Antigüedad clásica y en las *auctoritates* de su tiempo, con la tradición medieval teológico-escolástica (Navarro González, 1962: 223-224; Fernández Vallina, 1993: 28), constituyéndose así en un claro precursor de la escuela humanista salmantina que en el Siglo de Oro español alcanzará su momento más sobresaliente (Fernández Vallina, 1993: 19; Belloso, 2003: 20-21; Delgado Jara, 2019).

Los textos escogidos forman parte de la traducción de Alfonso Fernández de Madrigal del *Comentario sobre el Eusebio* (5 vols.), que llevó a cabo por encargo del marqués de Santillana (Rubio Tovar, 1995: 251; Alvar, 2010: 280), y que debió empezar a escribirse en 1450, del que se conservan cuatro series completas de manuscritos y una única impresión, en cinco volúmenes, la de Hans Gysser en Salamanca, hecha bajo el patrocinio de Cisneros, 1506-1507; y la edición abreviada en dos volúmenes hecha en Madrid en 1667-1669 (Crosas, 1997: 544; Crosas, 2005: 626; Keightley, 1977).

Obras como las *Genealogiae deorum gentilium* de Boccaccio<sup>4</sup> –reconocida como el más completo manual de mitología hasta el momento– así como otras obras traducidas en esos años, facilitaron el acceso a un público más amplio y su presencia en España a mediados del xv y comienzos del xvi fue considerable (Fernández Vallina, 1993: 17). El rey Juan II de Castilla y el marqués de Santillana quisieron que esos textos escritos en latín fueran accesibles a todos a través de un programa cultural

<sup>4</sup> Véase la edición de Álvarez e Iglesias (1983).

y pedagógico, emprendido por la corona y varios de los nobles, que querían hacer accesible la literatura griega y latina y las novedades humanísticas, también, a los que no sabían latín (Highet: 1996, 176. 180. 184). Así pues, entre 1443 y 1453, se sentaron las bases sobre las que se construiría la mayor parte del conocimiento mitológico del Siglo de Oro (López Fonseca y Ruiz Vila, 2019: 44-45).

Aquí se enmarca la figura y esta gran obra mitográfica del Tostado<sup>5</sup>, que no sólo es el primer hito de tratamiento orgánico mitológico-mitográfico en nuestra historia literaria peninsular, sino que también constituye todo un argumento enciclopédico –filológico, historiográfico, bíblico-exegético, codicológico, poético– bajo pretexto de glosas a la exposición histórica del obispo de Cesarea en la versión próspero-jeronimiana de la obra griega (Delgado Jara, 2019; Fernández Vallina, 1993: 21-22; Fernández Vallina, 2012: 296-303; Parrilla, 2002: 153-167). Un primer tratado, en latín, *Comento al Eusebio*, desaparecido hasta hoy, es el texto del que se parte para este en lengua castellana.

Se podría ver al Tostado como un eslabón más de una cadena de comentadores y exegetas de textos grecolatinos que viene de la tardoantigüedad y llega hasta el siglo XVIII sin variaciones sustanciales (Crosas, 2005: 626). Los casi veinte capítulos sobre las sirenas del Tostado son verdaderamente una *amplificatio* de la *Genealogía* de Boccaccio (cap. 19 y 20 del libro VII), una pormenorizada glosa, y de *De archana deorum* de Thomas Walsingham (lib. V, cap. X)<sup>6</sup>. Desmenuza todos los entresijos de cada aspecto de estos personajes mitológicos –como se puede constatar leyendo los títulos de los capítulos, anteriormente expuestos–, recurriendo a fuentes antiguas y medievales, citadas directa o indirectamente, como la obra de Paléfato (*Sobre fenómenos increíbles, Περὶ ἀπίστων*), el *De mirabilium auditu* de Aristóteles, la *Naturalis Historia* de Plinio, los comentarios virgilianos de Servio, las *Mitologías* de Fulgencio, la *Odisea* homérica, Leoncio Pilato<sup>7</sup>, las *Metamorfosis* de Ovidio, las *Etimologías* de san Isidoro (libro XI, *De portentis*), el *Eunuco* de Terencio, los *Moralia in Job* de Gregorio Magno, la *Collectanea rerum memorabilium* o *Polyhistor* de Julio Solino<sup>8</sup>. Comienza por relatar el mito «según la verdad de lo que sintieron los poetas», valiéndose de Ovidio, si bien siempre que halle variantes tratará de concordarlas acudiendo a otros autores clásicos, siguiendo el tenor humanístico, y a

<sup>5</sup> No es la única que le dedica a la mitología –pues ya había compuesto *Sobre las diez cuestiones vulgares*, publicada en Salamanca en 1507, uno de los textos más importantes de la literatura medieval española–, pero sí la más erudita y enciclopédica.

<sup>6</sup> Véanse Kluyve, Robert A. van (ed.) (1968: 88-89) y Rigg, (1969).

<sup>7</sup> Erudito griego del siglo XVI, uno de los maestros de Boccaccio, que tradujo la *Iliada* y la *Odisea*.

<sup>8</sup> Véase el estudio detallado de Fernández Vallina (1993: 25-27), para comprobar la coincidencia entre Boccaccio y el Tostado de las citas de autores.

los comentaristas más famosos, como hemos indicado. Su espíritu enciclopédico queda patente con tanta digresión (Crosas, 1997: 548; Wittlin, 1998: 11).

La fuente documental que utilizamos y seguimos en este estudio es el impreso anteriormente mencionado de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca (BH) [<https://gredos.usal.es/handle/10366/122888>], cuyo título es tomado de la portada<sup>9</sup> (Fig. 2) común a los 5 vols., en la primera parte: *Comento o exposición de Eusebio, de las crónicas o tiempos interpretado en vulgar. Comiença el comento o exposición de Eusebio de las crónicas o tiempos interpretado en vulgar. [al final:] Acabose la primera parte dl Eusebio por mandado del reverendissimo señor archobispo de Toledo. Empresa en la noble cibdad de Salamanca por mi Hans Gysser Aleman de Silgenstat en el año de mil y quinientos y seis años a xxviii del mes de septiembre.*

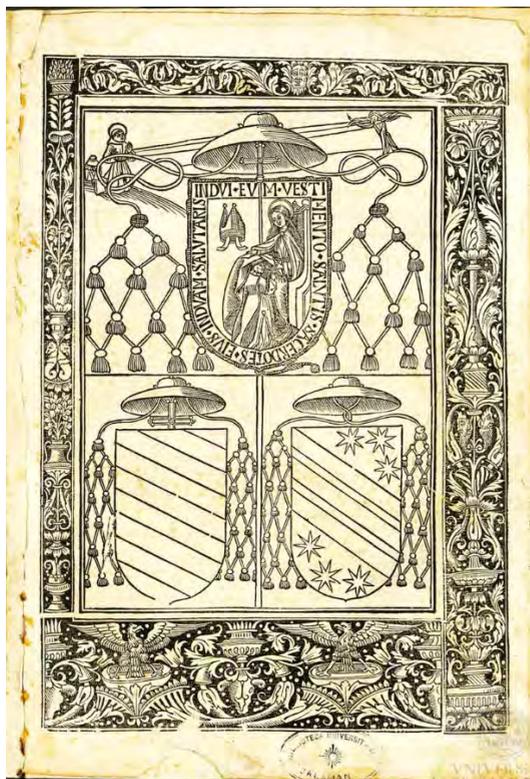


FIGURA 2. Biblioteca Universidad de Salamanca BG/21432(1).

*Tabla de la quinta parte del Eusebio. Portada.*

*Empieza con el capítulo primero del prólogo sobre su intención al hacer esta fabulosa obra de historia glosando la de Eusebio de Cesarea (Wittlin, 1998: 10-11)<sup>10</sup>.*

<sup>9</sup> Portada con tres escudos eclesiásticos, arriba uno más grande relacionado con la sede toledana y Cisneros, promotor y financiador de la impresión (la Virgen imponiendo la casulla a san Ildefonso y símbolos franciscanos); debajo, a la izquierda, del Colegio de San Bartolomé; a la derecha el del autor.

<sup>10</sup> Para los manuscritos de la 1ª o 2ª parte del *Comento* de Eusebio, ver Ajo González, Cándido María (2003: 13) y Ajo González (2003: 115-116).

## 2. VERSIONES DE HOMERO Y OVIDIO

Uno de los textos más significativos dentro del conjunto de capítulos donde Alfonso de Madrigal presenta a las sirenas es el capítulo 204, donde se percibe claramente un diferente tratamiento del mito por parte de Ovidio y Homero<sup>11</sup>. Los relatos de sirenas, que se han modificado mientras siguen perdurando con el paso del tiempo, están ligados, principalmente, a su canto melodioso y seductor que constituye un peligro que debe ser evitado por los seres humanos, apuntado ya en la *Odisea* (XII, 1-200), en el *Banquete* de Platón (216a), en la *República* (617b-c), en las *Metamorfosis* de Ovidio (V, 512-562)<sup>12</sup>, en Apolonio de Rodas, *Las Argonáuticas* IV, 895 o en Higino, *Fábula* CXLI, 2; y con posterioridad, por ejemplo en *La Celestina*, donde uno de los personajes, Pármeno, indica que «el canto de la serena engaña los simples marineros con su dulzor» (Severin, 1989: 253). Al principio, las sirenas, consideradas como hijas del río Aqueloo (cap. 201, ff. lrrrj-v del Tostado) y una de las musas (Calíope, Terpsícore –cap. 201 del Tostado– o Melpómene)<sup>13</sup>, fueron divinidades fluviales cuyo número variaba según la fuente –dos (según Homero), tres (según Hesíodo, *Catálogo* fr. 27, Merkelbach y West, 1967), Aristóteles, *De mirabilium auditu* y Leoncio –véase cap. 208 del Tostado–), cuatro o incluso ocho (según Platón)–, y cuyos nombres aludían al hechizo de su voz: Aglaofeme o Aglaófona («de voz brillante») –también llamada Leucosia–, Telxiepia («de palabras hechiceras»), Písinoe («que persuade el espíritu») –también llamada Parténope– y Ligia («melodiosa»)<sup>14</sup>. Los mitógrafos saben tradicionalmente que son músicas notables e incluso conocen la parte que les corresponde en el terceto o cuarteto. Según Apolodoro, en su *Biblioteca* 7, 18, «una tocaba la lira, otra cantaba y la tercera tocaba la flauta», algo que Alfonso de Madrigal recoge en el capítulo 202.

La cita literaria más antigua que existe sobre ellas se encuentra en la *Odisea* de Homero (XII, 39-54, 158-200), en la que su héroe, Ulises, advertido por Circe, no cae en los engaños de las sirenas cuando pasa cerca de la isla donde habitaban, quizá Antemoesa<sup>15</sup>, no lejos de los monstruos Caribdis y Escila, tapando con cera los oídos de los marineros y haciendo que le atasen al mástil de su nave. Desde entonces las sirenas han sido el símbolo mitológico de las artes seductoras y de los

<sup>11</sup> Véase Delgado Jara (2022).

<sup>12</sup> «En cambio vosotras, Aqueloides [Sirenas] [...] para que aquel canto, formado para acariciar los oídos, y el don tan valioso de vuestra boca no perdieran la práctica del habla, os quedó mudas un rostro de doncella y una voz humana», Ovidio, *Metamorfosis* V, 552-560-563, pp. 487-488.

<sup>13</sup> Véase Apolonio de Rodas, *Argonáuticas órficas* IV, 895-899; Apolodoro, *Biblioteca mitológica* I [18] 3, 4; 7, 18; Higino, *Fábulas* CXLI, 1.

<sup>14</sup> Véase Álvarez e Iglesias (1983: 444-445) y Grimal (1981: 483).

<sup>15</sup> Véase Aristóteles, *Sobre las cosas admirables de oír* 103; Apolonio de Rodas, *Argonáuticas órficas* IV, 892. Habitualmente se localiza cerca de Sorrento.

engaños femeninos. Homero no da ninguna descripción de las sirenas<sup>16</sup>, sin embargo, ciertos detalles del texto dejan entrever que las sirenas de Ulises participan de la naturaleza funeraria: [Dice Circe a Ulises] «Lo primero que encuentres en ruta será a las sirenas, que a los hombres hechizan venidos allá. [...] Con su aguda canción las sirenas lo atraen y le dejan para siempre en sus prados; la playa está llena de huesos y de cuerpos marchitos con piel agostada»<sup>17</sup>, es decir, los esqueletos de sus víctimas de los que la isla estaba llena son testimonio de la ferocidad de estos seres de maliciosos cantos. Además, su naturaleza es estática: «Tú cruza sin pararte y obtura con masa de cera melosa el oído a los tuyos: no escuche ninguno aquel canto; solo tú lo podrás escuchar si así quieres, mas antes han de atarte de manos y pies en la nave ligera. [...]. Al cabo tus hombres lograrán rebasar con la nave la playa en que viven esas magas. No puedo decirte de fijo qué rumbo te conviene seguir después de ello. Tú mismo, pensando, lo tendrás que escoger entre dos que se ofrecen»<sup>18</sup>, es decir, pasada la isla, el peligro desaparece. Homero no presenta ningún movimiento en las sirenas, nada indica que persigan a los marineros, fijas sobre su isla, así aparecen en la *Odisea*. Por otro lado, las sirenas de Ulises no tienen nada de marino (Brioso Sánchez, 2012: 7). Mientras el aspecto funerario o de deidades ctónicas de las mismas prevalece en el folclore (Brioso Sánchez, 2012: 9-10, especialmente notas 6 y 7), el modelo iconográfico que aparecerá será el de las mujeres-pájaro (Rodríguez Peinado, 2009: 51-63). Pero será precisamente el mito de las sirenas de Ulises lo que facilite el paso de éstas al folclore de la mar, ya que Ulises es un marino (Heubeck y Hoekstra, 1990: 118).

El texto del Tostado da las razones por las que Homero y Ovidio difieren en el tratamiento del mito: la intención de ambos es diferente y, por ende, han de variar las historias, las narraciones. Homero pone el énfasis en la aventura del protagonista, Ulises. Es otro más de sus episodios: tiene que escapar del peligro, de la voz prodigiosa de las sirenas. Apunta el abulense que Homero «no introdujo las sirenas para otro fin salvo cómo eran peligro del mar [...] para poder traer los mareantes a perdición». Por ello se centra en su canto seductor y las describe «cantando y tañendo». Ovidio, sin embargo, resalta el episodio en relación con el rapto de Perséfone, eran compañeras de la divinidad, eran muchachas de aspecto normal y testigos de su rapto, pero habrían callado, no se habrían opuesto al rapto de su hija (*Metamorfosis* V, vv. 552-563), por ello Deméter les había infligido como castigo

<sup>16</sup> No hay datos físicos descriptivos, sino un notable grado de abstracción, como tampoco genealogía alguna, frente a lo que ocurre en otras versiones posteriores, que se recrea en genealogías, y en la que un mito es ya parte de una constelación, en cierto modo enciclopédica, de conocimientos, como en la época de Alfonso de Madrigal.

<sup>17</sup> *Odisea* XII, 39-46. Seguimos la traducción de Pabón, José María, Madrid, Gredos, 2006.

<sup>18</sup> *Odisea* XII, 46-58.

que les diesen alas, que tuvieran un aspecto bestial<sup>19</sup>: para ello no tenían que cantar ni tañer, como en la narración de Homero; ni tampoco hubieran podido, porque no estaban reposando. Por otra parte, Ovidio no quiere que las sirenas aparezcan como «culpables y aborrecidas» y por eso no contó nada que las desfavoreciera, «solo puso las cosas que pertenecían a loor de las sirenas y calló todo lo que podía hacer en su desfavor». «Loa a las sirenas, que ellas con deseo de buscar a Proserpina se quisiesen mudar», nos dice el Tostado. No dijo que con su canto trayesen la perdición de los marineros. Incluso las llama «doctas» (*Metamorfosis* V, 554), por la dulzura de su canto que habían heredado de su madre, la musa. El Tostado trae a colación una variante del mito –las sirenas homéricas o las sirenas funerarias– que posteriormente, especialmente en el siglo xx, será debatida por los mitógrafos, aunque lo que haya prevalecido sea el testimonio condenatorio odiseico y no la actitud laudatoria y compasiva de Ovidio. Pero en las especulaciones escatológicas posteriores a la epopeya, las sirenas fueron consideradas como divinidades del más allá, que cantaban para los bienaventurados en las Islas Afortunadas. Pasaron a representar las armonías celestiales y como tales aparecen en los sarcófagos. Y también nuestro autor recurre a la iconografía de las sirenas, algo que no aparece en el texto homérico. Este es uno de los tesoros del mito: su enriquecimiento y reelaboración a través del re-cuento, infundiéndole más detalles, otras perspectivas.

### 3. ESTADO DE LA CUESTIÓN. DE DÓNDE SE PARTE

Analícemos también otros de los textos del Tostado sobre *Las sirenas*, el comienzo de su relato sobre el asunto, en el cap. 200, f. lrrrj.-r: *Comienzo de la fábula de las sirenas. Y qué dicen de ellas los sabios*. Nos dice que primero:

declararemos las dos fábulas que Ovidio interpuso en los hechos de Ceres y Proserpina, que son de las sirenas y de Aretusa, y ya la recontamos y luego concluiremos lo que pertenece a Ceres.

De las sirenas introduce Ovidio que no ovieron [tuvieron] causa de culpa de mudarse [f. ] como Ascáfalo: el cual en pena de la falsa lengua fue tornado en búho. Mas las sirenas no habiendo culpa alguna por su voluntad, por sola virtud quisieron ser mudadas. Esto cuanto a la fábula ya lo aplicamos. Pues ahora solo habemos de buscar la verdad de lo que sintieron los poetas por las sirenas. E para esto consideraremos qué es lo que afirman los poetas y autores de ellas. Después dende [desde, de allí] trabajaremos de sacar la verdad.

<sup>19</sup> Aunque otras versiones narran, por el contrario, que fueron las propias sirenas quienes le pidieron a Zeus que les otorgase alas para poder perseguir a Hades y salvar a su amiga.

Ovidio no puso aquí cierto cuento de sirenas: mas dijo que eran muchas y eran compañeras de Proserpina. Otrosi [además] no les puso al fatuo cantar. Otros ponen cierto cuento de sirenas y dan les ciertos oficios. Servio poeta y Fulgencio en las *Mithologías* dicen las sirenas haber sido tres y ser hijas del río Aqueloo y de la musa Calíope. Dicen que todas tres cantan, la una en voz, la otra con cítara, la otra con flautas o churumbelas. Y estos no les ponen nombres.

En efecto, Servio lo dice en su *Comentario a las Geórgicas de Virgilio* 1, 8: *hic cum de Melpomene vel, ut quidam dicunt, de Calliope musa sirenas habens filias amisisset et maerore conficeretur, auxilium matris oravit, ut sibi seni luctus remedium praestaret*; y Fabio Planciades Fulgencio, en sus *Mythologiarum libri* II, § 8. *Fabula Vlixis et Sirenarum: Denique Sirenas, id est delectationum inlecebras, et audiuit et uidit id est agnouit et iudicauit, et tamen transiit.*

Hasta aquí podemos destacar dos asuntos: el uso de las fuentes antiguas de las que hace uso el Tostado: en este capítulo Ovidio, los comentarios virgilianos de Servio, Fulgencio y, a continuación, Leoncio Pilato, Plinio y el *De mirabilium auditu* de Aristóteles.

Así pues, continúa el profesor salmantino diciendo que:

Otros fueron que dijeron ser cuatro sirenas. Así lo dice Leoncio [...] y dijo que fueron hijas de Aqueloo y de la musa Terpsícore<sup>20</sup>. Aún otros ponen otra sirena llamada Parténope. [...]. Así lo dice Plinio, que la ciudad de Nápoles fue llamada primero Parténope por la sepultura de una llamada Parténope ende sepultada. Y así serán ya cinco sirenas.

Tradicionalmente, la isla de las Sirenas se sitúa frente a la costa de la Italia meridional, sin duda frente a la isla de Sorrento, cuyo nombre primitivo es Parténope, epónima de Nápoles (Grimal, 1981: 483; Musti, 1999: 37-40). Según su leyenda (Servio *a las Geórgicas de Virgilio* IV, 563), junto con sus hermanas, se arrojó al mar y las olas depositaron su cuerpo en la playa napolitana, donde se erigió un monumento.

Después de la presentación de los diferentes autores, Madrigal concluye y apoya la versión de Servio y Fulgencio de que fueron tres las sirenas y que cantaban con aquello que dijeron. Y se apoya en el testimonio de san Isidoro, libro XI de sus *Etimologías*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Véase Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* IV, 896; Nono, *Dionisiacas* XIII, 313-315.

<sup>21</sup> Isidoro de Sevilla (560-636), *Etymologiae* 11: *De homine et portentis*, cap. III: *Sirenas tres fingunt fuisse ex parte virgines, ex parte volucres, habentes alas, et unguilas; quarum una voce, altera tibiis, tertia lyra canebat.*

Un poco más adelante, al inicio del f. lrrrrj.-v, agrega:

Estas con duzura de su cantar teniendo espantados los navegantes traíanlos a lugares donde peligraban [...] Dicen que moraban cerca del lado de Cecilia llamado Peloro<sup>22</sup>. Y desde allí se fueron a la isla llamada Caprea; así lo afirma Ennio poeta. Y no solo estos más aún Aristóteles, lib. 8 *Mirabilium auditu* pone el lugar donde eran estas sirenas, y el cuento y los nombres de ellas. [...]. Así aun Aristóteles concuerda con los poetas y autores, poniendo sirenas y poniendo tres, como ponen comúnmente aunque en los nombres discuerde.

#### 4. GENEALOGÍA, NOMBRES Y COMPETENCIAS

Alfonso de Madrigal ha ido recorriendo, ya en el primer capítulo de las sirenas, el debate sobre la figura de estos seres, el número, el origen, sus señas de identidad, las competencias.

En el capítulo siguiente, 201, ff. lrrrrj.-v y lrrrij-r, titulado *Comienzo de la declaración de la fábula de las sirenas y por qué se llaman hijas del río Aqueloo, y cómo los ríos tienen hijos*, empieza mencionando a Ovidio y su narración en las *Metamorfosis* (V, 553-554), aludiendo al hecho de que las sirenas estaban en compañía de Proserpina cogiendo flores cuando fue raptada por Plutón. «Ovidio no puso el cuento, mas no negó el cuento de los otros» —añade el Tostado—. Con ello quiere resaltar que la versión ovidiana no niega la versión homérica —las amargas consecuencias que solían tener para los marineros que escuchaban su melodiosa voz—, sino que insiste en la dulzura de su voz y se metamorfosean en aves con rostro de mujer a petición propia, mostrando así fidelidad a Proserpina. Como también vemos en Thomas Walsingham (fl. 1360-1420), que sigue a Ovidio: *Cum Sirenes puelle Proserpine ipsam raptam vidissent quesiverunt ipsam per omnia loca terrarum. Quam cum non invenissent, optaverunt ut inter fluctus et in aere datis sibi pennis possent querere, unde Ovidius [...]* (Kluyve, 1968: 88).

Al hilo de esto, el madrigaleño apoya la tesis de que no debían de ser muchas en número, porque no eran muchas las compañeras de Proserpina y no todas eran sirenas.

Prosigue hablando de la genealogía: [f. lrrij-r]

Dicen Servio y Fulgencio que eran hijas del rey Aqueloo. En esto todos los que les ponen padre concuerdan [...]. Algunos piensan que la causa de esto ser por cuanto

<sup>22</sup> El cabo Peloro o Punta del Faro es una de las tres puntas de la isla de Sicilia, la punta del noreste, enfrente de Calabria.

las sirenas son peces. Y así serán hijas del río en el cual son [están] los peces. Diremos que no conviene. Lo primero porque esto sería cuanto el sentido histórico, empero los poetas no ponen el histórico mas el fabuloso y fingido, debajo del cual encubren el verdadero [...]. Segundo, por cuanto los poetas afirman haber sido estas hembras, y después tornadas en tales figuras; así lo quiere aquí Ovidio diciendo que primero eran compañeras de Proserpina. Después para buscar por el mar, tomaron esta nueva figura; empero antes que esta figura tomasen eran hijas del río Aqueloo, pues no se llaman sus hijas porque fuesen pescados. Tercero, por cuanto les dieron por madre a Calíope, que es una de las musas; empero para ser pescados no les darían madre que fuese de esa, pues no fue esto dicho porque ellas fuesen pescados.

El capítulo 202 (ff. Irrrij.-r y v) lleva por título *Por qué dijeron que las sirenas cantan y tañen, y en qué instrumentos y cuántas son*. Una vez hecho el recorrido por los diferentes autores acerca de su genealogía y número, el Tostado pasa a ver las competencias de estos seres mitológicos.

Dijeron que todas tres sirenas cantaban. Todos los que ponen sirenas ponen que cantan. Y esto concuerda a la significación según abajo diremos. Además concuerda a la fábula, donde dicen que estas traen los navegantes a perderse, sacándolos de sentido con dulzura de canto. Pues necesario es que todas las sirenas sean cantoras y muy excelentes en el cantar [...] Quisieron los poetas poner toda la dulzura y deleite de la música en las sirenas; lo cual les convino [f. Irrrij.-v] para poder concluir lo que querían, que era con dulzura de su canto sacar a los hombres de sentido hasta llevarlos a la muerte. Empero tanto no se podía hacer salvo por demasiado deleite de canto. Pues toda la dulzura de la música cuanto se podía entender devieron dar a las sirenas.

El capítulo 203, f. cc.j., lo titula *De los nombres de las sirenas y de la razón de su figura y mudamiento*. El Tostado vuelve sobre lo mismo ya expresado anteriormente, si fueron tres o cuatro las sirenas (insiste en que Leoncio dijo que fueron cuatro y que Aristóteles, Servio y Fulgencio tres). Pero a continuación, trata un tema nuevo:

Diremos ahora de sus figuras y mudamientos. Dan a entender todos los poetas que estas, ahora fuesen tres ahora más, eran mujeres y en figura de doncellas. Después fueron mudadas tomando otra figura. Esta es que todo el cuerpo desde el ombligo arriba sea de doncellas y del ombligo abajo les ponen figura de peces. Empero les dan a los lados alas de aves y en los pies les dan uñas de aves, porque les hacen los pies de gallos. Así lo pone Homero en la *Odisea* y Ovidio, li. V *Methamorphoseos* y Isidoro li. xi. *Ethimologiae*, c. de portentis.

La razón de este mudamiento cuanto a la fábula de Ovidio, li. V, diciendo que estas eran doncellas en la compañía de Proserpina cuando fue robada. Ellas, entonces, deseando hallarla, la buscaron por toda la tierra. Y como no la hallasen en la tierra quisieron buscarla por el mar: y porque esto hacer no podían en la manera en que

estaban pidieron a los dioses que les diesen alas, en manera de remos, con que pudiesen nadar sobre las aguas, y les fueron dadas. Esta parece causa para tener alas, porque en otra manera no podían andar sobre las aguas. Empero para tener pies de gallo y uñas corvas no parece la causa ni la tocó Ovidio. Y por cuanto dirían que para andar por el mar fuera más ligero tornarse en figura de pescados que quedarles parte del cuerpo como de mujeres, dijo Ovidio que les quedara el gesto y desde el ombligo arriba de mujeres; todo lo otro fue mudado.

Por cuanto ellas eran grandes cantoras cuando eran doncellas, y si se mudaran del todo en pescados no pudieran cantar [...] porque no se perdiese aquella graciosidad de cantar. Empero Ovidio dice todo esto con causa [razón]. Él quiere dar razón cómo estas siendo doncellas se mudaron en tales figuras. Y porque no falló otra causa más presta que esta, o más creíble, que ellas por deseo de salvar a Proserpina querer mudar sus figuras dio esta razón.

Segundo, por cuanto conviene esto al lugar donde dicen haber morado estas sirenas, puesto que dicen haber morado cerca del monte Peloro de Sicilia, donde es Italia cercana a Sicilia. Así lo pone Aristóteles, lib. *De mirabilium auditu*; empero en aquella tierra de Sicilia moraba Proserpina, pues era conveniente decir que por causa de Proserpina se mudaron. Y por esto moraban en el mar cercano a Sicilia, como que desde allí la buscasen, porque más creíble era ella estar allí que en otra parte del mar.

Decían que tenían el medio cuerpo de doncellas y el otro medio de pescados. Fue necesario esto a la intención de los poetas. Ellos ponían tres sirenas para mostrar el peligro a que ellas traían los mareantes [marineros] y esto era estando ellas en el mar cantar tan dulcemente que ellos perdiesen el sentido de sí mismos, y así cayesen en los lugares peligrosos y pereciesen. Para esto eran dos cosas necesarias. La una era (f. Irrriij-v) que ellas pudiesen cantar. La otra que pudiesen estar en el mar, cerca de los navíos. Por lo primero era necesario que tuviesen gestos de doncellas, porque los pescados ni pueden ni saben cantar; los hombres son los que esto hacen. Y por cuanto para cantar son menester los instrumentos de la voz, los cuales son desde el ombligo arriba; y abajo no ha alguno de ellos, fue bastante que les diesen aquella parte de cuerpo de doncellas.

Por lo segundo era necesario que ellas tuviesen alguna parte del cuerpo como pescados, porque en el agua pudiesen estar, y allí moverse. Y para esto bastaba la postrimera parte del cuerpo, del ombligo abajo. Y por esta razón les fueron dadas alas, porque aquellas tendiendo sobre el agua en manera de remos se pudiesen sostener y gobernar en las aguas. Que tengan los pies de gallos y uñas corvas no hace a alguna de estas cosas, más solo pertenece a la significación, como tocaremos abajo.

Así termina este capítulo el abulense.

Otro capítulo interesante de reseñar es el 208: *La fábula de las sirenas tiene sentido histórico y moral. Y por qué se pone primero el sentido histórico*. En este lugar, el abulense interpreta el mito siguiendo la distinción entre sentido histórico y sentido

alegórico moral: «Diremos que este fingimiento de las sirenas fue para significar la condición y costumbre de las malas mujeres. Y entiéndase de dos maneras, o históricamente o moral».

En cuanto al primer sentido, fueron en tiempos antiguos tres mujeres que en Italia llevaban una vida deshonesta atrayéndose a varones. Para el Tostado, la base histórica es la misma que para san Isidoro: considerarlas originariamente como meretrices que perdían a los mareantes [marineros] que comerciaban por las costas sicilianas (Navarro González, 1962: 236). Se llamaban sirenas porque según la historia atraían para sí todas las riquezas de los varones por engaños halagüeños. Sus nombres eran Parténope, Leucosia y Ligia –según Aristóteles, *De mirabilium auditu*– [...] Estas fueron verdaderas mujeres y así tenían ciertos nombres. El Tostado añade que parece que Aristóteles habla de estas sirenas según la historia; en cambio, otros autores, por ejemplo Leoncio, hablan de ellas según la manera poética. Y por ello, estos últimos les pusieron nombres fingidos (Aglaoferme o Aglaófono –«de voz brillante», llamada Leucosia por Aristóteles–, Telxiepia –«de palabras hechiceras»–, Pisínoe –«que persuade el espíritu», llamada Parténope por Aristóteles– y Ligia –«melodiosa»–), porque les convenía a la consideración moral. Sin embargo –apunta el Tostado–, Aristóteles, puesto que sigue la interpretación histórica «pone aquellos nombres que convenían a la verdad». Además puso el lugar en que moraban y el templo que tuvieron, «lo cual no es fingido ni moral, mas histórico». Asimismo, termina Alfonso de Madrigal este capítulo 208, agregando

Segundo y principalmente por cuanto una de aquellas sirenas, muriendo, fue sepultada en la ciudad de Nápoles. Y de ella fue nombrada Parténope. Y cierto es que aquella ciudad tal nombre tuvo y aún tiene entre los autores y poetas. Pues verdaderamente fue llamada aquella sirena Parténope, empero es este el primer nombre que pone Aristóteles. Y no se halla entre los que pone Theodoncio<sup>23</sup>. Pues los nombres que pone Aristóteles son verdaderos según la historia.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En resumen, parece que Alfonso de Madrigal intenta acomodar y cuadrar la iconografía antigua de la sirena-ave (la ovidiana) con la románica/medieval de la sirena-pezuña (cap. 213). Hace una exégesis sistemática y prolija de sus glosas, recurriendo a todo tipo de fuentes e intentando conjugar los dispares atributos de la cola de pez, las garras y las alas, procurando explicar las divergentes versiones y

<sup>23</sup> Theodoncio de Campania (entre los siglos IX y XI), uno de los mitógrafos más citados en las *Genealogiae* de Boccaccio (Lida de Malkiel, 1958: 120).

valoraciones homérica y ovidiana (cap. 204), reconstruyendo hipotéticamente los fines de uno y otro autor. Del mismo modo procede cuando elucida de quién son hijas las sirenas, si de Calíope o de Terpsícore (cap. 202) (Crosas, 2005: 627).

Predomina en su narración de las sirenas el sentido alegórico moral, presentando a estos seres mitológicos como personificación poética de vicios y de peligros para el alma; alegoría de la lujuria y de la codicia que, aliadas, se presentan como la ruina de tantos imprudentes marinos que naufragan en los escollos de la costa y son devorados por ellas (Crosas, 2005: 628). No obstante, el Tostado también sigue la interpretación histórica del mito, elevando a estas figuras a divinidades (cap. 210: *En qué manera las tres sirenas fueron tenidas por diosas*). Apoya su argumentación recurriendo a Aristóteles, *De mirabilium auditu*, donde dice que estas tuvieron un templo famoso en Italia, donde se junta con Sicilia, y así eran adoradas por diosas (cap. 207 y 208).

Es digno de resaltar el esfuerzo que acomete el abulense por sentar unos fundamentos sólidos para una completa historia de la tradición clásica en España (siglos XIII-XV), en cuanto a transmisión y recepción, cuestión tan en boga hoy día. Supo resumir todo el saber de su generación, preparando el terreno para el crecimiento cultural que conducirá al humanismo hispano. Esta obra fue utilizada por los poetas y mitógrafos posteriores (Navarro González, 1962: 236). Su actualidad es suma.

## FUENTES DOCUMENTALES

Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca (BGH), Ms. 21432(1). Disponible en: <https://gredos.usal.es/handle/10366/122888> [21/06/2022].

Biblioteca Nacional de Madrid (BN), Ms. 10812.

Biblioteca Universidad de Salamanca (BUS), Ms. 2479.

## BIBLIOGRAFÍA

AJO GONZÁLEZ, Cándido María (2003): «La producción literaria de Alfonso de Madrigal ‘El Tostado’: obras manuscritas», *Abula*, vol. 3, núm. 1, pp. 5-27.

AJO GONZÁLEZ, Cándido María (2003): «La producción literaria de Alfonso de Madrigal ‘El Tostado’: obras impresas», *Abula*, vol. 4, núm. 2, pp. 113-145.

ALVAR, Carlos (2010): *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.

ÁLVAREZ, María Consuelo e IGLESIAS, Rosa María (eds.) (1983): *Giovanni Boccaccio, Genealogía de los dioses paganos*, Madrid, Editora Nacional.

BELLOSO MARTÍN, Nuria (2003): *Alfonso de Madrigal «el Tostado». El gobierno ideal*. Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

- BRIOSO SÁNCHEZ, Máximo (2012): «Las Sirenas en la épica griega: de Homero a las *Argonáuticas órficas* (I)», HABIS, vol. 43, pp. 7-25.
- CROSAS, Francisco (1997): «Sobre los primeros mitógrafos españoles: el Tostado y Pérez Moya», en José Manuel Lucía Megías (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. I, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 543-550.
- CROSAS, Francisco (2005): «Las Sirenas del Tostado», en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 625-628.
- DELGADO JARA, Inmaculada (2019): «Alfonso de Madrigal, 'el Tostado'», *Diccionario de autores literarios de Castilla y León (en línea)*, María Luzdivina Cuesta Torre (dir. y ed.), León, Universidad de León. Disponible en: <http://letra.unileon.es/>.
- DELGADO JARA, Inmaculada (2022): «Alonso de Madrigal, Porqué Ouidio y Omero en diversas maneras contaron la fábula de las serenas, en el *Tostado sobre el Eusebio*», en Daniele Arciello y Érika Redruello Vidal (eds.): *Contra el olvido, textos comentados del patrimonio literario de Castilla y León*, Madrid, Ediciones del Orto, pp. 47-54.
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano (1993): «Autores clásicos, mitología y siglo xv español: el ejemplo del Tostado», en Manuel-Antonio Marcos Casquero (coord.), *Estudios de tradición clásica y humanística (VII Jornadas de Filología Clásica de las Universidades de Castilla y León)*, León, Universidad de León, pp. 17-28.
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano (2011): «La importancia de Alfonso de Madrigal, «el Tostado», maestrescuela en la Universidad de Salamanca», en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Salamanca y su Universidad en el Primer Renacimiento: siglo xv. Miscelánea Alfonso IX, 2010*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 161-178.
- FERNÁNDEZ VALLINA, Emiliano (2012): «Fernández de Madrigal, Alfonso el Tostado», en Juan Francisco Domínguez (ed.), *Diccionario biográfico y bibliográfico del humanismo español (siglos xv-xvii)*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 296-303.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2017): *Sirenas: Seducciones y metamorfosis*, Madrid, Turner Nomea.
- GRIMAL, Pierre (1981): *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós.
- HIGHET, Gilbert (1996): *La tradición clásica*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- KEIGHTLEY, Ronald G. (1997): «Alfonso de Madrigal and the *Chronici Canones* of Eusebius», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. 7, núm. 2, pp. 225-248.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1958): «La *General estoria*: notas literarias y filológicas (I)», *Romance Philology*, vol. 12, pp. 111-142.
- LÓPEZ FONSECA, Antonio y RUIZ VILA, José Manuel (2017): «Alfonso Fernández de Madrigal, «El Tostado»», *TEMPVS. Revista de Actualización Científica sobre el Mundo Clásico en España*, vol. 41, pp. 7-40.
- LÓPEZ FONSECA, Antonio y RUIZ VILA, José Manuel (2019): «*De las crónicas o tiempos de Eusebio-Jerónimo- Próspero-Madrigal*: edición crítica de una adición inédita en la traducción», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 39, núm. 1, pp. 43-67.
- HEUBECK, Alfred y HOEKSTRA, Aie (1990): *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, pp. 118-121.

- HINZ, Berthold (2008): «Sirenen», *Der Neue Pauly*, vol. 5, pp. 655-661.
- MERKELBACH, Reinhold y WEST, Martin Litchfield (eds.) (1967): *Fragmenta Hesiodica*, Oxford, Oxford University Press.
- MUSTI, Domenico (1999): *I telchini, le sirene. Immaginario mediterraneo e letteratura da Omero e Callimaco al romanticismo europeo*, Pisa/Roma, Istituti Editoriale e Poligrafici Internazionali.
- NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto (1962): *El mar en la literatura medieval castellana*, Tenerife, Universidad de La Laguna.
- PARRILLA, Carmen (2002): «Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado», en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías (eds.): *Diccionario filológico de Literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, pp. 153-167.
- PICCININI, Elisa (1996): «Le sirene nella patristica latina», *Vetera Christianorum*, vol. 33, pp. 353-370.
- RIGG, A. G. (1969): «Review of Thomae de Walsingham: *De archana deorum*», *Speculum*, núm. 44, pp. 501-504.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura (2009): «Las Sirenas», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. 1, núm. 1, pp. 51-63.
- ROJAS, Fernando de (1989): *La Celestina*, Dorothy S. Severin (ed.), Madrid, Cátedra.
- RUBIO TOVAR, Joaquín (1995): «Traductores y traducciones en la Biblioteca del Marqués de Santillana», en Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del Iv Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. Iv, Granada, Universidad de Granada, pp. 243-251.
- SEZNEC, Jean (1987): *Los Dioses de la Antigüedad. La Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus.
- WALSINGHAM, Thomae (1968): *De archana deorum*, Robert A. van Kluve (ed.), Durham, N.C., Duke University Press.
- WEIDEN BOYD, Barbara (2017): *Ovid's Homer: Authority, Repetition, Reception*, Oxford, Oxford University Press.
- WITTLIN, Curt (1998): «El oficio de traductor según Alfonso Tostado de Madrigal en su comentario al prólogo de san Jerónimo a las *Crónicas* de Eusebio», *Quaderns. Revista de traducció*, núm. 2, pp. 9-21.

APORTACIONES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN  
Y LA DIMENSIÓN ALEGÓRICA Y SIMBÓLICA  
PROFANA DEL TRASCORO DE LA CATEDRAL  
DE LEÓN<sup>1</sup>

*Contributions on the construction and the profane allegorical  
and symbolic dimension of the retrochoir of the cathedral of León*

CÉSAR GARCÍA ÁLVAREZ  
*Universidad de León, España*  
ORCID: 0000-0003-1852-8105

JOAQUÍN GARCÍA NISTAL  
*Universidad de León, España*  
ORCID: 0000-0001-7177-7886

RESUMEN

El trascoro de la catedral de León, cuyas fases constructivas se aclaran documentalmente en este texto, supone un ejemplo único de fusión y convivencia de dos de los modos de utilización simbólica de la imagen en el Renacimiento español: uno de carácter jeroglífico y hermético, que expresa, por medio de grutescos, complejas concepciones filosóficas humanísticas y neoplatónicas, y otro de carácter alegórico, que emplea imágenes mitológicas para transmitir sentidos morales e intelectuales claros y accesibles.

Palabras clave: Trascoro; catedral de León; grutescos; simbolismo; alegoría.

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en las líneas de investigación del Grupo de Investigación Reconocido «Humanistas» (HUMTC) de la Universidad de León (España), del que ambos autores son miembros, así como dentro del proyecto de la Junta de Castilla y León LE028P20, financiado con Fondos FEDER y titulado «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico».

## ABSTRACT

The retrochoir of León's cathedral, whose constructive phases are documentarily cleared in this text, represents a unique example of fusion and coexistence of two of the symbolic uses of the image in Spanish Renaissance: one of hermetic and hieroglyphical character, that expresses, through grotesques, complex humanistic and Neoplatonic philosophical ideas, and another one of allegorical character, that uses mythological images to transmit clear and accessible moral and intellectual meanings.

Keywords: Retrochoir; León's Cathedral; grotesques; symbolism; allegory.

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**L TRASCORO DE LA CATEDRAL DE LEÓN (Fig. 1) es una de las obras más importantes de su tipología de la España del siglo XVI. Se trata de la tercera de las construcciones iniciadas en la catedral leonesa bajo el episcopado de D. Pedro Manuel, durante el cual se introdujeron en León las novedades artísticas provenientes de la Italia renacentista. La obra fue comenzada en 1530, toda vez que en diciembre de 1529 se reunía una comisión que acordaba el inicio de la misma, pero se interrumpió en 1535, y, tras una primera tentativa de traslado abordada a partir de 1557, sólo se reemprendió en 1574 para ser finalizada en torno a 1588, año en que Bartolomé de Carrancejas recibía los últimos pagos por las labores de dorado y estofado.

## 2. LA CONSTRUCCIÓN DEL ANTECORO

### 2.1. PRIMEROS INDICIOS

Aunque las noticias documentales conservadas en el Archivo de la Catedral de León permiten reconstruir parcialmente las diferentes fases del proceso constructivo del trascoro, la ausencia de otros muchos testimonios directos sigue dificultando concretar de manera taxativa la cronología y autoría del inicio de las obras. Esta circunstancia ha motivado la aparición de propuestas dispares, que han fijado los primeros trabajos del conjunto en un arco temporal que transcurre desde 1528 hasta 1557 y su vinculación a diversos artífices como Juan López (Rodríguez, 1925: 75), Baltasar Gutiérrez (De los Ríos y Serrano, 1989: 107), Juan de Juni (Gómez Moreno, 1979: 259) y Juan de Badajoz el Mozo (Camón Aznar, 1945: 292), siendo este último el más admitido por la historiografía reciente a partir de algunos indicios documentales, como veremos más adelante.



FIGURA 1. *Juan de Badajoz el Mozo (trazas), vista general del trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1588.*

Tal y como ha apuntado la doctora Campos Sánchez-Bordona, de la lectura de las *Actas Capitulares* del cabildo leonés se deduce la temprana intención de realizar una «portada nueva del coro» desde, al menos, el año 1514 (1993: 378), es decir, aproximadamente cuarenta años después de que la mayor parte de los trabajos de la sillería elaborados por Juan de Malinas y su taller hubiesen concluido (Teijera Pablos, 1996: 281-194). Además, la alusión en el mismo documento a la incorporación de unas armas en dicha «portada nueva» resulta esclarecedora sobre la voluntad del cabildo por sustituir una estructura preexistente –visible en un dibujo del mismo año conservado en el Archivo General de Simancas e identificada con trabajos de rejería (Rivera Blanco, 1982: 70; Campos Sánchez-Bordona, 1990: 640-646)– y por honrar el linaje del nuevo promotor, probablemente el entonces obispo de la sede legionense Luis de Aragón.

Este objetivo, a pesar de demorarse, no se vería alterado cuando se retomó en tiempos del obispo Pedro Manuel. El prelado, conocido por su afán reformista –reflejo del cual son las Constituciones Sinodales elaboradas en 1526 (Suárez González, 1994)– y por las medidas que adoptó para afianzar su poder frente al cabildo, trasladaría estos aspectos al terreno artístico, en el que se consolidó como uno de

los más activos promotores y donde cuidó celosamente la ubicación privilegiada y simbólica de sus armas. La ausencia de las trazas originales y la prolongación de los trabajos del entonces antecoro impiden conocer con certeza cómo se habría resuelto esta última, aunque, considerando las soluciones que se adoptaron en otras obras emprendidas bajo su prelatura, con toda probabilidad se planteó un emplazamiento elevado dentro del conjunto y como culminación del programa simbólico que posteriormente se analizará.

## 2.2. EL ANTECORO DE LA CATEDRAL DE LEÓN EN EL CONTEXTO DE UNA REFORMA INTEGRAL

Como hemos adelantado, la construcción del antecoro vino a consumir una antigua aspiración, aunque con la llegada de Pedro Manuel, figura clave en la introducción del Renacimiento en León (Campos Sánchez-Bordona, 1993b: 368-375), mudaría hacia unas novedosas fórmulas estilísticas y simbólicas. Este proyecto, en todo caso, debe ser entendido dentro de un planteamiento integral concebido para reformar parte de la cabecera del templo y, por lo tanto, también en conexión con la realización del sepulcro de san Alvito que él mismo había impulsado (*ca.* 1527). De hecho, tras la finalización de este último se suceden las referencias a las diferentes actuaciones que deben llevarse a cabo en el coro y, cuando el 10 de enero de 1528 se constituya una comisión a tal efecto, esta también se ocupará de lo concerniente a los órganos y «la rexa que se a de fazer en donde estaba el cuerpo de San Alvito»<sup>2</sup>.

La citada comisión, formada por el obispo Pedro Manuel, el administrador y contador de la fábrica, los consiliarios, el arcediano de Triacastela Andrés Pérez de Capillas, el arcediano de Valdemeriel, Diego de Loazes, «el doctor Çuria», Juan de Lorenzana el Mozo y Juan de las Alas, dirimiría sobre «todo lo demás que se a de fazer en el coro»<sup>3</sup> y, aunque algunos investigadores han vinculado esta noticia al inicio de las tareas arquitectónicas, todo parece indicar que está referida a una reforma global que afectó tanto al espacio como a la estructura, organización e incluso al comportamiento de sus integrantes. Prueba de ello es que el 18 de septiembre de ese mismo año se acordaba que Hernando de Salazar, Juan de Avía y Juan Lorenzana el Mozo, junto con el provisor y administrador de la fábrica, tuviesen potestad para reformar «la capilla de los cantores como les pareciere que es menester»<sup>4</sup> y que cinco días más tarde, el 23 de septiembre de 1528, se nombrase a los canónigos

<sup>2</sup> Archivo de la Catedral de León (ACL), *Actas capitulares*, 394, 9856, f. 30v.

<sup>3</sup> ACL, *Actas capitulares*, 394, 9856, f. 30v.

<sup>4</sup> ACL, *Actas capitulares*, 394, 9857, f. 5v.

Andrés Pérez de Capillas, Juan de Avia, Juan de Villafaña y Bartolomé Robles para que hiciesen capítulos para la reforma del coro y «para el sylencio del y de los ministros del altar»<sup>5</sup>.

De este modo, el 9 de marzo de 1529 se acordaban las pautas que debían regir lo relativo a «la orden que se a de tener» en dicho lugar<sup>6</sup>. La importancia que el nuevo obispo concedió al decoro se expresaba entonces a partir de diferentes cláusulas que regulaban los rezos, el uso de los asientos en función de la antigüedad, la imposición de moniciones a quienes no guardasen silencio, la creación de una tabla en la que se fijase «lo que se a de rezar entre semana» y el protocolo de acceso al coro, que debía llevarse a cabo por el espacio habilitado tras la apertura de «las dos rejas» y no por la puerta del púlpito, por la que parece era frecuente que algunos miembros ingresasen turbando «mucho el sylençio» y motivo por el que se obliga su cierre<sup>7</sup>.

Pero estas no serían las únicas reformas emprendidas en el coro en tiempos del obispo Pedro Manuel ni los únicos testimonios de la importancia que se otorgó a un espacio para cuyas actividades musicales se destinaba un presupuesto superior al relacionado con las cuestiones constructivas de la fábrica (Campos Sánchez-Bordona, 2000: 108). En consonancia con ello, los salarios de los integrantes de la capilla musical superaban ampliamente a los de los maestros y oficiales que trabajan en la lonja. Como ejemplo, según consta en los libros de cuentas de los años 1535 y 1536, mientras que Juan de Badajoz el Mozo percibía un total de 8.000 maravedís anuales en calidad de «maestro de la obra», el salario del maestro de capilla Francisco de Medina ascendía a 100 ducados (37.500 maravedís) y el del contrabajo Valdeolivas, el del contralto Ledesma y el del tiple Juan de Palencia a 33.000, 30.000 y 20.000 maravedís, respectivamente<sup>8</sup>. También en este periodo, durante el que se fundó la capilla de los ministriles, aparecen en los libros de cuentas otras importantes partidas económicas destinadas a la construcción de nuevos órganos y la adquisición de diversos libros (Campos Sánchez-Bordona, 2000: 59-60).

El proyecto de construcción del antecoro, cuyas obras serían iniciadas tras las actuaciones anteriores, debe ser entendido, por tanto, dentro de este contexto de renovación estructural, funcional y formal de los componentes espaciales, materiales y humanos del recinto coral. Su materialización se antojaba clave para gestar una nueva apariencia que expresase desde el punto de vista plástico el resto de reformas llevadas a cabo, al tiempo que conseguía reforzar el carácter privilegiado, independiente y acotado de un coro que ocupaba los dos primeros tramos del pres-

<sup>5</sup> ACL, *Actas capitulares*, 394, 9857, f. 5v.

<sup>6</sup> ACL, *Actas capitulares*, 394, 9857, f. 27r.

<sup>7</sup> ACL, *Actas capitulares*, 394, 9857, f. 27r.

<sup>8</sup> ACL, *Libro de cuentas*, 511, 10210, f. 76v; ACL, *Libro de cuentas*, 511, 10211, f. 78r.

biterio más otro adelantado en el crucero (Campos Sánchez-Bordona, 2000: 108). No cabe duda, como se ha analizado, que hay suficientes indicios documentales que apuntan a la temprana concepción de una estructura así, pero no fue hasta el 24 de diciembre de 1529 cuando, en cabildo, se nombraron a los «diputados para entender en el antecoro que se ha de fazer en la iglesia»<sup>9</sup>.

Los designados fueron el arcediano de Triacastela Andrés Pérez de Capillas, Hernando de Salazar, Francisco de Valtodano, el arcediano de Valdemeriel Pedro de Villarroel, Juan de las Alas y Alonso de Villarroel, quienes, junto con el obispo, administrador y consiliarios, pasarían a controlar el inicio y desarrollo de las obras. La exigua información que aporta el acta capitular permite fijar una cronología para la puesta en marcha del proyecto, pero no despeja las dudas sobre los artífices encargados de su ejecución. Como adelantamos, se viene admitiendo que las trazas y dirección corrieron a cargo de Juan de Badajoz el Mozo, quien, el 28 de enero de 1525, había sido nombrado «maestro de la obra de dicha yglesia» (De los Ríos y Serrano, 1989: 236) y, aunque su nombre no aparece vinculado con estos breves testimonios del inicio de las labores del antecoro, son varios los indicios que refuerzan su participación y protagonismo en las mismas. En primer lugar, durante los años iniciales de la década de los 30, no constan pagos extraordinarios realizados a otros maestros, en cambio, el nombre de Juan de Badajoz se repite con una dotación de 8.000 maravedís anuales de salario, más lo percibido por su trabajo a destajo<sup>10</sup>. Que la obra del antecoro ya había comenzado entonces y avanzaba a buen ritmo queda probado en los libros de cuentas del año 1533, donde se especifica un pago de 20.471 maravedís por «las piedras que se labraron a destajo en este año para la delantera del coro»<sup>11</sup> y que acompaña a otros que reflejan la febril actividad llevada a cabo en la fábrica ese año, como las importantes sumas destinadas a la «piedra sacada y trayda que se compró», las correspondientes a la adquisición de madera, cal, arena, hierro, acero y otros metales y, especialmente, los significativos 297.992 maravedís destinados al pago de los trabajos realizados por maestros, oficiales y obreros en la lonja<sup>12</sup>.

Lamentablemente no contamos con la relación estos últimos, si bien es probable que coincidan mayoritariamente con los recogidos en los descargos de 1535 y 1536, años en los que los gastos destinados al concepto anterior son semejantes y en los que, junto al maestro Juan de Badajoz, reciben pagos los aparejadores Barto-

<sup>9</sup> ACL, *Actas capitulares*, 395, 9858, f. 17r.

<sup>10</sup> ACL, *Libro de cuentas*, 510, 10209, f. 74r; ACL, *Libro de cuentas*, 511, 10210, f. 76v.

<sup>11</sup> ACL, *Libro de cuentas*, 510, 10209, f. 75v.

<sup>12</sup> ACL, *Libro de cuentas*, 510, 10209, f. 75v.

lomé Ficate y Juan de San Martín y el entallador Juan Alonso, que se encargaba de «hazer los moldes y entremoldes que son menester para la lonja»<sup>13</sup>.

Sin embargo, las pruebas más directas de que Juan de Badajoz diseñó las trazas y estuvo al frente de la dirección de los primeros trabajos del antecoro no aparecen hasta después de su muerte. Así, menos de tres meses después de que el cabildo decidiera retomar los trabajos, el 11 de febrero de 1558 se ordenó que el canónigo Diego de la Calzada pagase 16 ducados al bachiller Montoya, hijo de Juan de Badajoz, por las trazas que dio al administrador «de la delantera del choro que su padre avía traçado».<sup>14</sup> Una información que corrobora otro documento fechado el 1 de abril de 1559, en el que, al tratar la posibilidad de trasladar el antecoro, se pide que sean examinadas «las traças que dexo el maestro Badajoz» (Campos Sánchez-Bordona, 2000: 112).

En cambio, no resulta tan sencillo esclarecer quiénes intervinieron bajo su dirección. Aunque no debe desestimarse el protagonismo que pudieron tener los mencionados aparejadores Ficate y San Martín y el entallador Juan Alonso –únicos artífices documentados en los libros de cuentas de los años iniciales de las labores del antecoro–, son varios los investigadores que han apuntado una plausible intervención de Juan de Juni, Juan de Angés, Guillén Doncel o Pedro de Salamanca (Gómez-Moreno, 1979: 259; Carrizo Sainero, 1989: 128; Campos Sánchez-Bordona, 1993: 379) basándose principalmente en razones estilísticas y algunos indicios documentales, ya que no existen pruebas directas sobre su participación en la obra.

### 2.3. LA INTERRUPCIÓN DE LAS OBRAS Y LA PRIMERA TENTATIVA DE TRASLADO

El 30 de octubre de 1536, el cabildo decidía paralizar la realización de la reja que el maestro Dionis realizaba para el antecoro y que se había contratado el año anterior (Campos Sánchez-Bordona, 1992: 153-154). El motivo esgrimido era la falta de fondos destinados a dicha obra, seguramente porque ya se contemplaba la necesidad de aunar esfuerzos para poner en marcha los trabajos del claustro y la capilla de San Sebastián. A tal fin, el 3 de enero de 1537 se ordenaba al administrador de la fábrica que «no se faga otra obra en la dicha iglesia fasta que la dicha claostra y la dicha capilla sea fecha y acabada» (Campos Sánchez-Bordona, 1993: 379, 429).

¿Cuál era el estado de las obras del antecoro entonces y cómo se vieron afectadas? Aunque no es sencillo dar respuesta a estas preguntas, la interrupción de un trabajo como el de la reja del coro prueba la firmeza con la que se iba a aplicar el acuerdo capitular, hecho que igualmente puede comprobarse por la ausencia de otras iniciativas constructivas en los años siguientes. Ahora bien, teniendo en cuen-

<sup>13</sup> ACL, *Libro de cuentas*, 511, 10211, f. 78r.

<sup>14</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9882, f. 42r.

ta que el proyecto del antecoro se había iniciado en diciembre de 1529, las obras debían estar bastante avanzadas en ese momento. El primero de los motivos para llegar a esta conclusión es el amplio lapso temporal transcurrido hasta la adopción del acuerdo de 1537 y, el segundo de ellos, que el inicio de la «reja de la puerta del coro» en 1535 parece implicar necesariamente un estado evolucionado del antecoro, lo cual viene ratificado por la fecha de 1534 inscrita en el interior del brocal del pozo del relieve situado en la parte superior del actual primer cuerpo en el que representa el pasaje del *encuentro de Eliecer y Rebeca en el pozo* (Arias Martínez, 2007: 20-21; Gómez Rascón, 2022: 78).

La coincidencia de este último año con el fin de la prelatura de Pedro Manuel plantea la duda de si realmente las obras no se habrían paralizado tras la marcha de quien había sido su principal defensor e impulsor. A fin de cuentas, la altura a la que habían llegado los trabajos garantizaba el cometido de aislar y privilegiar el espacio coral, y, tal vez por este motivo y porque el resto de componentes del inacabado proyecto ya no comprometían este objetivo, el cabildo acordaba un año más tarde la contratación de la reja a Dionis. Esta hipótesis o, lo que es lo mismo, que el antecoro dejó de estar entre las prioridades constructivas de la fábrica, cobra fuerza por el hecho de que no aparecen nuevas noticias documentales sobre el mismo hasta la década de los 50 (Fig. 2).



FIGURA 2. Trabajos escultóricos de la primera fase, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1535.

El 22 de noviembre de 1557 encontramos por primera vez el acuerdo explícito del cabildo para que «se acabe la delantera del choro»<sup>15</sup> conforme a la declaración que habían firmado Juan López de Rojas, que por entonces era el maestro mayor de la catedral de León, y Rodrigo Gil de Hontañón, quien ostentaba el mismo cargo en la catedral de Salamanca. En este mismo acuerdo también se ordenaba iniciar una serie de ensayos mediante la supresión de una silla de cada lado de las que están junto «a la puerta del choro que sale al cruzero» e, igualmente, que el administrador de la fábrica, consiliarios y maestro de la obra determinasen si debía añadirse una «basa o asiento»<sup>16</sup>, dato que demuestra que el cuerpo inferior de la obra no se había contemplado en el proyecto inicial de Badajoz.

Todos estos testimonios permiten confirmar que los trabajos del antecoro intentaban retomarse a partir de 1557 y que ya se planteaba su traslado a partir de los «ensayos» que se inician en esta fecha y continuarán durante varios años. Además, las directrices dadas por Juan López y Rodrigo Gil de Hontañón probablemente eran las condiciones que sentaban las bases para la conclusión del proyecto de Juan de Badajoz el Mozo, que, de acuerdo con las características de otras muchas de sus actuaciones, casi con toda seguridad también incluía originalmente la creación de un arco de cierre para el vano y un cuerpo superior de remate. Prueba de que para la reanudación de los trabajos del antecoro se tuvo en cuenta el proyecto de Badajoz es que, como adelantamos, el 11 de febrero de 1558 se pagaban 16 ducados a su hijo, Melchor Montoya, por haber entregado al administrador de la fábrica las trazas de la delantera del coro diseñadas por su padre que él conservaba<sup>17</sup>.

A partir del 1 de abril de 1559 estas mismas trazas serán nuevamente examinadas por los maestros de las catedrales de Toledo y Burgos Alonso de Covarrubias y Juan de Vallejo<sup>18</sup>, momento en que, con el fin de tomar las medidas necesarias para que los fieles pudiesen oír misa e iniciar el traslado, se acordaba que las revisaran y «se platique con ellos todos los inconvenientes y provecho para que los señores del cabildo manden lo que se deba hazer»<sup>19</sup>. Su opinión debió de ser favorable, pues, a partir de 1560 se suceden las referencias a los ensayos que se pretenden hacer en el coro esgrimiendo nuevamente argumentos como «que sea más la paz de gente

<sup>15</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9882, f. 21v.

<sup>16</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9882, f. 22r.

<sup>17</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9882, f. 42r.

<sup>18</sup> Aunque esta noticia documental ya ha sido recogida, ningún investigador ha concretado hasta ahora la participación de Alonso de Covarrubias, hecho que creemos probado por ser el arquitecto que ostentaba el mencionado cargo durante el año de 1559 y que permite sumar el nombre de este importante maestro a la amplia y significativa nómina de artífices que de manera más o menos directa participaron en el proyecto del entonces antecoro leonés.

<sup>19</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9883, f. 34r.

que pueda oyr las mysas y offiçios divinos y quitar algunas ynsolençias que en ella hay»<sup>20</sup>.

Después de «tratado, conferido, platicado e consultado», el 22 de marzo de 1560 finalmente se acordaba realizar el traslado del antecoro (Campos Sánchez-Bordona, 2000: 115) y, el 28 de junio de ese mismo año, se nombraba a Juan López, Francisco de Villaverde y a Rodrigo Gil de Hontañón como maestros encargados de la supervisión de los ensayos que se debían efectuar<sup>21</sup>, una labor a la que se sumaría Juan de Vallejo, maestro de la catedral de Burgos, después de ser elegido mediante votación secreta el 3 de julio<sup>22</sup>. El destacado protagonismo otorgado a Gil de Hontañón y a Juan de Vallejo en el proceso de los denominados ensayos vuelve a hacerse patente cuando, este último día, se acordaba que fuesen llamados a cabildo para que, a la mayor brevedad posible, trataran con el obispo lo relativo a sus retribuciones<sup>23</sup>, aunque su principal papel, como el de Covarrubias, parece haber estado vinculado al asesoramiento sobre la viabilidad y forma de ejecutar el traslado, ya que este era el paso previo para las labores de finalización del antecoro.

En relación con aquel, las referencias a las reuniones mantenidas entre el obispo y otros miembros de la mesa capitular sobre los «inconvenientes» de realizar tales ensayos<sup>24</sup> confirman las continuas desavenencias surgidas acerca de un traslado al que también se opondrá el Felipe II mediante una Provisión Real fechada el 29 de agosto de 1560 y con la que, tal vez, pretendía denostar la autoridad del papa Pío IV, con quien mantuvo una serie de tensas relaciones (Campos Sánchez-Bordona, 2000: 121). Con todo, el acuerdo tomado por el cabildo el 7 de marzo de 1562 demuestra tanto que la disposición del rey surtiría efecto tempranamente como que parte del antecoro ya se había desmontado, puesto que entonces se dictaminaba que, celebrada la Pascua, debían iniciarse los trabajos para restituirlo a su estado anterior, «poniendo las piedras y la obra que estaba obrada, volviendo las sillas como estaba ordenado» y poniendo las puertas como estaban en origen<sup>25</sup>.

## 2.5. REANUDACIÓN Y FINALIZACIÓN DE LOS TRABAJOS

A pesar de que en 1557, además de los ensayos para el traslado, se contemplaba la finalización de «la delantera del coro», los acuerdos capitulares evidencian que los

<sup>20</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9884, f. 27r.

<sup>21</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9884, f. 48r.

<sup>22</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9884, f. 48v.

<sup>23</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9884, f. 49r.

<sup>24</sup> ACL, *Actas capitulares*, 400, 9884, f. 58r y v.

<sup>25</sup> ACL, *Actas capitulares*, 401, 9886, f. 58r.

trabajos de la segunda fase se acometieron en la década de los 70, momento en que Baltasar Gutiérrez relevaba en el cargo de maestro a Juan López. Así, conocemos que el 29 de abril de 1575 se estaba trabajando en el arco de la puerta del coro (Fig. 3) y, del hecho de que Juan de Oçina opinase «que va alto» y se determinase si debía realizarse «algún ensayo»<sup>26</sup>, se deduce que, aunque hubiese existido alguna tentativa anterior, la realización del mismo había comenzado ese año o el anterior de 1574, cuando se creaba una comisión formada por el administrador, contador, consiliarios, provisor, Gabriel de Betanzos, el licenciado Calzada y los arcedianos de Triacastela y de Valdemeriel para tomar decisiones sobre el «crucifijo, e ymagine y las historias de los encaxamientos del antechoro» que se «deben poner»<sup>27</sup>.



FIGURA 3. Arranque del arco en el nivel de encuentro entre las dos fases constructivas, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1574-1575.

Las noticias documentales anteriores, junto con el evidente cambio de piedra y factura que se observa sobre el entablamento del primer cuerpo, no dejan lugar a dudas de que este marca el final de las labores de la primera fase y que su su-

<sup>26</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9897, f. 83v.

<sup>27</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9897, f. 17r.

perficie sirvió de apeo a una nueva estructura que, iniciada hacia 1574, a nuestro juicio también podría incluir las imágenes de las sibilas y los profetas que Manuel Arias Martínez ha logrado atribuir brillantemente al maestro Juan de Juni (2007: 19-33). Esta cronología, además, permite asociar las labores del escultor francés a un momento próximo a su participación en el concurso para el crucificado que remataría el conjunto según el acuerdo tomado el 27 de julio de 1575 y no a otra posible intervención anterior que, aunque no puede descartarse por ser más acorde con el programa iconográfico asociado a la primera fase, solo se ha sustentado en la reiteración historiográfica de indicios documentales desvinculados de las obras del antecoro.

En todo caso, desde que se retomaron los trabajos, todo parece indicar que inicialmente estos avanzaron a un ritmo elevado, porque el 15 de febrero de 1576 se nombraban diputados para tratar la realización de la reja «para la puerta del coro»<sup>28</sup> y a ellos mismos también corresponderá abordar el 8 de marzo siguiente la conveniencia del crucificado elaborado por Juan de Juni<sup>29</sup>, dos días después lo relativo a las figuras «que se han de hacer para el antecoro»<sup>30</sup> y tan solo cinco días más tarde tratar «con Juan de Juni lo que toca al preçio de la hechura del crucifixo y de las demás ymagine que se an de hazer»<sup>31</sup>.

Como es sabido, este crucificado se desestimaría finalmente por su reducido tamaño, optando por el que Bautista Vázquez presentaba el 9 de mayo de ese mismo año<sup>32</sup> y, el 16 de febrero de 1577, se contrataba a Juan de Juni y Esteban Jordán la realización de los relieves para los encasamentos (Fig. 4), así como las figuras de bulto que rematan los extremos del primer y segundo cuerpo y las situadas en las cajas practicadas sobre el arco (Carrizo Sainero, 1989: 811-819)<sup>33</sup>.

La equitativa distribución de las labores que contemplaban las condiciones del contrato habría adelantado con creces la finalización del antecoro, pero la muerte de Juni ese mismo año prorrogaba el inicio de las mismas hasta que, en 1580, Esteban Jordán las acometía en solitario (Arias Martínez, 2007: 21). No obstante, un año antes de que este último diera por finalizados sus trabajos en 1585, el obispo Francisco Trujillo protagonizaría una nueva tentativa de traslado, cuyos pormenores ha desgranado la doctora Campos Sánchez-Bordona (2000: 122-128). Finalmente, los pagos efectuados a Bartolomé de Carrancejas en 1586 y 1588 por

<sup>28</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9898, f. 66r.

<sup>29</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9898, f. 72v.

<sup>30</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9898, f. 73v.

<sup>31</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9898, f. 74v.

<sup>32</sup> ACL, *Actas capitulares*, 404, 9898, f. 91v.

<sup>33</sup> Archivo Histórico Diocesano de León (AHDL), *Protocolos notariales de Pedro de Villaverde*, 21, s.f.

el oro y estofados que no corrían por cuenta de Esteban Jordán<sup>34</sup>, marcan el fin de una prolongada –por lo interrumpida– construcción, que se trasladó a su actual emplazamiento a partir de 1743.



Figura 4. Esteban Jordán, relieves de *La adoración de los pastores y la Epifanía*, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1580-1585.

### 3. ALEGORÍA Y SIMBOLISMO EN LA PRIMERA FASE CONSTRUCTIVA DEL TRASCORO DE LA CATEDRAL DE LEÓN

Las dos fases constructivas que se han analizado se combinan, superponen, conviven y se enfrentan de modos que todavía distan de resultar claros. Ello confiere un carácter excepcional a la obra, y la convierte en testimonio extraordinario del profundo cambio en la actitud hacia las potencialidades simbólicas de las imágenes que se produce a lo largo del siglo XVI, que supone el tránsito del predominio de un simbolismo hermético, críptico y humanístico, al de la alegoría, más claro, comprensible, y codificado en obras tanto más accesibles cuanto más avanza el siglo,

<sup>34</sup> ACL, *Actas capitulares*, 407, 9909, f. 22r; ACL, *Actas capitulares*, 408, 9910, ff. 29r y 35r.

hasta llegar a la didáctica claridad de la *Iconología* de Ripa. El trascoro es testigo, en este sentido, del paso de un universo ideológico pretridentino, el propio del humanismo cristiano y neoplatónico, al cristianismo aristotélico postridentino, de la búsqueda renacentista de la armonía entre la *filosofía perennis* y la religión cristiana al dogmatismo catequético barroco.

En el presente texto sólo podemos esbozar la estructura general del conjunto del trascoro, puesto que el análisis completo de su riquísima iconografía desbordaría los límites materiales del mismo, pero sí ofrecemos su esquema general, que sirve para constatar la presencia en la obra de los diferentes «modos» simbólicos característicos de la cultura renacentista, para analizar después con mayor profundidad uno de los registros iconográficos del conjunto: el conformado por cuatro paneles agrutescados, como ejemplo de simbología de raíz humanística y sentido neoplatónico.

La estructura de la primera fase del trascoro es engañosamente sencilla. Inicialmente hubo de constar del amplio zócalo que, en la segunda fase, sería enriquecido mediante una serie de voluminosas volutas sobre las cuales se tallaron ángeles, *putti* y mascarones animales y fantásticos, y de un friso superior recorrido por 36 netos que acogen representaciones de personajes mitológicos y alegóricos, entre los cuales se ubican los citados cuatro paneles, que serán analizados con detenimiento posteriormente. Por encima de estos frisos se elevaron, en la primera fase constructiva, sendos macizos que albergaron, en un primer momento, seis columnas híbridas, con grutescos en su parte inferior y acanaladuras y capiteles corintios en su remate, que flanquean el amplio espacio central, que finalmente se convertiría en un gran arco de triunfo en la segunda fase. El friso superior de este cuerpo, en el que se ubicaron escenas bíblicas, sirve de límite entre ambas fases, puesto que, por encima de él, se asienta un conjunto escultórico formado por san Pedro, san Pablo, san Isidoro y san Marcelo (aunque su identidad figura en el contrato, lo cierto es que su apariencia dista de la iconografía propia del mártir centurión leonés, para aproximarse a la característica de los profetas), y la representación central de la Asunción de la Virgen, todo ello coronado por el citado crucificado de Bautista Vázquez. En este cuerpo superior, la complejidad del simbolismo del inferior queda desplazada por una claridad alegórica retórica y expresiva que convierten a esta parte en una de las primeras y mejores manifestaciones de la estética e ideología postridentinas.

Aunque en este texto sólo desarrollaremos el análisis de los frisos inferiores, como muestra de expresión del simbolismo humanístico neoplatónico, es preciso realizar, aunque sea de modo somero, un recorrido por todos los niveles de la obra, para mostrar la presencia en ellos de los distintos procedimientos significativos de la imagen. Realizaremos este recorrido en orden ascendente.

La iconografía del zócalo se corresponde, como indicábamos, con la segunda fase cronológica de elaboración del trascoro. La presencia de *putti*, mascarones

animales y fantásticos obedece, sin embargo, antes a una intención simbólica que alegórica, puesto que no es posible establecer correspondencias exactas entre las formas y los significados intencionales originales. El sentido de las cabezas de ángel o *putti* aladas puede esclarecerse sin dificultad, en cuanto símbolos del amor que impulsa al alma a elevarse hacia su origen celeste, pero la oscuridad de los rasgos del resto de los mascarones, en los que sólo en uno de ellos puede proponerse la presencia de un águila, dificulta la interpretación general, la cual, si aplicamos la hermenéutica neoplatónica dominante durante el s. XVI en la cultura europea, giró posiblemente en torno a la contraposición entre las formas inferiores de amor (cabezas animales y fantásticas), y las superiores (cabezas de ángel).

También de esta primera fase constructiva aparecen un conjunto de escenas bíblicas que se encuentran, en primer lugar, la parte inferior de las jambas del arco, que representan dos pasajes de la historia de Rut y Noemí, y Tamar y Judá, respectivamente, el árbol de Jesé, que asciende por los laterales interiores del vano, y los que recorren el límite superior, entre los cuales se desarrollan las historias de Judit y Holofernes; el adulterio de David; el rey Joaquín y Nabucodonosor; Abraham, Eliecer y Rebeca; y la vocación de Jeremías. El sentido de estos episodios bíblicos radica en su condición de prefiguraciones veterotestamentarias de los acontecimientos del Nuevo Testamento, y obedecen, asimismo, al proyecto neoplatónico de armonizar religión cristiana y filosofía pagana, que el concilio de Trento truncharía.

Por encima de los frisos y los netos, que abordaremos con mayor detenimiento posteriormente, como ejemplificación desarrollada de los modos simbólicos y alegóricos de significación iconográfica, el cuerpo superior del trascoro, que no abordaremos en el presente texto, se corresponde con la segunda fase constructiva, y despliega los medios significativos característicos de la cultura católica postridentina. En este nivel se combinan imágenes narrativo-descriptivas, en los relieves de Esteban Jordán sobre el nacimiento de Cristo; figuraciones, en las esculturas de san Pedro, san Pablo, san Isidoro y san Marcelo —estas dos últimas flanqueando la talla de Asunción de la Virgen—, y, en la caja interior que mira a la sillería, san Froilán; imágenes alegóricas, entre ellas las sibilas, e imágenes emblemático-jeroglíficas, en las enjutas del arco.

La mayor parte de los elementos que acabamos de describir no revisten especiales dificultades hermenéuticas. Su sentido es, en general, fácilmente interpretable, y sólo requiere un conocimiento superficial del contexto cultural renacentista, tanto religioso como profano. Además, la presencia de abundantes inscripciones epigráficas permite aclarar el significado de la mayor parte de las imágenes religiosas. No es este el caso de los cuatro paneles del friso de la parte inferior, cuya diferencia radica en la deliberada opacidad con la que se muestra a quien la contempla, la cual reside en el hecho de que están conformados íntegramente por imágenes provenientes del

repertorio del grutesco, cuya descripción resulta siempre, en un primer momento, trabajosa, puesto que todos sus elementos están interrelacionados de acuerdo con una lógica particular, tanto formal como simbólica. En este sentido, frente a la tradicional consideración del grutesco como una categoría meramente decorativa, carente, por tanto, de significación o intención significativa, aquí se prolongará la propuesta iniciada en 2001 por César García Álvarez, de considerarlos plasmaciones simbólicas de la concepción neoplatónica del mundo y el hombre. De este modo, cada grutesco se convierte en jeroglífico de una cosmovisión precisa, lógica y articulada, en forma de un repertorio iconográfico bien delimitado que, en cada aparición, es portador de una significación precisa. Las siguientes interpretaciones de los motivos presentes en los frisos del trascoro remiten a dicho «diccionario» simbólico (García Álvarez, 2001: 112-194), puesto que la justificación detenida del sentido de cada motivo no es posible en el marco de este texto.

Cada uno de los cuatro paneles, de forma rectangular y apaisada, configura una realidad aparentemente autónoma y aislada que, sin embargo, acaba construyendo una unidad superior que los entrelaza a todos. En ellos se despliega una rica imaginería, extraída toda ella del repertorio del grutesco, que consiste en imágenes híbridas, extrañas y metamórficas, que se despliegan en un espacio irracional, no perséptico, plano, en forma rígidamente simétrica, de modo que los motivos aparecen dispuestos alrededor del medallón que ocupa el centro de cada panel.

En el primero de los paneles (Fig. 5), el situado más a la derecha visual del trascoro, aparece, atado a la base del medallón, un tronco humano, sin brazos, con las piernas transformadas en una suerte de caracola, y alas o llamas en lugar de cabeza.

A ambos lados del medallón aparecen dos *putti* o bacantes, que cubren su sexo con velos, pisan sendos cascos y las caracolas antes descritas (Wind, 1999: 91-92, 112). En los extremos de la composición, aparecen roleos cuyos extremos terminan en una cabeza de león, por un lado, y por el otro en una cornucopia, de cuyo interior surgen dos dragones, sobre cuyas espaldas se posa una bandeja con frutos. En el centro del roleo, de otra cornucopia salen un prótomo de carnero y una osamenta. De la boca del león cuelga un lazo. De él penden, anudados, dos escudos, y una cartela vacía. Desde un punto de vista neoplatónico, los *putti*-bacantes que pisan los cascos simbolizan el triunfo del amor sobre la guerra y las pasiones del alma, y las cornucopias el triunfo, la riqueza y la virtud, los frutos simbólicos del alma. Por su parte, la contraposición entre la calavera y el prótomo expresa la dualidad entre la vida y la muerte, y, desde el punto de vista astrológico, del cual estuvo empapado el neoplatonismo renacentista, la constelación de Aries es símbolo de la salida del alma de su envoltura terrenal. Por su parte, el híbrido simboliza el sometimiento del alma a las pasiones y la materia, idéntico sentido que el presente bajo la mutilación de extremidades, que indica la deformidad del alma y el cuerpo, los cuales, sin embargo, son elevados hacia las alturas celestiales por las alas, mientras que las

caracolas, por su relación con el agua y el dominio de Neptuno, se asocian con el viaje del alma tras la muerte por el océano celestial.



FIGURA 5. Primer panel: el amor bestialis, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1535.

De acuerdo con la lógica simbólica del grutesco, este híbrido expresaría las dificultades que el alma, atrapada por la materia (hibridación con una forma animal), las emociones (forma marina, elemento agua), y las bajas pasiones (mutilación, extremidades), experimentaría en su neoplatónico deseo de ascender hacia el cielo de las ideas (alas), dificultad reforzada por la acción de los *putti*/bacantes, que pisan sobre los híbridos, los cuales, además, están atados al medallón central. Ello asociaría tanto a los *putti* como a las bacantes con las formas inferiores de amor platónico, el vulgar, o incluso el *bestialis*. En los extremos del panel, la presencia de roleos alude al alma vegetativa, propia del nivel inferior de la existencia.

El significado de los roleos como símbolos de la naturaleza y de la materia completa el sentido conceptual de este primer friso. Los roleos significan el alma vegetativa y la *vis generandi*, la generación propia del mundo natural. La osamenta y el prótomo se convierten en jeroglífico de la alternancia de la alternancia entre la vida y la muerte, mientras que la cornucopia muestra el triunfo o a la fructificación de la vida material, del amor vulgar. Ello explica por qué del cuerno brotan

dos dragones sobre los que se apoyan bandejas con frutos, que muestran cómo los frutos aparentemente bellos del mundo material son sin embargo malvados y pecaminosos. Por último, la máscara leonina en la que finaliza el otro extremo del roleo, simboliza la oposición del león al ascenso del alma, cuya fuerza es necesario domar para lograr la purificación espiritual.

La complejidad iconográfica y simbólica del segundo panel es prácticamente similar a la del primero (Fig. 6). En el centro vuelve a aparecer un medallón, en esta ocasión con un perfil masculino, sostenido por sendos hombres desnudos y barbados, que pisan formas vegetales que finalizan en cabezas de león, después en cornucopias, de las que brotan dos conchas veneras, a continuación en cabezas barbadas de cuya boca nacen vegetales, de los cuales penden armaduras, y, finalmente, el tallo se convierte en dos cabezas aladas unidas por el cuello, sobre las cuales sendos *putti* sostienen copas con frutos, que intentan devorar dos dragones. Sobre ellas, un *putto* sostiene una copa con frutos. Un dragón abre sus fauces para intentar morderlos.



FIGURA 6. Segundo panel: la vida activa y moral, el amor vulgar, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1535.

La misma clave neoplatónica que permite comprender el primer panel como jeroglífico del amor vulgar sirve aquí para establecer una lectura coherente. Así,

el personaje desnudo y barbado que aplasta al león vegetalizado es una clara imagen de la victoria de Hércules sobre el león de Nemea, episodio que se encuentra también en los netos del propio trascoro, y que simboliza el triunfo sobre las pasiones por parte del héroe moral por excelencia sobre las fuerzas instintivas de la condición humana, realizadas por la condición híbrida y vegetalizada del león. Las cornucopias con veneras pueden análogamente ser interpretadas como el nacimiento del amor celeste (venera) gracias al triunfo (cornucopia) de la lucha por el perfeccionamiento moral que Hércules simboliza. El mascarón del que brotan tallos se convierte así en un nuevo símbolo de la *vis generandi*, todavía la propia de la generación material, delatada la vejez del rostro y su expresión doliente. La armadura que cuelga de su boca, y los dragones, encierran un sentido negativo que expresa el mundo material en el cual se desarrolla el combate moral (Wind, 1999: 201, 212). Las fuentes con frutos que llevan los *putti*, servidores de Venus, están amenazadas por los dragones, que intentan devorarlos, y así impedir la fructificación del alma en el nivel moral.

La oposición que se muestra en este panel entre símbolos positivos, relacionados con el amor celeste (*putti*, veneras, copas con frutos) y negativos, (león, roleos, cabezas gesticulantes, dragones), con la posición central de Hércules, puede traducirse como plasmación del concepto neoplatónico de vida activa y moral, de combate de la virtud contra las pasiones y los instintos, contra la parte inferior del ser humano, aún no coronada plenamente por el éxito, sino susceptible de ser impedida por la acción de las fuerzas negativas de la materia. Se trata, por tanto, del estado del alma inmediatamente superior a la vida material y el amor vulgar y bestial del primer panel, el propio de la *psicomaquia*, de la lucha moral contra la parte inferior del ser humano.

El tercer panel (Fig. 7) corrobora el sentido neoplatónico del conjunto. En el centro, nuevamente, un medallón acoge un perfil femenino. Sobre él, dos aves picotean las frutas que están en una copa. Bajo el medallón, dos hombres atados por la espalda, con brazos y piernas metamorfoseados en alas. A ambos lados, un Cupido con los ojos vendados cabalga sobre un dragón que abre amenazadoramente sus fauces en dirección a los cautivos. En los extremos del panel aparecen sendos *putti*, que, apoyados sobre una cornucopia, y con una calavera a los pies, sostienen una guirnalda con frutos, cuyo otro extremo es mordido por una cabeza de león vegetalizado. El sentido de este panel se ajusta plenamente a la cosmovisión neoplatónica. Así, las águilas que comen los frutos son una clara imagen del alma que goza de los frutos del amor celeste. Los cautivos remiten a los híbridos del primer panel, pero ahora su cabeza está completa, y sus extremidades ya no son vegetales, sino alas, lo que simboliza el progresivo ascenso del alma a las regiones celestes, libre de las imperfecciones presentes en las deformes hibridaciones del primer panel. Este iconograma, tan cercano a los «esclavos» miguelangelescos, supone una traducción

icónica exacta del concepto del ascenso espiritual tal como fue concebido por Marsilio Ficino. En este sentido es posible que la frecuencia con la que conceptos como «negatividad de la materia» o «peligros de la vida natural», aparecen en las interpretaciones que estamos efectuando, pueda llevar a pensar que todos estos significados son contradictorios con la reivindicación de la dignidad del hombre y la belleza del cuerpo, tópicos humanistas vigentes en la cultura humanista italiana y española. Por ello, resulta oportuno recordar las consideraciones efectuadas en la parte dedicada a la exposición del pensamiento neoplatónico, puesto que en él la negatividad o bondad de los elementos de la realidad es siempre relativa, y depende de la posición que ocupen en el esquema cosmológico. El cuerpo, la materia, la naturaleza, no son considerados como elementos negativos *per se*, sino como negativos en relación al grado de pureza y perfección que posee el alma y el mundo celeste (Ficino, 2019: 73, 224). El neoplatonismo concede una elevada importancia a la belleza del cuerpo, pero otorga una belleza inconmensurablemente mayor al espíritu, al alma y al mundo celeste y divino de las ideas. Por ello, no resulta ilógico que se sirva de representaciones de cuerpos humanos, como en el caso de los cautivos, para simbolizar conceptos como la esclavitud del alma, tal como dedujo Panofsky a propósito de la tumba medicea creada por Miguel Ángel (Panofsky, 1992: 261-266).



FIGURA 7. Tercer panel: la vida amorosa, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1535.

Los *putti* que sostienen las guirnaldas con frutos, por su parte, simbolizan la fructificación del amor, mientras que las calaveras plasman un sentido funerario (Redondo Cantera, 1987: 224-225), cuyo origen se encuentra en las reflexiones neoplatónicas sobre la inexorabilidad de la muerte como requisito para la purificación del alma (Chastel, 1991: 300-302). Por su parte, Anteros, el Eros vendado, «que carece de ojos porque es superior al intelecto», de acuerdo con una interpretación positiva de su ceguera, presente en algunos escritos neoplatónicos, que llegó a convertirse en un tópico poético (Panofsky, 1992: 261-262), invita a ser interpretado, en este contexto, como la encarnación del amor celeste, antes que como encarnación de las oscuras y bajas pasiones (Panofsky, 1992: 300), si bien esta última interpretación no es descartable. Si se interpreta que el Anteros del relieve está incitando y espoleando al dragón, entonces puede ser entendido como símbolo del *amor bestialis*. La actitud de los dragones, que parecen querer atacar a los dos seres humanos alados, puede entenderse como una confirmación de su consabida interpretación como símbolos de la materia, del mal, del pecado, y de toda fuerza opuesta a la espiritualización del alma. Todo ello convierte a este tercer panel en una escenificación jeroglífica de los dos tipos esenciales de amor definidos por el neoplatonismo. Tras la vida material (primer panel), y la vida moral (segundo panel), el hombre, aún atado a la materia (cautivos), pero ya purificado (cabeza, ausencia de deformidades), puede comenzar el ascenso espiritual (alas) hacia el mundo celeste (águilas, frutos). Puede elegir entre la sumisión a las pasiones (Anteros, dragones), que amenazan con atacarle en su ascenso, o el amor celeste (Eros), que conduce al triunfo (guirnalda).

La secuencia ética y metafísica ascendente de los tres primeros paneles (materia, vida moral, vida amorosa), se completa coherentemente, en el último (Fig. 8), con la presencia de los símbolos relacionados con los conceptos más elevados del neoplatonismo, el amor celeste, la inmortalidad y la apoteosis del alma.

Un nuevo medallón ocupa el centro, flanqueado por *putti*, que sostienen sobre su cabeza una cesta llena de frutos picoteados por dos águilas. Todo ello se corresponde simbólicamente con el alma (águila), que se alimenta de los frutos del amor (frutas, *putto*). Se trata, pues, del triunfo del amor, de la culminación de la purificación espiritual, de la superación definitiva de la materia. Esta lectura es refrendada por la presencia de los cautivos. Su tamaño es ahora mayor, y su posición en el relieve es considerablemente más elevada, desligándose de su conexión con la peana del medallón. Por su parte, la cabeza de *putto* en la que finaliza un roleo, y de cuya boca nacen dos pequeñas cornucopias, puede ser entendida como un jeroglífico de la *vis generandi*, de la fuerza generatriz de la Mente Angélica, el primer círculo universal creado por Dios, y el último que el alma encuentra en su ascensión hacia el cielo. Las figuras del extremo, sendos *putti* alados cuyas piernas tienen forma animal y terminan en tallos, que sostienen una bandeja con frutos

sobre la cabeza, y dos águilas que, en lugar de picotear los frutos, miran hacia el centro de la composición, introduce un matiz de ambigüedad en la composición. Por un lado, los iconogramas son claramente positivos, pero la hibridación animal del *putto*, así como su nacimiento de un rolo, y el hecho de que el águila ignore los frutos que porta el *putto*, expresan un aparente sentido negativo de degradación del espíritu, del descenso del alma desde el mundo espiritual hasta el material, una catábasis de retorno a la materia, al primer panel, lo que se corresponde con la *emanatio* neoplatónica. Por último, bajo el medallón central, un *putto* alado, con la mitad inferior del cuerpo en forma de sátiro, se corresponde con el iconograma del andrógino, otra forma ambigua, que en obras de pensadores neoplatónicos recibió fue utilizada tanto como símbolo de perfección espiritual como de antítesis entre la naturaleza humana y la divina. En el contexto de este cuarto panel, la significación positiva parece más lógica y profunda, pero no es posible afirmarla con plena seguridad.



FIGURA 8. Cuarto panel: la vida celestial, el amor celeste, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1535.

Este último panel de grutescos se corresponde, por tanto, desde una interpretación guiada por conceptos neoplatónicos, con la plasmación de ideas relacionadas con el amor celeste, la elevación del alma al círculo de la Mente Angélica, y el goce

de los frutos de la inmortalidad. De este modo, la serie formada por los cuatro paneles puede resumirse esquemáticamente como sigue:

1. La vida material, el hombre prisionero de la materia. El *amor bestialis*.
2. La vida activa y moral, lucha contra las pasiones. El amor vulgar.
3. La vida amorosa, contraposición entre el amor celeste y el *amor bestialis*.
4. La vida celestial, el amor celeste. Elevación del alma hacia la región celeste, perfección e inmortalidad del alma.

La interpretación que aquí proponemos convierte a los cuatro relieves del trascoro catedralicio leonés en la traducción jeroglífica coherente de las cuatro fases de la vida espiritual humana según la visión filosófica neoplatónica elaborada por Marsilio Ficino, y en un ejemplo paradigmático del simbolismo hermético renacentista, que convive con los otros procedimientos simbólicos que enunciábamos y describíamos al principio del texto.

Complementario de este pensamiento e imaginación simbólico-herméticos, en el que el sentido de las imágenes empleadas se confía a la capacidad hermenéutica del espectador y a su familiaridad con las ideas complejas de la cultura humanística y la filosofía neoplatónica, es el conjunto de 36 netos, que pasamos a enumerar y describir someramente a continuación. A modo de cartas de los nacientes juegos de naipes, estas treinta y dos imágenes pueden clasificarse del siguiente modo:

- Personajes mitológicos: En primer lugar, en al menos ocho de los netos se pueden encontrar representaciones de Hércules y sus trabajos. Puede contemplársele sosteniendo el globo terráqueo, combatiendo con el león de Nemea (Fig. 9), con el arco con el que matará a las aves del lago Estínfalo, apoyado en la clava, con una espada (posible alusión al trabajo de la hidra de Lerna), con otra espada, estrangulando una serpiente, y con un carcaj.

En otros netos aparecen claras representaciones mitológicas. Así, son perfectamente identificables Pan, Baco, tres Venus, una vulgar, otra celeste y otra púdica, Teseo, varios servidores del *thiassos* dionisiaco, que portan píxides, un Cupido ciego, Lucrecia, Apolo, Marte castigando a Cupido, Hermes tocando un salterio.

- Personajes bíblicos: Judith con la cabeza de Holofernes, un personaje desnudo que sostiene un estandarte, que podría ser Cristo resucitado.
- Alegorías: *Vera amicitia*, Abundancia, Fortuna, la Verdad, la Iglesia y la sinagoga. Un *memento mori*.



FIGURA 9. *Netos con las representaciones de Pan y Hércules combatiendo con el león de Nemea, trascoro de la catedral de León, León, ca. 1530-1535.*

Aunque sólo podemos apuntarlo, y no desarrollarlo con la extensión que merece, esta serie de imágenes supone uno de los conjuntos del primer renacimiento español en los que se refleja con particular intensidad la recepción del universo iconográfico y filosófico propio de los *studia humanitatis* renacentistas. La serie de los trabajos hercúleos remite a su condición de héroe moral prototípico, modelo de comportamiento y virtud, los personajes mitológicos encarnan los diferentes valores simbólicos que el neoplatonismo les asignó, de modo que Lucrecia simboliza la virtud, las Venus los diferentes tipos de amor, los héroes la victoria de la virtud sobre las pasiones, etc., todo ello sin la oscura densidad simbólica de los grutescos, sino con claridad conceptual, que encaja y refuerza armónicamente el sentido de los cuatro paneles jeroglíficos.

La interpretación simbólica de los frisos del trascoro leonés que proponemos, que refuerza la presente en el resto de obras realizadas para la catedral durante el episcopado de D. Pedro Manuel, permite proponer que, por mediación de algún humanista todavía no identificado, los principales artistas del momento, entre ellos Juan de Badajoz, plasmaron concepciones humanísticas y neoplatónicas, integrándolas de modo coherente en la estructura final de cada una de las obras de arte creadas durante dicho episcopado. Este círculo erudito, necesariamente conocedor,

no sólo de las novedades estéticas italianas, sino también de las concepciones humanísticas y neoplatónicas imperantes ya en la Europa de las primeras décadas del s. XVI, de las cuales son testigos tan mudos como elocuentes las imágenes simbólicas que acabamos de glosar.

## FUENTES DOCUMENTALES

ARCHIVO DE LA CATEDRAL DE LEÓN (ACL), *Actas capitulares*.

ARCHIVO DE LA CATEDRAL DE LEÓN (ACL), *Libro de cuentas*.

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE LEÓN (AHDL), *Protocolos notariales*.

## BIBLIOGRAFÍA

ARIAS MARTÍNEZ, Manuel (2007): «Juan de Juni en el trascoro de la catedral de León. Nuevas propuestas», *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción*, núm. 42, pp. 19-33.

CAMÓN AZNAR, José María (1945): *La arquitectura plateresca*, Madrid, S. Aguirre.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores (1990): «Diseño de la planta de la catedral de León realizado en 1514», *Archivo Español de Arte*, t. 63, núm. 252, pp. 640-645.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores (1992): *El Arte del Renacimiento en León. Las vías de difusión*, León, Universidad de León.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores (1993): *Juan de Badajoz y la arquitectura del Renacimiento en León*, León, Universidad de León.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores (1993b): «El obispo don Pedro Manuel y la introducción del concepto humanista de la muerte en la Catedral de León», *Cuadernos de arte e iconografía*, t. 6, núm. 11, pp. 368-375.

CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores, Teijeira Pablos, María Dolores y González-Varas Ibáñez, Ignacio (2000): *Arte, función y símbolo. El coro de la catedral de León*, León, Universidad de León.

CARRIZO SAINERO, Gloria Cecilia (1989): *La escultura del siglo XVI en la diócesis de León* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).

CHASTEL, André (1991): *Arte y humanismo en tiempos de Lorenzo el Magnífico*, Madrid, Cátedra.

FICINO, Marsilio (2001): *De amore: Comentario al «Banquete» de Platón*, Madrid, Tecnos.

GARCÍA ÁLVAREZ, César (2001): *El simbolismo del grutesco renacentista*, León, Universidad de León.

GÓMEZ-MORENO, Manuel (1979): *Catálogo Monumental de la provincia de León*, León, Nebrija.

GÓMEZ RASCÓN, Máximo (2022): *El trascoro de la catedral de León*, León, Ediciones Leonesas.

PANOFKY, Erwin (1992): *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza editorial.

- REDONDO CANTERA, María José (1987): *El sepulcro en España en el siglo XVI*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- RÍOS Y SERRANO, Demetrio de los (1989): *La catedral de León*, Valladolid, Ámbito.
- RIVERA BLANCO, Javier (1982): *La arquitectura de la segunda mitad del siglo XVI en la ciudad de León*, León, institución «Fray Bernardino de Sahagún».
- RODRÍGUEZ, Raimundo (1925): *Guía artística de León*, León, Imprenta Moderna.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana (trad.) (1994): *Constituciones sinodales del obispo don Pedro Manuel*, León, Universidad de León.
- TEIJEIRA PABLOS, María Dolores (1996): «Nuevas aportaciones al estudio del escultor Juan de Malinas», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*: BSAA, tomo 62, pp. 281-294.
- WIND, Edgard (1999): *Misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, Alianza.

ALEGORÍAS SOBRE LA AMISTAD Y LA ADULACIÓN  
EN EL *DISCURSO SOBRE LOS MISTERIOS*  
*QUE EN LA CUARESMA SE CELEBRAN* DE LORENZO  
DE ZAMORA. LAS CITAS DE PLUTARCO

*Allegories concerning the friendship and the adulation in Lorenzo  
de Zamora's Discurso sobre los misterios que en la Cuaresma  
se celebran. Quotes from Plutarch*<sup>1</sup>

JESÚS MARÍA NIETO IBÁÑEZ  
*Universidad de Valladolid*  
ORCID: 0000-0002-0685-8900

RESUMEN

El *Discurso sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran* del cisterciense Lorenzo de Zamora, publicado en 1603, recurre a numerosas alegorías forjadas en clave cristiana a partir de una fábula, de un mito, un enigma, un emblema, una anécdota de la historia, una cita, un elemento natural, etc., procedentes de fuentes clásicas. La retórica eclesiástica de los sermones, a la que pertenece esta obra, reelabora el material clásico para alcanzar con su persuasión al auditorio cristiano por medio de imágenes alegóricas. Este humanista se sirve de citas y ejemplos tomados de diversos autores clásicos y medievales, entre ellos Plutarco, pero interpretados bajo la óptica cristiana mediante el recurso alegórico. En concreto, en este capítulo analizaremos el tema de la amistad, de los amigos y enemigos, en el que entra

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto «El Humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción» (Ministerio de Ciencia e Innovación, PID2020-114133GB-I00), financiado con Fondos FEDER.

también la adulación, para lo que el testimonio plutarqueo es fácilmente justificable, habida cuenta de los tratados que este autor había compuesto sobre esta temática.

Palabras clave: Humanismo; Plutarco; oratoria; Lorenzo de Zamora; cristianización

#### ABSTRACT

The *Discurso sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran* by the Cistercian Lorenzo de Zamora, published in 1603, refers to numerous allegories based on fables, myths, enigmas, emblems, historical anecdotes, quotes, natural elements, etc., that came from classical sources, but were built up from a Christian point of view. The ecclesiastical rhetoric of the sermons, to which this work belongs, reworks the classical material in order to reach and persuade the Christian audience through allegorical images. This humanist uses quotes and examples taken from diverse classical and mediaeval authors, including Plutarch, but interpreted under the Christian perspective through the use of allegory. To be precise, in this chapter, we analyse the theme of friendship, of friends and enemies; a theme which also includes adulation; so the Plutarchian testimony is easily justifiable, given the treaties that this author had written concerning the topic.

Keywords: Humanism; Plutarch; Oratory; Lorenzo de Zamora; Christianization

EL ESTUDIO DE LAS ALEGORÍAS en la oratoria sagrada de los siglos XVI y, sobre todo, XVII es inseparable de las críticas y la defensa que del uso de los clásicos se hizo entre los predicadores de la época. Precisamente nuestro autor, Lorenzo de Zamora, tuvo que justificar el uso moderado de las referencias a los autores clásicos.<sup>2</sup> La reelaboración del material clásico y de otra procedencia en los sermones es importante para poder interpretar las alegorías y simbolizaciones.

En 1603 ve la luz el libro de Lorenzo de Zamora *Discurso sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran*. Fue dedicado a Bernardo de Sandoval y Rojas, Arzobispo de Toledo y Primado de España. Se trata de una obra de oratoria sacra característica del Barroco, que glosa sermones sobre el ciclo litúrgico de la Cuaresma, Pasión y Resurrección, con la intención de que el feligrés comprenda su significado (Martí, 1972: 303). Los numerosos discursos de la obra se estructuran en los tres días más importantes de cada semana de la Cuaresma, empezando por el Miércoles

<sup>2</sup> Un ejemplo claro es la *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de la Santa Escritura* que se incluye en las reediciones de la Monarquía mística de 1604, y que da a entender que, ante la crítica y el rechazo de determinados miembros del clero, el autor cisterciense tuvo que justificar su método de aplicación de su saber humanístico a los contenidos cristianos

de Ceniza, los domingos, miércoles y viernes, y concluyendo, tras el Domingo de ramos, con un sermón dedicado a la *Coena Domini*, tres a la Pasión y uno a la mañana de la Resurrección.

A juzgar por sus impresiones, tuvo mucho éxito. Justo Sánchez Crespo realiza la *editio princeps* en Alcalá de Henares en 1603<sup>3</sup>. Durante el año 1604 se reedita en Valladolid por Luis Sánchez a costa de Alonso Pérez<sup>4</sup>; en Valencia por Juan Crisóstomo Garriz, a costa de Baltasar Simón<sup>5</sup>; y en Lisboa por Pedro Crasbeeck. Posteriormente en Barcelona en 1607 en casa de Joan Amelló y a costa de Juan Simón<sup>6</sup>. En Venecia se publicó una traducción italiana de Pietro Foscarini en 1623 por el impresor Andrea Baba<sup>7</sup>, que se reeditó posteriormente en 1624<sup>8</sup> y 1625<sup>9</sup>. En el prólogo de esta obra se dice que es como una parte de su más importante y conocida obra, la *Monarquía Mística de la Iglesia, hecha de jeroglíficos sacados de humanas y divinas letras*. Lorenzo de Zamora afirma que el libro de la *Monarquía*, que publicó el año anterior (1606), ha tenido muy buena acogida, pero que ha

<sup>3</sup> *Discursos / sobre los Mys- / terios que en la / Quaresma se celebran. / Compuestos por el / P. Fr. Lorenzo de Zamora, Monje de la Orden / de S. Bernardo, Lector de Escripura del Colegio / de la mesma Orden, en la Universi- / dad de Alcalá. / Dirigidos al Ilustrísimo, y / Reuerendissimo Señor Do[n] Bernardo de Sa[n]doual y Ro- / xas, Arçobispo de Toledo, Primado de las Españas, Car- / Denal de la Santa Iglesia de Roma, y del Consejo / de Estado de su Magestad. Año 1603. Con privilegio en Alcalá, por Iusto Sanchez Crespo.*

<sup>4</sup> Lorenzo de Zamora, *Discursos sobre los misterios que en la cuaresma se celebran. Compuesta por P. Fr. Lorenzo de Zamora. Monge de la Orden de San Bernardo, Lector de Escritura del Colegio de la mesma Orden en la Universidad de Alcalá. Dirigidas al Ilustrissimo y Reverendissimo Señor Don Bernardo de Sandoval y Roxas Arçobispo de Toledo, Primado de las Españas, Cardenal de la Santa Iglesia de Roma y del Consejo de Estado de su Majestad. (Estampa de la Virgen y a los lados) Año 1604. Con privilegio. En Valladolid por Luis Sánchez.*

<sup>5</sup> *Discurso sobre los mysterios que en la Quaresma se celebran / compuestos por el Padre Fray Lorenzo de Zamora Monje de la Orden de San Bernardo... En Valencia: impresos en la casa de Iuan Crisóstomo Garriz, junto al molino de Rouella.*

<sup>6</sup> *Discursos sobre los mysterios que en la Quaresma se celebran. Compuestos por el padre fray Lorenzo de Zamora, monje de la orden de San Bernardo.*

<sup>7</sup> *Quaresimale ouero Discorsi per la Quaresima, del reu. P.m.d. Lorenzo de Zamora... ne quali si discorre dei Misteri principali, che nella Quaresima si trattano. Tradotto nouamente dall'idioma spagnuolo nella lingua nostra italiana, da Pietro Foscarini,... Con quattro tauole.*

<sup>8</sup> *Quaresimale ouero Discorsi per la Quaresima, del reu. P.m.d. Lorenzo de Zamora monaco cisterciense, lettore della Scrittura sacra... Tradotti nuouamente dall'idioma spagnuolo nella lingua nostra italiana, da Pietro Foscarini,... Con quattro tauole, l'vna delle similitudini; la seconda de i discorsi;... In questa seconda impressione ricorretti, e migliorati.*

<sup>9</sup> *Quaresimale, ouero Discorsi per la Quaresima, del rev. P. M. D. Lorenzo de Zamora,... ne quali si discorre de i misteri principali che nella Quaresima si trattano. Tradotti novamente dall'idioma spagnuolo nella lingua nostra italiana, da Pietro Foscarini... Con quatro tavole... In questa seconda impressione ricorretti e migliorati...*

interrumpido esa magna obra porque personas importantes se lo han pedido, y ha escrito estos discursos en un estilo parecido, «que casi puede ser parte suya».

Pocos son los datos que se conocen de fray Lorenzo de Zamora: nace en Ocaña en la primera mitad del siglo XVI y muere en Alcalá en 1614 (López López, 2008: 161). El primer dato preciso que tenemos de su vida es su investidura en la orden del Císter en el Monasterio de Santa María la Real de Huerta, en Soria, en 1581 (Rodríguez y Martín, 1988 y López López, 2008).<sup>10</sup> Junto al monasterio de Huerta y la orden del Císter el otro enclave importante en la formación y la práctica exegética de Lorenzo de Zamora es la Universidad de Alcalá, que representa uno de los momentos de mayor esplendor del humanismo hispano. Es un centro renovador y renacentista, que se aparta de la senda escolástica, como demuestran los estudios del colegio trilingüe y la publicación de la Biblia políglota. Las coordenadas intelectuales de este cisterciense se sitúan en las mismas que se hallan varios de los humanistas de la España de estos siglos, a saber, el debate entre letras humanas y letras divinas, entre letras profanas y letras sagradas.

A pesar de las censuras de los tratadistas por el uso excesivo del recurso a los clásicos con el fin de entretener y sorprender, sin embargo, el empleo moderado es aplaudido por las más famosas poéticas de la época. La predicación de este momento hace un gran uso de *exempla*, que se expresan por medio de imágenes, símiles o parábolas como una de las mejores armas para atraer la atención en la predicación (Aragüéz Aldaz, 2002: 94).

Precisamente los casos en los que el cisterciense se sirve de la referencia o del relato alegóricos hay que situarlos en la tipología del *exemplum*. La retórica eclesiástica de los sermones reelabora el material clásico para alcanzar con su persuasión al auditorio cristiano por medio de una interpretación, en casos alegórica, que busca un sentido nuevo. Así lo expresa de Zamora en el prólogo de su discurso<sup>11</sup>:

Una cosa tengo que advertirte lector prudente en estos sermones y es, que lo que he procurado en ellos es acortar de lenguaje, y largas reprehensiones, pues pocos son los predicadores a quien esto no sabrá: y así acudiendo a la mayor falta he procurado llenarlos de interpretaciones graves de los lugares de la Sagrada Escritura, para que de esta suerte con lo que aquí va, y a cada uno sobra, se pueda predicar la palabra de Dios gravemente, con gusto, y utilidad de los oyentes.

La alegoría, ya sea literaria o pictórica, se presta muy bien como un recurso compositivo útil para ofrecer una interpretación «espiritual», para llegar así de una forma más didáctica y directa al auditorio. Por ello no es de extrañar su uso en este

<sup>10</sup> Esteban (1963) da la fecha de 1561.

<sup>11</sup> Seguimos, sin actualizar la grafía, la edición de 1603 citada en la nota nº 3.

y en numerosos oradores eclesiásticos para poder explicar no solo conceptos o ideas individuales de la doctrina católica, como la Iglesia, la Eucaristía, la perfección, la inmutabilidad, la eternidad, el amor, la virtud o la justicia, sino también más complejas como puede ser la esencia divina, la relación del alma humana con Dios, la incapacidad del ser humano para comprender plenamente a Dios, etc.

Lorenzo de Zamora, como es habitual en el Humanismo y en el Barroco y en la preceptiva de la oratoria sagrada, introduce lecturas alegóricas en clave cristiana a partir de una fábula, de un mito, un enigma, un emblema, una anécdota de la historia, una cita, un elemento natural, etc. tomados de fuentes clásicas. Siguiendo la estela de la escuela exegética cristiana el cisterciense echa mano de la alegoría como elemento decodificador de las Escrituras, en la idea de que existen sentidos ocultos en ellas y que hay que descubrir y descifrar.

El cristianismo se ha servido de la alegoría desde los primeros textos bíblicos. Son numerosos los relatos que permiten interpretarse bajo el foco alegórico. El propio Nuevo Testamento aporta las conocidas parábolas, donde en alguna de ellas el relato narrado es dotado por el propio Jesús de Nazaret de un significado simbólico muy concreto y, en este caso, fácil de desentrañar<sup>12</sup>. Las cartas de san Pablo<sup>13</sup> aportan varios ejemplos al respecto, como es el conocido caso del cristiano que se asemeja a un atleta para conseguir su recompensa.

Por otra parte, la interpretación alegórica de la Biblia ha sido también algo habitual en la Patrística, con el claro precedente de Filón de Alejandría y con las notables muestras de los autores de la escuela alejandrina, como testimonia Orígenes y su exégesis escriturística. Los Padres cristianos no habían renunciado a servirse de lo útil que pudiera haber en los autores paganos para armonizarlo con su pensamiento y doctrina. Después de una fase de rechazo absoluto se produce con Orígenes y Clemente de Alejandría, fundamentalmente, una aproximación y reaprovechamiento de la sabiduría pagana. El Humanismo cristiano seguirá estos mismos surcos y echará mano de las llamadas fuentes paganas como ayuda para la interpretación de las Sagradas Escrituras.

La nómina de autores clásicos citados por Lorenzo de Zamora en su obra, en especial en el poema épico *La Saguntina*, en *La Huida a Egipto de Nuestra Señora* y en la *Monarquía Mística de la Iglesia, hecha de jeroglíficos sacados de humanas y divinas letras*, es extensísima (Seoane Rodríguez, 2020: 73-95). Como es habitual en textos pertenecientes a un género literario que podemos etiquetar *sensu lato* como oratoria sagrada (Herrero Salgado, 1996: 79), hay un gran manejo de fuentes, aunque muchas referencias no son ni mucho menos exactas ni, por supuesto, directas

<sup>12</sup> Por ejemplo, Mat. 13:24-30,36-43.

<sup>13</sup> Gál. 4:22-31; 1 Cor. 9:8-10; 10:1-11.

(Infantes, 1988: 243-257).<sup>14</sup> El objetivo principal de esta profusión de citas es suministrar los medios adecuados para que el predicador cristiano pueda enfrentarse bien equipado a la propagación de la doctrina cristiana y lograr convencer y catequizar desde la persuasión razonada.

Uno de los autores más citados es Plutarco. No es en absoluto extraño que este sea utilizado por autores cristianos para argumentar sus propias doctrinas, habida cuenta de la tendencia monoteísta que aportan algunos tratados plutarqueos y que facilitan una interpretación religiosa del autor. La obra de Lorenzo de Zamora sigue muy de cerca a Plutarco en las dos facetas reconocidas por todos los humanistas, la de biógrafo de los emperadores antiguos y, especialmente, la de tratadista de reflexión ética y de costumbres, de la que proceden los ejemplos y anécdotas de personajes ilustres y sentencias famosas insertos en las alegorías.

La concepción de una realidad divina trascendente en los textos de Plutarco (Dillon, 1986; Ferrari, 1996; Sfameni Gasparro, 2010: 147-149) es la base de la selección que de ellos harán los autores cristianos<sup>15</sup>. El carácter moralista de la obra de Plutarco, así como la tendencia monoteísta y providencialista de sus creencias religiosas y su filosofía que busca la conquista de la inmaterialidad espiritual, lo hacen compatible con el pensamiento cristiano, de ahí su presencia en predicadores y preceptistas eclesiásticos (Herrero Salgado, 1994). La tradición patrística griega y latina ha tenido en cuenta a Plutarco y han contribuido a esta «cristianización» del pensamiento del autor de Queronea.

Nuestro humanista se sirve de citas y ejemplos tomados de diversos autores clásicos y medievales, entre ellos Plutarco, pero interpretados en clave cristiana mediante el recurso alegórico. En concreto, en este capítulo analizaremos el tema de la amistad, de los amigos y enemigos, en el que entra también la adulación, para lo que el testimonio plutarqueo es fácilmente justificable, habida cuenta de los tratados que este autor había compuesto sobre esta temática.

Para ilustrar esta temática se recurre a la alegoría que permita expresar conceptos, ideas o valores abstractos de una manera más inteligible y más plástica, a través de una imagen o conjunto de imágenes conocidas. Como detallaremos más

<sup>14</sup> Hay que tener en cuenta las colecciones paremiológicas, como las obras de Pedro Mexía, Juan de Timoneda o Juan de Mal Lara, en las que destaca la presencia de Plutarco, Diógenes Laercio, Valerio Máximo, Aulo Gelio y Macrobio, así como la de los propios humanistas, en especial los *Adagia* y *Apophthegmata* de Erasmo, que sirven de transmisores de los tres autores clásicos citados en primer lugar (CUARTERO, 1981).

<sup>15</sup> Como se ha analizado ya en otros trabajos, en su magna obra, *Monarquía mística*, Lorenzo de Zamora hace acopio de una monumental erudición, describiendo los atributos divinos por medio de una exégesis cargada de simbología y de alegorías, tanto bíblicas como clásicas: el ejercicio retórico de la imitación de los clásicos fue una propuesta esencial (Nieto, 2017).

adelante, el enemigo es comparado con un martillo, con una lima, con los golpes del alfarero que dan forma a una pieza y la mejoran, y asimismo se le compara con los ajos y cebollas por su sentido benéfico para las demás plantas que crecen junto a ellos. Frente a aquella interpretación «positiva» del enemigo, domina la negativa, como la que lo asemeja a un ejército hostil, además de la relación con la adulación que es representada alegóricamente por una harpía, un grifo, y también por una hiedra y una encina, ya que estas perjudican a las plantas que están cerca.

## 1. DEL BIEN QUE NOS HACEN LOS ENEMIGOS

Después de exponer las virtudes del ayuno, a propósito del Miércoles de Ceniza, el autor cisterciense hace un elogio de la virtud y del verdadero amor, con numerosas citas de clásicos (25-27). La cita evangélica que encabeza este capítulo recoge la idea principal, que luego va a desarrollar sobre los enemigos, *diligite inimicos vestros, ... ut sitis filii patris vestri qui in caelis est* (Mt 5,44-45). En el Discurso I, «Del bien que nos hacen los enemigos» (27), se expone el significado de estos, en sentido positivo como instrumento para el enriquecimiento de la personalidad cristiana. «Tres títulos pone Christo para obligarnos al amor del enemigo: el uno porque es el enemigo, *diligite inimicos vestros*. El segundo por lo mucho que en este amor se interessa, *ut sitis filii patris vestri*. Y el tercero, porque es razón se conforme con su criador la criatura, el qual recompensa sus injurias con una inmensidad de beneficios...»

Con las siguientes palabras se inicia un discurso dominado por la alegoría, en la que los clásicos sirven de guías para una interpretación plástica y visual del amor y su contrario, «un hieroglyphico hizieron los antiguos del verdadero amor, que no dio poco en que entender a los que sus mitologías escribieron. Pintaronle como afirman Alciato y Mariano escolástico con una corona en la cabeça» (26). A partir de este momento son muy variadas las imágenes que de Zamora utiliza para apoyar e ilustrar sus contenidos doctrinales sobre el efecto que los enemigos y aduladores pueden hacer en el ser humano.

### 1.1. HIELO Y FUEGO

La imagen del enemigo, no como hielo, sino como fuego y brasa del que se sirve Dios para hacer mayor el amor del hombre, es un buen ejemplo de esa retórica eclesiástica, que se apoya en la alegoría:

Finalmente lo que quieren decir es que la razón del enemigo no ha de ser parte para estorvar el amor y caridad que es razón de tenerle. Y yo añadiría, que el ser enemigo no solo no ha de ser yelo que enfríe el amor nuestro, sino brasas que le aviven, no

porque eso sea razón formal del amor, pues por Dios le queremos, sino porque también en esto se halla su motivo: que no solo le ha de querer por hombre sino también por enemigo. (p. 28)

Después de esta conocida imagen del hielo y el fuego, que resultaría muy sencilla de entender por los oyentes, de Zamora detalla el concepto de enemigo en los textos bíblicos, con ejemplos tomados de las cartas de Judas y de Pedro. La conclusión es la de que hay que amar al enemigo, «amad a vuestros enemigos porque lo son».

La idea capital en este punto es que los enemigos producen más bienes que males, aunque a primera vista no lo parezca, y han sido creados por Dios para mejorar al ser humano. Esta idea, compleja y difícil de entender por un auditorio de fieles poco letrados, el autor cisterciense la explica aderezándola con una serie de imágenes alegóricas más complejas, que van a servir para hacer pedagogía en su discurso eclesiástico.

## 1.2. EL VASO, LA LIMA Y EL MARTILLO

A partir de este momento son numerosas las imágenes que se agolpan en el discurso para ilustrar este concepto de la utilidad del enemigo: una tomada de Hugo de San Víctor, en la que Dios es el artífice que nos hace como vasos, y los enemigos las limas con que nos pule y los martillos con que nos adelgaza, y otras de las cartas paulinas (Rom. 9, 20-21):

Dos géneros de vasos dijo el Apóstol que tenía Dios en el mundo: *aliud in honorem, et aliud in contumeliam*: uno para honra, y otro para deshonra, como si dixera, uno para su mesa, y otro para la cocina, el que es para la cocina como quiera basta, no siente tantos golpes ni el martillo le quilata, ni el limpiador le bruñe, ni la lima le perficiona; pero el que es para la mesa, ha de pasar por todos estos trabajos: pues considerad señores lo que debe el vaso que se pone en la mesa del rey a la lima, la obligación con que está al martillo, y essa teneys vos al enemigo. De aquí los santos quando eran perseguidos entonces se holgaban, entendiendo que el vaso se yva labrando para la mesa del cielo. (p. 33)

El enemigo adecua a la persona para ser un buen cristiano, lo pule como a vaso, es la herramienta, una lima, un martillo, que le hace mejor. La carta paulina también apoya esta alegoría de los dos tipos de vaso. El vaso más trabajado es el que va a la mesa del cielo. Los santos han sido perfeccionados por sus enemigos, como un vaso de lujo.

En el texto de Pablo se insiste en el hecho de que Dios es el dueño de su obra, es el alfarero, que modela las vasijas, que son el hombre, unas para usos nobles y

otras para usos despreciables. Por ello, cuanto más trabajada esté esta vasija, por los golpes de los enemigos, más preciada será. En realidad, san Pablo no cita en su pasaje a los enemigos, solo la imagen del vaso o vasija, pero Lorenzo de Zamora lo adapta perfectamente a su relato alegórico.

Las enfermedades, afrentas, necesidades, persecuciones, angustias, en las que se complace san Pablo (2 Cor. 12,10) son «limas y martillos que van purificando el vaso, y hermoseándole, de suerte que no se desdeñe Dios de ponerle en su mesa». El cisterciense añade esta interpretación del texto de san Pablo en el que este hace una apología de sí mismo ante la comunidad de Corinto, y en el que en ningún momento se inserta esta imagen del vaso, sino que se insiste en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo.

### 1.3. AJOS Y CEBOLLAS

Un elemento muy recurrente a la hora de alegorizar un contenido doctrinal es el de la naturaleza y su valor simbólico. Son varios los casos que articula Lorenzo de Zamora en su discurso, también apoyándose en el testimonio de Plutarco, como es el caso de los ajos, cebollas, la granada, la encina, la hiedra, la palma, etc... En concreto hay varios ejemplos en los que el argumento es el tema de los enemigos. También en estos casos, como en las alegorías anteriores, se destaca la función beneficiosa del enemigo, representado aquí como un ajo o una cebolla, que puede hacer mejor o dar un valor superior y destacado a las plantas que tiene cerca. Añade otra galana de Plutarco, que dice que

suelen los hortelanos junto a las raíces de los rosales plantar ajos y cebollas cuando las tierras son viciosas, porque como arrojan con gran furia los rosales, todo se les va en hojas y pimpollos, y las rosas llevan un olor más vehemente y menos grato a quien las huele, pero plantados los ajos y las cebollas a las raíces comen aquel verdor y loçanía y no dexándolos echar con tanto vicio. Las rosas son más y el olor más apacible y grato. Desta suerte pasa en los enemigos (dice Plutarco) como la tierra del mundo es tan viciosa, todo se le va al hombre en verdores, en hojas y en altiveces, pues lo que hace Dios permite unos ajos y cebollas a sus raíces deja crecer a los enemigos, para que con sus persecuciones templen las demasías de los santos y las rosas de sus obras sean más y más perfectas, para que su olor sea tal, que se haga un ramillete que huelgue Dios de traer en las manos... (pp. 34-35)

En *Cómo sacar provecho de los enemigos* (92B) Plutarco expresaba la idea que ahora cristianiza Lorenzo de Zamora:

Pero, si existe otro modo de liberación de las riñas, envidias y rivalidades, acostúmbrate a sentirte molesto por los enemigos felices, y provoca y evita que tu rivalidad sea afilada en aquellos. Pues, así como los buenos agricultores piensan que ellos

obtendrán mejores rosas y violetas plantando a su lado ajos y cebollas (pues se concentra en estos todo lo agudo y maloliente que hay en su alimentación), del mismo modo también el enemigo tomando y atrayendo hacia sí tu mal carácter y envidia te hará más agradable y menos penoso para los amigos que viven con prosperidad<sup>16</sup>.

Sigue a continuación la alegoría y la metáfora en la que se extraen conclusiones de esta imagen: los enemigos con sus persecuciones perfeccionan los olores del hombre, con sus injurias hacen más hermosas las rosas, es decir, las virtudes. Para reforzar esta imagen del olor se trae a colación la cita de 2Cor 2,15, *quia Christi bonus odor sumus deo*.

El humanista asigna significados simbólicos a los diversos elementos de esta imagen, de esta parábola con elementos de la naturaleza como protagonistas, para argumentar de una manera entendible los beneficios que pueden producir los enemigos. Las personas honestas, los santos, son como las rosas, que se esfuerzan por ser más gratas de olor para eclipsar a los enemigos, representados aquí por los ajos y cebollas, cuyo olor es muy poco agradable. Estos últimos favorecen que los rosales sean aún mejores, motivo por el cual los agricultores los plantan juntos. Si se traspasa esta imagen a la amistad, la interpretación es que el enemigo observará lo malo de la persona y la mejorará, como ocurre con los rosales.

El tratado plutarqueo señalado como fuente, *Cómo sacar provecho de los enemigos*, aborda esta cuestión del título y da consejos para diseñar la defensa ante los ataques de los enemigos. Estos llevan a hombre a ser más moderado en su actuación para evitar la crítica y amenazas de ellos. En efecto el enemigo obliga al ser humano a conocerse mejor y a saber controlarse, y en última instancia hacen que este sea mejor persona y más virtuoso. Esta conclusión moral de Plutarco es totalmente traspasable al ámbito cristiano.

El tratado plutarqueo de la misma temática, *Sobre la abundancia de amigos*, se centra en el hecho de que solo es factible tener una auténtica amistad con una sola persona, no con muchos, pues el amigo es como un doble de uno mismo.

#### 1.4. LAS ARMAS PREPARADAS

Otra imagen que refuerza la idea de que el enemigo beneficia al ser humano es el hecho de que le hace estar siempre en guardia, preparado para no rendirse ante los ataques. La imagen es la del alma que tiene sus armas siempre cargadas y en uso, no sucias e inservibles, gracias a la alerta frente al enemigo:

<sup>16</sup> Traducción de Concepción Morales Ota, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. I, Madrid, Gredos, 1985.

El segundo bien de que son causa los enemigos apuntó el mismo Hugo, diciendo que con sus persecuciones... no dexan tomar de orín las armas de nuestra alma, y si alguna tienen, le limpia y le quitan; quiere decir que nos hacen estar siempre alerta y exercitar las armas de la milicia Christiana. (p. 35)

Sigue la alegoría, con ejemplos tomados del Éxodo 23, y añade otro, referido por san Agustín, sobre Escipión Nasica en la toma de Cartago... «importancia grande de tener enemigos, porque donde el enemigo falta las armas crían moho, las fuerças no se exercitan, los fuertes se hacen flacos, los valerosos pierden hechos de inmortalidad renombre» (p. 37).

En el Discurso II, «De cómo por razón de la sciencia que da Dios al perseguido hemos de amar al enemigo», se exponen las razones de utilidad que tiene el amar a los enemigos, citando textos de los Salmos y del profeta Zacarías, y se aportan más alegorías al respecto.

#### 1.5. ESTAR A LA VISTA DE TODOS

Una imagen alegórica diferente a las anteriores y que destaca por su amplitud es la que utiliza el cisterciense para apoyar la idea de que los enemigos hacen al hombre sabio y prudente. Se trata de estar a la vista de todos, de ser consciente de que los que uno es o hace queda a la vista de todos, incluidos los enemigos. La alegoría es la de una casa con grandes ventanales que permitan que desde fuera se vea lo que se hace dentro. De esta forma, el hecho de saber una persona que está siendo vigilado obliga a ser mejor, «Prudente quiere decir recatado, un enemigo hace a un hombre vivir y hablar con gran circunspección y desvelo». Plutarco es de nuevo la fuente de esta composición alegórica:

En argumento de lo uno baste una cosa que refiere Plutarcho (in polit.): dice que uno de aquellos que tenían oficio público en el pueblo tenía una casa con tal disposición de ventanas, que quanto hacía dentro se veyá de fuera. Llegándose a él uno de los artífices de la ciudad le dixo, que por cinco talentos le ponía la casa en disposición que no fuese por las ventanas registrada. Y lo que le respondió fue que le daría diez porque le pusiesse de suerte que todos los rincones y partes más secretas pudiesen verse, porque estando patente a los ojos de sus émulos y enemigos, le harían vivir con más recato, y que en su casa no se hiciesse cosa que estuviesse expuesta a sus calumnias (p. 41).

La alegoría es especialmente aplicable para los políticos, que tienen que estar a la vista de todos para que este control los haga mejores. Los *Consejos políticos* (800 E-F) del queronense lo dejaban muy claro para el caso concreto de Livio Druso, que ocupó el cargo de tribuno en el 91 a. C.:

Pues lo mismo que una rojez y una verruga en el rostro son más repulsivas que marcas, lesiones y cicatrices en el resto del cuerpo, igualmente los pequeños defectos parecen grandes cuando se ven en las vidas de los dirigentes y de los políticos a causa de la opinión que tiene el pueblo acerca del poder y la política como un asunto importante que debe estar limpio de toda extravagancia y falta. Por eso no es de extrañar que el tribuno Livio Druso, cuya casa tenía muchas dependencias a la vista de los vecinos, adquiriera una excelente reputación porque, a un operario que se ofreció a arreglársela y cambiarle la disposición por solo cinco talentos, le respondió: «toma diez y haz visible mi casa entera para que todos los ciudadanos vean cómo vivo»; y es que era un hombre sensato y de vida ordenada<sup>17</sup>.

El tratado *Consejos políticos* va dirigido a todos aquellos aristócratas que en las provincias del Imperio querían dedicarse a la política. Plutarco completa desde ese punto de vista las líneas de actuación en la vida pública, para conseguir al mejor servidor del bien común. Es una obra didáctica y moral, que transmite una serie de consejos ilustrados con ejemplos de personajes de la historia griega y romana, y que fácilmente podía ser susceptible de ser reaprovechada por los autores cristianos. En 803A lo dice con claridad el autor griego, «el discurso político... admite máximas, relatos históricos y míticos y metáforas, con los que producen la mayor impresión quienes les dan un empleo moderado y oportuno». Estas palabras las podrían suscribir gran parte de los oradores del Humanismo cristiano: hay que saber hacer uso de las referencias del pasado clásico, también a través de la metáfora y la alegoría, para atraer la atención del auditorio.

## 2. LA ADULACIÓN

### 2.1. LOS DOS EJÉRCITOS

Para abordar el tema de la adulación, que es realmente mucho peor que la enemistad, Lorenzo de Zamora presenta la imagen de dos ejércitos que rodean al hombre, uno es el de los enemigos y otro el de los aduladores. El peor es el de estos últimos, habida cuenta de que ya se han desgranado antes los beneficios que producen los enemigos. Plutarco tenía muy clara esta idea, y de ello da prueba en sus tratados.

*Generatio mala et adultera signum quaerit et signum non dabitur ei.* Con este versículo de Mateo (16,4) se inicia el capítulo dedicado a la adulación. El comentario de san Agustín sobre el Salmo 69 es el punto de partida del discurso. El hombre

<sup>17</sup> Traducción de Carlos Alcalde Martín, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. X, Madrid, Gredos, 2003.

está sitiado de dos ejércitos enemigos, uno de vituperios y otro de alabanzas, uno nos persigue con la lengua, y otro con lengua y manos...

Y si preguntamos destos dos exercitos cuál es el más nocivo, declarolo un apotegma de Plutarco, en el libro de los suyos. Hablando un día con demasiado atrevimiento, y poca cortesía, un ciudadano suyo, al nobilísimo Demarato, y diciéndole uno que estaba delante, con mucha libertad y aspereza te ha hablado, respondió: *Nil in me peccavit qui enim ad gratiam locuntur nocent non qui odio*. Ningún mal me ha hecho, porque no son los golpes del ejército enemigo los que dañan, sino los del campo de las adulaciones: esos son los verdaderos golpes que sin sentirse matan, y sin echarse de ver quitan la vida; y el batallón de donde proceden, ese es el más perjudicial, y más nocivo (93).

La anécdota se refiere a la respuesta que dio a sus aduladores Demárato, rey de Esparta junto con Cleomenes entre el 510 y el 491 a. C.:

Demárato, como Orontes le hablara con dureza y alguien le dijera «Demárato, Orontes te ha tratado ásperamente», contestó: «No ha cometido ninguna falta contra mí, pues son los que hablan por adulación quienes me ofenden, y no quienes hablan con enemistad»<sup>18</sup>.

A partir de este punto es la adulación el objeto del tratado de fray Lorenzo, que también envuelve en un discurso alegórico que se explicita como extensión de la metáfora. Tomando como fuente el escrito *Sobre la amistad* de Teofrasto en *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* Plutarco, que seguirá siendo preferente de las referencias en el discurso del cisterciense, dedica un gran apartado al tema de la franqueza y de la amistad, un tópico común en la retórica.

## 2.2. LA APARIENCIA DE LA AMISTAD

El Discurso II, «Del mal que el adulator a los que oyen con sus lisonjas hace», se extiende en el tema de la apariencia de amistad y en el de la adulación.

*Generatio mala, et adultera*, en efecto el Señor llama «generación mala» a los adultores con toda razón. También el griego Demócrito había calificado a los enemigos de un modo similar, *mala laudibus afferre (vehere), adulterini animi est, impostoris*, sentencia que aparece repetida en los autores cristianos de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, vuelve a ser Plutarco la autoridad citada como base.

<sup>18</sup> *Máximas de espartanos*, 220A, traducción de Mercedes López Salvá, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. III, Madrid, Gredos, 1987.

Una razón da Plutarcho y no mala: *Ut adulterina, et nitorem ac splendorem tantum auri imittantur: sit adulator gratiam, obsequium et hilaritatem amici*. Assí como las cosas adulterinas, solo el exterior tienen, así la adulación solo el exterior tiene de amistad verdadera: el oro por el resplandor imita del otro, siendo tan humilde en sus quilates: y la adulación es una amistad solo en la apariencia, sombra de buen querer: máscara hermosa encima de un rostro abominable y feo, es una amistad pintada, falaz y adulterina: *generatio mala et adulterina*. Buena razón es esta, pero yo más misterio hallo en la palabra adúltera, el blasón de que Cristo más se precia, es de ser verdad: *ego sum via veritas et vita* (106).

El pasaje eclesiástico presenta la imagen de la adulación como algo externo, sin fondo, es una apariencia, una sombra. Lo más plástico es entender cómo la adulación es igual a una máscara hermosa sobre una cara fea. El escrito plutarqueo *Como distinguir a un adulator de un amigo* (50a) apunta en esta dirección de moral cristianizada, con expresiones como esta: «Pero, así como el oro falso e ilegítimo imita solamente el brillo y el lustre del oro, del mismo modo el adulator parece que, imitando lo simpático y agradable del amigo, se presenta siempre alegre y dispuesto y sin oponerse ni resistirse a nada».

### 2.3. LAS HARPIÁS

Un poco más adelante el humanista compara la adulación con la harpía, siguiendo textos de Platón y de Virgilio. Es esta una práctica habitual en el uso de la alegoría, que se sirve de la mitología y sus personajes para ilustrar y explicar otros conceptos, «un adulator harpía es inclemente y fiera»:

La harpía como se dize en el libro de las cosas, es una ave que teniendo el rostro de donzella, las uñas son de extraordinaria fiereza, y no ay cosa que más persiga que al hombre. Assí es el adulator, tiene el rostro de hombre y los hechos de una fiera: y assí Platón, el nombre con que le apellida es: *Bestiam humano generi pestilentem, vestia pestilencial y nociva al linaje humano...* No ay cosa que más ofenda al lisongero que los hombres que este nombre merecen, porque estos descubren quien son ellos. (Plato in Phaedro). Mas las harpiás como dize Virgilio ensuzian las mesas, todo lo contaminan y lo afean (109-110).

Lorenzo de Zamora insiste en esta calificación de los aduladores con una descripción claramente alegórica: «Harpías son, inmundas fieras, y sin mansedumbre; y assí la leche que dan a los necios que los oyen es leche de harpiás, leche de fieras, leche inmundas, contaminada y engañosa».

#### 2.4. LOS GRIFOS

Apoyándose en Rabi Kimi se precisa que el nombre de «Chamaz» dado al grifo es «porque a las mismas aves de rapiña roba... Pues según esto, si quereys saber la leche con que engaña el lisongero, es leche de Grifos, leche de un ladrón que a los mismos ladrones roba» (111).

Sobre la etimología de la palabra el cisterciense aclara lo siguiente:

Otros dicen, que el nombre que se forma de la palabra Chamaz, con que llamó el sabio al adulator, es Grifo. Del Grifo escribe Solino, que habita en unos montes de Scithia grandemente abundantes de oro y perlas. Antigua costumbre de adultores acudir a las casas de los poderosos de la tierra: *Adulatio non infestat pauperes atque humiles, sed magnarum familiarum ruina morbusque est* (111).

En esta argumentación de Zamora introduce la referencia plutarquea: «Dezia Plutarco, no anida la adulación en los tugurios, no se crían estos grifos en las casas pagizas, sino en los alcázares de los poderosos, allí habitan, y allí moran, destruyéndolo y menoscabándolo todo».

En efecto, en el tratado *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* (49 B) Plutarco precisa cómo la adulación evita lugares innobles y vulgares y en cambio se da en grandes casas y en grandes asuntos y, con frecuencia, destruye también soberanías y principados. Sin embargo, el autor de Queronea no menciona a los grifos ni otra figura similar, lo que indica la adaptación e interpretación ad hoc del pasaje de Plutarco por parte del autor eclesiástico.

#### 2.5. GRANADA, HIEDRA Y ENCINA

También se puede traer a colación el significado alegórico de la hiedra y la encina, que por su valor negativo pueden asemejarse a los enemigos. Aunque de Zamora ha dejado ya el tema de la amistad, enemistad y adulación en el desarrollo del discurso de los diferentes días de la Cuaresma, sin embargo los elementos alegóricos de las que hace uso más adelante en relación a otros puntos doctrinales apuntan a la imagen de aquellos conceptos, pues su descripción bien puede servir para ilustrarlos.

En el discurso I de la *Feria sexta post Dominicam quintam* se utiliza el ejemplo alegórico de la encina y de la hiedra, aquella acaba con los buenos («el odio que a los buenos tienen los malos») y se une a los malos («el gusto que en sus semejantes hallan»):

En una propiedad que puso el Autor de la naturaleza en la enzina, considerada de un grave expositor del Genesis: retiró Dios un misterio en que resplandece, lo uno

el odio que a los buenos tienen los malos, y lo otro el gusto que en sus semejantes hallan. La encina tiene con los árboles frutuosos tanta contrariedad y acedía que los destruye y los come la virtud, y gastándoles da muerte, y al contrario, a los silvestres y sin fruto hace apacible compañía (553-554).

También Lorenzo de Zamora recuerda que la hiedra era mal considerada por los antiguos, como árbol infeliz, y por ello no la había en los templos y no la podían nombrar los sacerdotes, como dice Sexto Pompeyo y Plutarco. Era una planta que tenía un sentido negativo y que, por tanto, representaba a las personas de baja moral:

Que era gran pecado en Roma, con todo ello halla en la encina acogimiento y abrigo, y en solo eso, sino que le sirve de apoyo y sustento y ánimo y a costa de su sustancia la permite preparar por sus ramos, empinarse en sus alturas, venirse de hojas... de esta condición dicen son los poderosos de la tierra en quien la virtud no anida, los preladados malos y aquellos en quien Dios no vive, sustentan las hiedras inútiles y sus frutos, y apoyan los pecadores, los conservan y vandeán, favorecen los truhanes, hacen grande causa de los lisongeros, acompañanse de otros, hechos en la turquesa de sus costumbres, y para los árboles frutuosos son encina crueles, persiguen a los buenos, los virtuosos les dan en rostro, procurándoles la muerte. Qué árbol más fructuoso que el Santo Abel pues no faltó una encina de su hermano, que le quitasse la vida... (554)

El cisterciense añade más ejemplos de personajes bíblicos que pueden ser representados alegóricamente por la encina, como es este caso de Caín que acabó con la vida de Abel, un árbol con mucho fruto.

De nuevo es, como se ha indicado antes, Plutarco y sus *Consejos políticos* (805F) la fuente para argumentar esta imagen alegórica de las personas, que son como parásitos, que viven a costa de otros, como las hiedras. Al hablar el autor griego de los comienzos en la política de renombrados personajes manifiesta lo siguiente:

En efecto, igual que las yedras, enredándose en árboles vigorosos, se van alzando con ellos, dichos personajes, cuando eran todavía jóvenes y desconocidos, se unieron a un hombre célebre de más edad y, elevándose gracias a su poder y creciendo con él, se afianzaron y enraizaron en la vida pública. Así, Clístenes impulsó el ascenso de Aristides, Cabrias el de Foción, Sila el de Lúculo...<sup>19</sup>

En el Discurso I de la Feria cuarta, «Del cuidado grande que Cristo nuestro Señor tiene con los suyos, y el que han de tener los superiores», Lorenzo de Zamora

<sup>19</sup> Traducción de Carlos Alcalde Martín, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. X, Madrid, Gredos, 2003.

interpreta el sentido simbólico de la granada y de la hiedra, a propósito del vestido del sumo sacerdote que se remata con una granada, aportando testimonios de Flavio Josefo, Filón de Alejandría, san Jerónimo, Beda el Venerable, así como de otros autores. Las granadas tienen un sentido muy positivo, generoso, «son para el bien de los suyos» (425), como Cristo, «toda la vida del Señor desde que salió del seno del Padre fue vida de granada siempre a costa suya quiso hacernos bien». Frente a este fruto la hiedra representa los valores contrarios:

Dice Valeriano, Pomponio, Leto y Fenestela que tenían por gran pecado los romanos, que el sumo sacerdote no solo tocara a la hiedra, pero que pasara por donde hacía sombra, y no solo esto sino que pasaban adelante y tenían por negocio abominable que el nombre de hiedra se hallase en su boca... Elegantísimamente dio la razón de esto Plutarco en el libro de sus problemas, diciendo que lo hacía porque la hiedra entre todos los demás árboles tiene esto, que va trepando por ellos y chupándoles la sustancia, ella se engalana y viste de flores, de hojas, y de verdura... llamase hiedra, porque se pega, y la sustancia de los árboles es el alimento suyo. Pues según esto, lo que abominaron los antiguos fue, que el superior, el Prelado y el sacerdote fuessen yedra, que a costa de los suyos engalanasen su persona, que chupase las haciendas de los subditos, y quisiese que quanto ay en la república, sirviese a sus utilidades y provechos... Que de otra suerte son Dios y los hombres con sus súbditos, Dios en granada y los hombres en yedra, Dios se desentraña por hacer bien a otros; y el hombre querría desentrañar a otros por hazerse bien a sí mismo (426-427).

La hiedra, entonces, es una imagen de las personas que son parásitos, que se aprovechan y viven a costa de los demás. En *Cuestiones griegas*, 290 F-291 A, Plutarco a la pregunta de ¿por qué no le está permitido al sacerdote de Júpiter tocar yedra ni pasar por un camino sombreado por una enredadera de parra?,<sup>20</sup> responde:

Y respecto a la yedra, al considerarla infructuosa e inútil para los hombres además de endeble y necesitada de otras plantas que la soporten a causa de su debilidad, pero fascinante para la mayoría por su sombra y su aspecto tan verde, ¿acaso pensaban que no debiera crecer y enredarse en vano en las casas, sin soportar nada ya que era perjudicial para las plantas que la soportaban?...<sup>21</sup>

Como se ha podido comprobar en los ejemplos seleccionados, en este sermón eclesiástico Lorenzo de Zamora representa a los enemigos y a los aduladores a

<sup>20</sup> cf. Aulo Gelio X 15, 12.

<sup>21</sup> Traducción de Mercedes López Salvá, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. V, Madrid, Gredos, 1989. Las propiedades de la hiedra las vuelve a tratar este autor en 648B-649F.

través de una serie de alegorías plutarqueas que ayudan a trasladar conceptos abstractos en concretos y hacen más fácil su comprensión.

En los textos comentados se observa cómo varias metáforas o una metáfora continua forman una alegoría, en la que el nuevo sentido figurado se basa en la relación de semejanza de un objeto concreto con un nuevo sentido abstracto. En realidad, como ya se ha indicado, en la base de la alegoría está la comparación, un elemento que es imagen de otro, el enemigo es hielo y fuego, es la lima y el martillo que dan forma al vaso, es decir, que hacen más fuerte y mejor a la persona; también es ajo y cebolla que hace bien a los individuos que tienen cerca; a su vez, es encina y hiedra porque les perjudica. Por su parte, la adulación se representa por una harpía y por un grifo, sin olvidar otras alegorías más complejas, como el hecho de estar a la vista de todos, el estar siempre alerta con las armas preparadas, etc., en las que las imágenes se presentan como signos concretos y, a la vez, con el significado nuevo que añade la realidad que evocan.

A lo largo del tratado el autor va creando una serie de imágenes alegóricas, en el que estas no tienen el significado de los objetos sensibles descritos, sino de los conceptos inteligibles, no tienen un sentido literal, sino interpretativo. El Humanismo prefiere el sentido literal más que el alegórico a la hora de interpretar la Escritura (San José Lera, 2007), pero no desprecia la alegoría, máxime cuando esta permite u obliga a citar a los clásicos como autoridad interpretativa, pues también sus ficciones encierran contenidos teológicos.

El *Discurso sobre los misterios que en la Cuaresma se celebran* de Lorenzo de Zamora es un ejemplo más de la lectura y adaptación de los autores griegos, en este caso Plutarco, dentro de una obra cristiana. El autor de Queronea no es un mero testimonio del pasado, sino una voz viva que ayuda a interpretar por medio del recurso alegórico las páginas de las Sagradas Escrituras.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÜEZ ALDAZ, José (2002): «Preceptiva, sermón barroco y contención», *Criticón*, 84-85, pp. 81-99.
- CUARTERO, María Pilar (1981): *Fuentes clásicas de la literatura paremiológica española del siglo XVI*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza.
- DILLON, John (1986): «Plutarch and Second Century Platonism», en Arthur Hilary Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, New York, Crossroad, pp. 214-229
- ESTEBAN, Luis (1963): «Los escritores hortenses», *Cistercium*, 83, pp. 264-302.
- ESTEBAN, Luis (1983): «Venerable Fray Luis de Estrada, monje, abad y maestro espiritual del Renacimiento español», en L. Esteban (ed.), *III Centenario de Fray Luis de Estrada*, Santa María de Huerta, 15-118.

- FERRANDO, Lorenzo (1962): «Actuación de Lorenzo de Zamora en los monasterios del Císter de Cataluña», *Cistercium*, 14, pp. 317-321.
- FERRARI, Franco (1996): «Dio: padre ed artifice. La teologia di Plutarco in Plat. Quaest. 2», en Italo Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, D'Auria, pp. 395-409.
- FRAU GARCÍA, Juan (2002): «La poética de la ficción en la teoría literaria de los siglos XVI y XVII», *Philologia Hispalensis*, 16, pp. 117-135.
- FUENTE FERNÁNDEZ, Francisco Javier (1996): «Apología por las letras humanas (1604), de Lorenzo de Zamora», en Francisco Rafael de Pascual (ed.), *Humanismo y Císter. Actas del I Congreso Nacional de Humanistas españoles*, León, Universidad de León, pp. 263-276.
- HERRERO SALGADO, Félix (1994): «Plutarco y la oratoria sagrada del Siglo de Oro», *Estudios sobre Plutarco. Ideas religiosas*, Manuela García Valdés (ed.), Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 371-380.
- INFANTES, Víctor (1988): «De oficinas y Polianteads. Los diccionarios secretos del Siglo de Oro», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, Gredos, pp. 243-257.
- LÓPEZ LÓPEZ, Raúl (2006): «Lorenzo de Zamora: nuevos datos para el primer inventario completo de sus obras y escritos», en Antonio Martín y Germán Santana (eds.), *El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del Humanismo*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas, pp. 69-93.
- LÓPEZ LÓPEZ, Raúl (2008): «Lorenzo de Zamora. Documentos para una bibliografía», en Jesús María Nieto y Raúl Manchón (eds.), *El Humanismo español entre el viejo mundo y el nuevo*, Jaén-León, Universidad de Jaén y Universidad de León, pp. 161-173.
- MARTÍ, Antonio (1972): *La perceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos.
- NIETO IBÁÑEZ, Jesús M<sup>a</sup>. (2017): «Plutarco cristianizado: testimonio de la naturaleza divina en el humanista Lorenzo de Zamora», en Manuel Sanz Morales, Ramiro González Delgado, Miriam Librán Moreno y Jesús Ureña Bracero (eds.), *La (inter)textualidad en Plutarco*, Cáceres-Coímbra, Ediciones Clásicas, pp. 263-271.
- NIETO IBÁÑEZ, Jesús María y LÓPEZ LÓPEZ, Raúl (coords.) (2022): *Lorenzo de Zamora. Monarquía mística I. Introducción, edición y notas*, Berlín, Peter Lang.
- RAFAEL DE PASCUAL, Francisco (1996): «Respuesta del císter al Humanismo español del siglo XVI», en *Cipriano de la Hueraga. Obras completas*. IX, León, Universidad de León, pp. 287-400.
- RODRÍGUEZ, Evangelina y MARTÍN, José (1988): *La Saguntina o Primera parte de la historia de Sagunto, Numancia y Cartago. Edición crítica, introducción y notas*, Sagunto, Caja de Ahorros de Sagunto.
- SAN JOSÉ LERA, Javier (2007): «Perfiles del sabio cristiano: el bibliista», en Ignacio Arellano y Marc Vitse, (coords.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro I. El sabio y el santo*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, pp. 71-90.
- SEOANE RODRÍGUEZ, Manuel (2020): «Las citas en la *Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora», en Jesús M. Nieto y Raúl López (coords.), *Lorenzo de Zamora. Monarquía mística I. Introducción, edición y notas*, Berlín, Peter Lang, pp. 73-95.
- SEAMENI GASPARRO, Giulia (2010): *Dio único, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 147-149.

TORRES, Luc (2004): «Humanismo, predicación y jeroglíficos a lo divino en la *Monarquía mística de la Iglesia* de Fray Lorenzo de Zamora», en Sagrario Poza (ed.), *Florilegio de estudios de emblemática. A Florilegium of Studies on Emblematics. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies. Proceedings of the 6th International Conference of Society for Emblem Studies*, Sociedad de Cultura Valle Inclán, A Coruña-Ferrol, pp. 643-651.

DEL TROPO A LA ALEGORÍA DE LA VIDA HUMANA  
EN NEOLATÍN (S. XVII)

*From Tropes to Allegory: Expressing Human Life  
in Neo-Latin (17<sup>th</sup> Century)*

MARÍA ASUNCIÓN SÁNCHEZ MANZANO  
*Universidad de León-IHTC*  
ORCID: 0000-0002-2824-7027

RESUMEN

Algunos textos médicos del s. XVII en neolatín mantuvieron formas de la alegoría surgida en la Antigüedad. Nuestro primer objetivo es determinar si la tradición retórico-poética contemporánea en la enseñanza favoreció el mantenimiento de algunas expresiones relativas a aspectos de la vida humana. En segundo lugar, observamos la duración del uso de este tropo en el neolatín científico, especialmente en tratados de embriología.

Palabras clave: alegoría; preceptiva retórica; prosa científica; siglo XVII.

ABSTRACT

Some seventeenth-century Neo-Latin works about medicine collected some forms of allegory which were brought up from Antiquity. Our first purpose is the research on the question whether the contemporary academic rhetoric and poetic doctrine about allegory brought on the endurance of some expressions dealing with human life. Secondly, we point out the unending effects of that trope in the contemporary scientific Neo-Latin inheritance, mainly in embryology treatises.

Keywords: allegory; rhetoric; scientific prose; 17<sup>th</sup> century.

## 1. ALEGORIA: RECURSO DE EXPRESIÓN

LOS ESCRITOS SOBRE LA ENSEÑANZA GRAMATICAL Y RETÓRICA nos informan sobre la variedad de los usos englobados bajo la denominación griega de *Allegoria* (de *allos* y *agoreuo*). Aunque los preceptistas de la poética en lengua neolatina se admiraban del silencio sobre la alegoría en la obra aristotélica de esta disciplina, conocemos su vigencia en la lengua coloquial y en la literaria. El empleo de la alegoría era a veces relativo a la etimología antigua que observaba una analogía de los sonidos entre dos referentes lingüísticos. Como la instrucción en los saberes se fundaba en un razonamiento etimológico, estas asociaciones, cuando implicaban un efecto alegórico, se transmitían junto con ellos<sup>1</sup>. Desde este punto de vista, la variedad de matices del lenguaje traslaticio era imposible de registrar en toda extensión en los textos antiguos grecolatinos, aunque se puede comprobar su vigencia en la enseñanza de la retórica y de la poética<sup>2</sup>. La *Poética* de Aristóteles, entraba a considerar los usos del lenguaje traslaticio a través del estudio del estilo y de la metáfora<sup>3</sup>. En todo caso, nunca se tomaba como prueba en la argumentación, sobre todo entre los ramistas, contrarios a la enseñanza aristotélica (Mack, 1996: 89).

Fuera de este ámbito textual de la enseñanza, el conocimiento de la alegoría era indispensable para la interpretación de la Sagrada Escritura. Aunque influyente en los tratados científicos, sobre todo de autores protestantes, escritos en lengua latina (Grafton, 1996: 212-215) no era determinante del uso de la alegoría en el ámbito cultural de la ciencia. De ahí que sea preciso conocer cuál era la doctrina académica contemporánea respecto del uso alegórico, pues pudo favorecer que el tropo continuara vigente en la descripción de muchas funciones de la vida humana.

Generalmente, los manuales de retórica indicaban una especialización de la alegoría entre los recursos de elocución. Respecto de los tropos esenciales, que se

<sup>1</sup> Por ejemplo, lo indicaba, a partir de San Isidoro, Hugo de San Víctor (2011: 224-225): «Se llama *codex* por metáfora, caso como *caudex* «árbol», a partir de los troncos de los árboles o de las viñas, porque sustenta en sí una multitud de libros, como el tronco sustenta multitud de ramas». Por otro lado, explicaba este autor el empleo de la alegoría en los textos bíblicos a partir de una alegoría de la construcción de un edificio (San Víctor, 2011: 283-287).

<sup>2</sup> La poética del XVII heredó la experiencia literaria de la composición de textos en neolatín y en vernáculo a partir de los comentarios de la *Poética* de Aristóteles y de la *Epístola ad Pisones* de Horacio (por ejemplo, en la adaptación de Alonso López Pinciano 1973: 9-10; 1, 48-49; 99; 138; 2, 148-149).

<sup>3</sup> Además, el estagirita prevenía en esta sección contra el abuso del estilo artificioso (Arist. *Po.* 1458a-b; pp. 97-98): «Y es que los vocablos extraños, la metáfora, la palabra ornamental y los demás tipos mencionados evitarán la vulgaridad y la bajeza, y el vocablo usual conllevará claridad. (...) Pues bien, de cualquier modo, el hacer ostentación del uso de este estilo es ridículo, pues la medida hay que aplicarla a todas las partes de la elocución. Y es que, empleando indebidamente las metáforas, los vocablos extraños y demás figuras, se conseguirá lo mismo que si se buscara adrede un efecto ridículo».

localizaban en una palabra –metáfora, metonimia y sinécdoque–, la alegoría parecía distinguirse porque precisaba mayor amplitud de lenguaje.

Por una parte, la asociación de contigüidad ofrecía la posibilidad de servirse de los mitos para trasladar el significado propio a una denominación metonímica del dios o del héroe que lo simbolizaba por antonomasia, según indicaba Cicerón (*de or.* 3, 42). Este uso facilitaba una simplificación del relato mitológico que añadía ornato a las composiciones poéticas. Sin embargo, no era un recurso indispensable.

En la muy difundida colección del siglo XVI, compendiada por Joannes Susembrot (1543: 14-16), la pertinente influencia quintiliana resultaba patente, al asegurar la definición de alegoría como *plures traslationes et continuas*, citando a HOR. *carm.* 1, 14. Este ejemplo citado por Quintiliano se proyecta en otros tratados, como el de Cipriano Suárez (1569: 46vG6v), adoptado en las escuelas jesuitas, mientras que el concepto no falta en los manuales dictados por Philipp Melanchthon para las reformadas (1523:H3v; 1556: F5r). En el siguiente siglo, Alessandro Donatus (1633: 265-266) explicitaba esta carencia (*obstinatum Aristotelis silentium*) dentro de la enseñanza sobre el género épico, que experimentó un gran incremento en aquel momento literario, a partir de la difusión de la obra de Torquato Tasso. En efecto, la alegoría faltaba en poéticas muy influyentes como la de Jacob Pontanus en el apartado de la épica (1600<sup>3</sup>: 18-19).

En cambio, Quintiliano había marcado la norma, pues presentaba un tratado completo y coherente que sintetizaba y ordenaba otras fuentes antiguas. Su recomendación sobre el estilo situaba los tropos entre los más importantes recursos del deleite, si se combinaban la metáfora y la alegoría con medida (QVINT. *inst.* 8, 6, 49-52). La definición más sencilla y tradicional de los gramáticos prolongaba en la alegoría el efecto de una metáfora a lo largo de un párrafo o más (QVINT. *inst.* 9, 2, 46).

El calagurritano explicaba la alegoría al comienzo de su enseñanza sobre la elocución que debía realizar el orador. Refería entonces la importancia de saber emplear artísticamente palabras que no son exactamente propias para expresar un pensamiento en la lengua habitual. Incluso las palabras podrían resultar irónicas al resultar diferentes e incluso de sentido contrario a las que marcaban una designación propia (QVINT. *inst.* 8, 6, 44; 8, 6, 54-56). Pero no se trata de una alteración caprichosa o incorrecta como la *catachresis* o *abusio* semántica, sino que tenía un efecto bien ordenado, previsto deliberadamente.

Por otro lado, alegórica podía ser una designación eufemística, que evitara una designación explícita. Varios ejemplos que se encuentran en los manuales recogían pasajes clásicos cuyas alusiones de contenido eran la nave en el mar, la suerte individual, la comida o la transmisión del saber (Lausberg, 1984: 286). La referencia a estos aspectos de la vida humana favorecía la plasmación de actitudes corteses en

la convivencia social y política, pues el lenguaje translaticio facilitaba la omisión de referencias concretas que pudieran ser comprometedoras.

La definición que proponía Quintiliano, recogida en *De arte rhetorica* de Suárez (1569: 46vG6v), tenía un contexto más amplio en el manual de François Pomey (1659: 54). El ejemplo que destacaba para ilustrar la definición (*Allegoria quam inuersionem interpretamur aliud uerbis, aliud sensu ostendit*) partía de los problemas que arruinaban la vida<sup>4</sup>. En la misma dirección que Pomey se encaminaban los consejos de Jacob Masen, siguiendo a Suárez (1569: 47 G7r *Multi enim cum initium a tempestate sumpserunt, incendia aut ruina finiunt, quae est inconsequentia rerum foedissima*)<sup>5</sup>. Otro jesuita, Gérard Pelletier (1653, 553a-554ab) explicaba sus definiciones con ejemplos como la inflamación por el deseo, el esplendor de la belleza, los vientos de la insurrección y también animales y plantas, insistiendo en la coherencia, como también recomendaba Masen: *Hoc est observandum ut quo genere coeperis translationis, eodem desinas* (Pelletier, 1653: 520b-521ab).

En otro aspecto, la alegoría no solo era un uso excepcionalmente prolongado de la metáfora, sino que formaba serie con la ironía, la perífrasis y el enigma. En aras de la claridad, debía ser especialmente cercana la relación entre los dos referentes de la alegoría para que uno pudiera describir mejor el otro al designarlo. Atenuando las características de la expresión, Nicolas Caussin se preocupaba más en recomendar que se evitara la alegoría (1636<sup>4</sup>: 94a) que en exponer su fundamento y uso.

En cuanto a los tratadistas protestantes, el filólogo y médico Gerard Bucoldianus seguía a Melanchthon (*haec [sc. allegoria] habet in orationem uim*, 1523: H3v). Bucoldianus en su manual *De inventione et amplificatione oratoria* daba un ejemplo de la habitual aplicación a la enseñanza de usos metafóricos, porque estos ofrecían a sus discípulos una clave interpretativa para el comentario de muchos textos<sup>6</sup>. Por eso explicaba la metáfora de la «flor de la edad» y aquella otra de la

<sup>4</sup> Pomey (1678, 178): *Allegoria est cum aliud uerbis aliud sensu ostenditur, ut: Cum magnas subisset tempestates, rerum omnium naufragium fecit. Hoc est: Cum magna adisset pericula amisit bona omnia.*

<sup>5</sup> Masen (1659: 143): *Quod si metaphora per absolutam continuetur sententiam aut periodum, allegoria erit, in qua cauendum ne plura similia confundas, et qui ab incendio coepisti, in naufragio absoluas.*

<sup>6</sup> De esa manera se producía muchas veces la filosofía antigua, que se relacionaba con la didáctica de Homero y los poetas en la transmisión oral. El público que entendía esas alegorías lo aceptaba como modo de designar el sentido propio y recto. La flexibilidad del lenguaje alegórico ha permitido su vigencia a lo largo del tiempo, porque prescinde de circunstancias concretas (Lausberg, 1984: 287). Philip Melanchthon incidía especialmente en la extensión de la alegoría y el lenguaje translaticio a muchos géneros de discurso (1523: C1v): *Allegorica enarratio uagatur omnium latissime. Nam in historias, fabulas, apologos, chrias, threnos sententias, dictiones, aenigmata cadit.* Las retóricas ramistas

muerte como «ocaso de la vida»<sup>7</sup>. Aplicando la clasificación de género y especie, valoraba la diferencia entre estas metáforas y otras escogidas por Cicerón para definir la historia (*De or.* 2, 35). Sin duda, la historia es una manera de recordar la experiencia vivida. El uso resulta destacable porque añade, por medio del lenguaje, una relevancia especial a la operación de abstraer y definir lo que significa vivir. Al mismo tiempo, Bucoldianus señalaba en las metáforas de la historia un auténtico lenguaje translaticio, en el que la comparación superponía distintas comparaciones previas. En efecto, cuando se define la historia como testigo de los tiempos o luz de la verdad, el humanista advertía un uso especial de la palabra testigo, que comparaba la función de quien contribuye a esclarecer los hechos, destacando la importante labor de selección que realizan los historiadores; el concepto de tiempo se distingue del de tiempos, que se constituye de una manera artificiosa. De modo semejante, la invocación de la luz implicaba una comparación previa de la sensación con la contemplación humana y con la inteligencia que comprende el mundo. El concepto de la verdad se distingue frente a la mentira, el error o la duda. Aplicarlo a la historia implicaba una autoridad del historiador en sus averiguaciones, de manera que el hallazgo de la investigación, gracias a su tarea, emergiera como verdad absoluta. Bucoldianus reconocía en tales comparaciones una sustitución de una designación habitual por otra elegida a propósito para transmitir esas comparaciones implícitas. En esa preocupación por la claridad se había manifestado también Gerhard Johannes Vossius (1666: 223-224) con la denominación de *diversiloquium*, como *tropus perpetuus, sive oratio e pluribus tropis contexta* referida al tropo de la alegoría.

## 2. LA ALEGORÍA EXPRESIVA DE REALIDADES VITALES: EMBRIOLOGÍA

Entre los saberes antiguos destacaban las descripciones de la naturaleza integradas en la filosofía aristotélica. A este respecto, el poeta latino Lucrecio favoreció la conservación de denominaciones explicativas de la composición del mundo mate-

---

presentaban una relación de la alegoría con la metáfora, pero también con el enigma (por ejemplo Núñez, [1552] 1994, 10-11).

<sup>7</sup> (Bucoldianus 1534:19) *Metaphora est, quam nostri translationem uocant, qua uera uocabuli significatio transfertur in suam cognatam: ut florem aetatis, pro uiuida optimaque aetate dicimus. Definimus per metaphoram loco generis, adiecta differentia, ut mors est occasus uitae, pro terminus uitae: hic genus est occasus, uitae uero differentia. Saepe etiam per plures accumulatas metaphoras: ut Antonius apud Ciceronem: 'Historia uero, inquit testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuncia uetustatis'. Nihil interest inter hanc et superiorem illam definitionem, quae genere et differentiis constat, nisi quod ibi genus suam propriam, genuinamque significationem, hic uero metaphoricam, cognatamque sumat.*

rial distinguiendo la posibilidad de que existan partes indivisibles<sup>8</sup>. Independientemente de que el autor pretendiera con esta denominación relacionar la evolución de una semilla con el origen de una realidad del mundo, encontramos también aquí una posibilidad de comprensión alegórica: al igual que las plantas surgen desde una semilla, todo lo material admite una búsqueda de aquello de lo que cada realidad surge.

En ese caso, dos son los procesos paralelos que el lenguaje permite intercambiar para la designación inequívoca, transmisora del conocimiento: la palabra griega *gonos* presentaba la realidad de la generación de la vida de manera diferente que la latina *semen*, elegida por Lucrecio. El neoplatonismo italiano había revitalizado conceptos como *semina formarum*, *rationes seminales* o *ratio seminaria mundi*, *vis seminaria*, *virtus seminaria* (Hirai 2005: 34; 43).

A través de estos comentarios queda patente la intención de mostrar la singular posibilidad de emplear niveles de complejidad en la designación de realidades tan difíciles de captar como las propias de la vida. Anteriormente en la tradición se había utilizado para referirse a partes del cuerpo humano algún vocablo que, a la vez que las nombrara, indicara su función. Comparando la lectura de estos tratados, resulta clara la desconfianza en cualquier uso traslaticio de las palabras por la oscuridad que introducía en la manifestación de las ideas. De ahí que se considerara inadecuada para la expresión científica; a pesar de esta dificultad, se constata su empleo a partir de la tradición antigua de la filosofía natural. Por eso, algunas expresiones de Aristóteles pudieron servir para construir alegorías en el discurso de los filósofos posteriores<sup>9</sup>. Este modo de referencia, bajo la tutela de las lenguas antiguas de cultura, se ha depurado con una gran precisión en las lenguas vivas actuales.

En cambio, en la ciencia del xvii, al describir el proceso de la generación de la vida, había diferencia entre la doctrina mantenida por los atomistas –de los que Demócrito y Lucrecio fueron portavoces– y la aristotélica, caracterizada por advertir una finalidad y una causa-efecto de toda realidad del mundo. La imposibilidad de probar las condiciones en que surgían distintos modos de vida alentaba el recurso a diversas influencias invisibles que el pensamiento humanístico necesitaba racionalizar.

<sup>8</sup> Marta Fattori (1997: 276): «Le mot grec *athomos* est absent chez Lucrèce, qui le traduit avec *rerum primordia*, *principia*, *cunctarum exordia rerum*, *semina*, *semina rerum*, *texturae rerum*, et d'autres encore».

<sup>9</sup> Ar. PA 642a 6, p. 62: «El cuerpo es una herramienta (pues cada una de sus partes sirve para algo, y lo mismo el todo), hay consecuentemente necesidad de que sea así y hecho de tales elementos, si debe ser aquella herramienta». De ahí el empleo posterior de este concepto, cuando se especializaban las funciones de las partes del cuerpo.

El atractivo misterio que se advertía en estas realidades del mundo daba ocasión al uso de la alegoría. La écfrasis que trasladaba la experiencia del barro moldeable parecía la imagen misma de una materia que esperaba un viento lleno de energía para que las plantas geminaran en él. Para mayor perplejidad del observador, en un mismo barro y al mismo tiempo, aparecían plantas medicinales a la par que plantas venenosas.

Incluso a partir de los textos atribuidos a Hipócrates, la analogía de la mujer con la tierra en cuanto que ambas realidades, no solo localizaban el desarrollo de un nuevo ser vivo, sino que aseguraban su nutrición, favoreció el empleo alegórico del lenguaje. La teoría del calor vital les parecía aceptable a los médicos humanistas, pues se había recibido con la garantía de los saberes antiguos. Si el barro carecía de ese calor, que de manera general se consideraba una manifestación del elemento del fuego, debería obtenerlo de algo externo, porque en caso contrario, la germinación se haría imposible. Sin embargo, de este barro surgían insectos, gusanos además de plantas y tanta vida quedaba escasamente explicada por un mismo influjo exterior a la tierra proveniente de los astros.

Por otro lado, Aristóteles había considerado que la nutrición era la prueba más notable de la existencia de la vida<sup>10</sup>. Por eso, era necesario verificar si las semillas, antes de ser depositadas en la tierra nutricia, estaban vivas. De manera semejante, el texto aristotélico *De partibus animalium* recurría a la alegoría para referir cómo las plantas no producen excremento al nutrirse, aunque la tierra hacía la misma función que el vientre en los animales (Arist. *PA.* 2, 650a 20-30). De esas comparaciones se generaba la inquietud por saber si las semillas tenían nutrición para mantenerse vivas, porque lo que no se nutre, muere. En esas condiciones, la dificultad de explicar los procesos genéticos era notable para la constitución de una embriología<sup>11</sup>.

La perspectiva de la escuela platónica derivaba de una idea diferente al interpretar la vida del ser humano. La relación de este con el universo, como microcosmos dentro de un cosmos, complicaba la sucesión de los procesos de generación y corrupción. Uno de los escritos del corpus hipocrático, *De octo mensibus partu*, propició una descripción más ajustada de lo que se sabía sobre el proceso de la generación humana mediante una alegoría. En efecto, consideraba alegóricamente

<sup>10</sup> Arist. *De An.* B, 4, 415a 21-24 vinculaba estrechamente la nutrición y la generación. Por eso nutrirse pertenece intrínsecamente a lo que es vivo.

<sup>11</sup> Veronique Boudon-Millot (2008: 81) recalca la disparidad de teorías de la filosofía antigua sobre el embrión, que para Platón era un ser vivo porque se movía, mientras que para los estoicos era una parte del vientre de la madre, ni siquiera viviente, como los frutos de las plantas.

dos realidades distintas, la génesis de un vegetal y la genética humana, para estimar la «maduración del feto» (Hp. *Oct.* 3, 5. p. 363).

Pero de una manera más explícita, el *De natura pueri* (Hp. *Nat. Puer.* 22, pp. 275-276) expresaba el desarrollo embrionario en una alegoría. Explicaba que la semilla que se espesa engorda al hincharse de agua y, por eso, se transforma en hojas, que, al no poder absorber más agua, se abren hacia abajo para dar lugar a las raíces. Se asociaba así alegóricamente la experiencia de un recipiente flexible que se llena de agua y se dobla por el peso al modo en que aumenta el tamaño del ser vivo en evolución.

En la enseñanza de la medicina, las traducciones y comentarios humanísticos a las obras de Galeno se revisaron con el criterio de la correspondencia entre los detalles que ofrecía el médico de época imperial romana y las disecciones fundadas en la teoría general aristotélica<sup>12</sup>. Además, estos comentarios de los textos médicos incorporaban detalles útiles obtenidos de obras bizantinas o traducidas del árabe.

La descripción de cómo se originaban nuevos seres de cierta especie, cuando no se percibían semillas, precisaba una prudente observación. Entendiendo que en la naturaleza se producían simetrías en los procesos, surgían una alegoría entre la generación de los seres vivos y la de las vetas de los minerales. Los yacimientos mostraban a veces una profundidad insondable que se podía entender como una regeneración<sup>13</sup>. Ante la dificultad de distinguir los límites de lo vivo, el criterio de la nutrición y de la reproducción equivalía al de un cambio o movimiento. De este modo, el efecto de cambio determinado por la *dynamis* y *energeia* podía afectar incluso a los minerales.

Aunque la denominación de semilla podía extenderse a esta clase de materiales también, la comparación con los vegetales tenía otros aspectos distintivos de los que no se podía prescindir, pues la autonomía que tenía una nueva planta no era la del animal que nace<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> A diferencia de los textos del corpus aristotélico, Galeno recogía en *De semine* 2, 1 (4.596-8K; T61 von Staden) la consideración de la «semilla femenina» que se integraba en la fecundación, según la opinión de Herófilo de Calcedonia. Desde antiguo, en los tratados médicos de ginecología se observa el recurso de nombrar partes especiales del cuerpo de la mujer con los términos generales, que implicaban una traslación por analogía (Santos Pinheiro, 2022: 8-12).

<sup>13</sup> Hiro Hirai (2005: 403) lo explicaba al exponer sus investigaciones sobre el avance desde la alquimia a la química y a la farmacología moderna: «Le point central du débat est de savoir si les minéraux et les métaux croissent dans les mines».

<sup>14</sup> Arist. *de An.* A411b 19-29. El pensamiento del profesor de medicina de Wittenberg Daniel Sennert sobre el origen de la vida (1650: 176ab-185a) fue criticado por Juan Gallego de la Serna, médico de Felipe IV de España. Este médico rechazaba la capacidad agénitva exclusiva del semen

Otras explicaciones del origen de la vida se fundaron entonces en la génesis de los insectos y de los gusanos. Estos animales parecían surgir de la tierra misma en determinadas condiciones ambientales, muchas veces donde la putrefacción era patente en el barro informe. Por eso su procreación se asociaba a los vegetales que nacen en la tierra en esas condiciones. Paralelamente se aceptaba con normalidad la designación con la palabra *organon* para un grupo de tejidos con una función fisiológica específica.

De estas comparaciones derivaban los usos alegóricos que tuvieron cierta duración en la transmisión de la doctrina sobre la naturaleza de estas realidades. Para la filosofía antigua, la dificultad de carecer de una forma que actuara previamente sobre la materia del barro era importante. Por eso entre los estudiosos de filosofía natural de Padua había adquirido cierta difusión la teoría de la generación espontánea desarrollada por Fortunio Liceti (1618: 226-239). El naturalista exploraba todos los órdenes de los seres, desde los metales, los minerales, la nieve, el fuego, el agua. Trataba de aprovechar los datos de Plinio y Aristóteles para conocer distintas clases de seres marinos y terrestres (Liceti, 1618: 208) distinguiendo los ambientes más adecuados para las distintas especies. Una investigación parecida había realizado Francesco Piccolomini (1628: 1013), focalizada sobre todo en la generación de plantas en el fango, a partir del estudio de los cuatro elementos y sus posibles mezclas y mutaciones.

Entre las nuevas hipótesis, mientras algunos pensaban en cómo se propagaba el fuego arrebatando la materia –el elemento de la máxima expresión de la *energeia*– para explicar por analogía la transmisión de la vida (Gallego 1640: 27-30), las plantas ofrecían alguna solución más sencilla. Así como el individuo en medio de unas circunstancias sociales se sentía zarandeado por la fuerza del mar, la debilidad del germen vegetal, sujeto a muchas vicisitudes en su desarrollo, era comparable a la del ser humano.

Por eso, con el modelo vegetal de la concentración de capas interiores hacia un núcleo, se imaginó la posibilidad de que dentro de la semilla hubiera una vida en miniatura. La miniatura de un animal o de un ser humano podría encontrarse en una pequeña semilla. De esta manera, se entendía que solo necesitara un ambiente propicio, una tierra nutricia para desplegar y aumentar de tamaño (Lo Presti, 2014: 3). Tal hipótesis, llamada preformativa, apoyada en una pretendida analogía, concentraba –alegóricamente– una escala diminuta de seres, insertos unos dentro de otros desde la primera semilla de la creación del mundo, enredada con la generación de todo lo existente.

---

masculino, que no podía estar animado como las semillas vegetales pues solamente cuando se plantaban, iniciaban su proceso de vida (Gallego, 1640: 22-23).

Algunos de estos aspectos, alumbrados por un razonamiento filosófico, se verificaron al descubrir con el microscopio Anton van Leeuwenhoek la vida animada del semen masculino (Castellani, 1965: 156-157). Sin embargo, todavía quedaban muchos aspectos por desvelar respecto a cómo actuaba y por qué esa vida terminaba por desecación o el motivo por el que se frustraba el proceso del que era portador.

Por otro lado, la reproducción por semillas no era el único procedimiento reconocible para la aparición de un ser vivo vegetal, porque se conocía la posibilidad de los esquejes. Tal posibilidad también se sustanció en una hipótesis alegórica para explicar la generación de los animales y del hombre y se conocía con el nombre de traducianismo (del latín *tradux*). La reproducción por esquejes, que se relacionaba mejor con la antiquísima teoría de la panspermia, tenía el enorme defecto de ignorar la especialización de órganos reproductivos. Además, se reconocía la dificultad teórica de que algo vivo, que no parecía cuantificable, se dividiera, al dar un esqueje, sin perder su vida<sup>15</sup>. Se trataba de sostener esta analogía pensando en una multiplicación constante, en la que las partes de un cuerpo estaban animadas al igual que la totalidad de él. Esta imagen era en cierta medida admisible para los que consideraban la posibilidad de la preformación, ya que, según este modelo explicativo, lo que nacía o surgía era un individuo completo en miniatura cada vez que se desprendía del progenitor<sup>16</sup>.

Por tanto, semilla y esqueje representaban alegorías de cómo surgía la vida humana, que se expresaba en neolatín.

### 3. CONCLUSIONES

La doctrina antigua sobre el lenguaje y su aplicación en las obras de Cicerón y Quintiliano recogían la alegoría entre los tropos. La observación del lenguaje habitual se había consolidado en los tratados de enseñanza. Imprescindible en la interpretación de la Biblia y de la mitología antigua, resultaba incómoda cuando el

<sup>15</sup> La aplicación de la imagen alegórica del esqueje a la reproducción humana se debía a un razonamiento de Tertuliano, al intentar explicar la transmisión del pecado original (TERT. *anim.* 9, 44; 36; 27). Tal doctrina se conoce con el nombre de «traducianismo» porque el nombre del esqueje es *tradux*. El médico Juan Gallego de la Serna acusó a Daniel Sennert de recuperar el traducianismo patristico para su doctrina científica (Gallego, 1640: 51-54).

<sup>16</sup> Estos conceptos surgieron en el momento de la búsqueda de sentido a las observaciones microscópicas. Van Leeuwenhoek denominó a los espermatozoides (nombre de «semilla» en nuestra ciencia) *homunculi*, «hombrecillos», en un ambiente en que la filosofía mecanicista se admiraba de los nuevos autómatas y aceptaba la teoría preformativa de la generación, preferentemente a través del semen masculino, distinguiendo apenas los detalles de la contribución femenina a la producción de un nuevo ser.

criterio fundamental era la claridad. En efecto, la metáfora continuada y el seguimiento de dos realidades comparables podía oscurecerla. Se relacionaba entonces con el enigma o con el eufemismo.

En cambio, si la situación real era complicada y oscura su explicación, era muy recurrente. Los preceptores del s. XVII recogieron ejemplos, sobre todo quintilianeos, referidos a las vicisitudes de la vida humana en momentos críticos, así como en otros referidos al paso del tiempo. Allí donde la cultura científica no había terminado de distinguir las condiciones de los procesos naturales, se mantenía la alegoría antigua de los tratados hipocráticos y aristotélicos, sobre los que se fundaban nuevas hipótesis, como el traducianismo o la preformación. De ahí que el tropo se conservara en la medicina humanista. El empleo de las palabras que significaban «surgimiento» o bien «origen, comienzo» (*gonos, genesis*) presentaba una vida espontánea o que nace de manera maravillosa a través de las virtualidades del universo. En cambio, el uso de palabras que designaban una semilla o un esqueje vegetal ofrecía la posibilidad de expresar los inicios de la vida y de extender alegóricamente sus manifestaciones a los animales y al hombre (tierra madre, tierra vientre, tierra pasiva en la generación, vientre que se llena de agua para que «madure» el fruto).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (2000): *Partes de los animales; Marcha de los animales; Movimiento de los animales*, Elvira Jiménez-Escariche Sánchez y Almudena Alonso Miguel (trads.), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2004): *Poética*, Alicia Villar Lecumberri (trad.), Madrid, Alianza.
- ARISTÓTELES (2019): *Sobre el alma*, José Manuel García Valverde (trad.), Madrid, CSIC.
- BOUDON-MILLOT, Véronique (2008): «La naissance de la vie dans la théorie médicale et philosophie de Galien», en L. Brisson, M. H. Congourdeau, J. L. Solère (eds.), *L'embryon: Formation et animation. Antiquité grecque et latine, tradition Hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, pp. 79-94.
- BUCOLDIANUS, Gerard (1534): *De inventione et amplificatione oratoria: seu usu locorum libri tres*, Lugduni, apud Sebastianum Gryphium: 1534.
- CASTELLANI, Carlo (1965): *Storia della generazione. Idee e teorie dal diciassettesimo al diciottesimo secolo*, Milano, Longanesi.
- CAUSSIN, Nicolas (1636<sup>4</sup>): *De eloquentia sacra et humana libri XVI*, Parisiis, apud Mathurin Henault.
- DONATVS, Alessandro (1633): *Ars poetica sive Institutionum artis poeticae libri tres*, Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Kinchium sub Monocerote.
- FATTORI, Marta (1997): «La survivance du latin comme langue philosophique jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle», en Jacqueline Hamesse (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 255-281.

- GALLEGO DE LA SERNA, Juan (1640): *Ioannis Gallego de la Serna Malachensis, Catholicorum Philippi III et IV Hispaniarum regum archiatri, nec non Christianissimae Gallorum Reginae primarii quondam medici, De naturali animarum origine, invectiva adversus Danielem Sennertum*, Bruxellae, apud Franciscum Vivienum, sub signo Boni Pastoris.
- GRAFTON, A. (1996): «The new science and the traditions of humanism», en Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companion of Renaissance Humanism*, Cambridge, University Press, pp. 203-223.
- HIPOCRATES (1983): *Tratados hipocráticos I. Juramento, Ley, Sobre la ciencia médica, Sobre la medicina antigua, Sobre el médico, Sobre la decencia, Aforismos, Preceptos, El pronóstico, Sobre la dieta en las enfermedades agudas, Sobre la enfermedad sagrada*, Carlos García Gual et alii (trads.), Madrid, Gredos.
- HIPOCRATES (2003): *Tratados hipocráticos VIII, Sobre la naturaleza del hombre; Sobre los lugares del hombre; Sobre las carnes; Sobre el corazón; Sobre la naturaleza de los huesos; Sobre la generación; Sobre la naturaleza del niño; Sobre las enfermedades IV; Sobre el parto de ocho meses; Sobre el parto de siete meses*, Jesús De la Villa Polo et alii (trads.), Madrid, Gredos.
- HIRAI, HIFO (2005): *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance de Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols.
- HUGO DE SAN VÍCTOR (2011): *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*, Carmen Muñoz Gamero y María Luisa Arribas Hernández (eds.), Madrid, BAC-UNED.
- LAUSBERG, Heinrich (1984): *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, José Pérez Riesco (trad.), Madrid, Gredos, 2ª reimp.
- LICETI, Fortunio (1618): *De spontaneo viventium ortu libri quatuor, In quibus de generatione animantium, quae vulgo ex putri exoriri dicantur, accurate aliorum opiniones omnes primum examinantur, causae singulae propositi deinde cum generatim, tum etiam speciatim ex rei natura deteguntur*, Vicetiae, apud Franciscum Bolzeium.
- LÓPEZ PINCIANO, Alonso (1973): *Philosophia antigua poética*, A. Carballo Picazo-J. de Entrambasaguas (eds.), Madrid, Instituto Miguel de Cervantes.
- LO PRESTI, Roberto (2014): «Wissenschaftliche Revolution und Embriologie: Ablehnung oder Transformation der Antike? Ein Vergleich zwischen den Zeugungslehren Cesare Cremoninis, William Harveys und René Descartes», *Sudhoffs Archiv*, vol. 98, núm. 1, pp. 1-27.
- MACK, Peter (1996): «Humanist rhetoric and dialectic», en Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companion of Renaissance Humanism*, Cambridge, University Press, pp. 82-99.
- MASEN, Jacob (1659): *Palaestra oratoria. Praeceptis et exemplis ueterum lectissimis instructa. Et nova methodo in progymnasmata eloquentiae atque exercitationes rhetorum proprias ad lectionem simul et imitationem distributa, auctore P. Jacobo Masenio S. J.*, Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Busaeum sub Monocerote.
- MELANCHTHON, Philip (1523): *De rhetorica libri tres*, Coloniae, Fuchs.
- NÚÑEZ, Pedro Juan ([1552] 1994): *Institutiones oratoriae*, Ferrán Grau Codina (ed.), Valencia, Universitat de Valencia.
- PELLETIER, Gérard (1653): *Reginae palatium eloquentiae, sive exercitationes oratoriae*, Lugduni, sumptibus Ioannis Amati Candy.

- PICCOLOMINI, Francesco (1628): *De ortis ex putri*, en *Natura totius universi scientia, quinque partibus exactissime absoluta, pars tertia*, Francofurti, sumptibus Aubriorum et Clementis Sclechii, pp. 1002-1018.
- POMEY, François (1659): *Candidatus rhetoricae seu Aphthonii Progymnasmata in meliorem formam usumque redacta*, Lugduni, apud Antonium Molin.
- POMEY, François (1678): *Novus Candidatus rhetoricae altero se candidior comptiorque, non Aphthonii solum Progymnasmata ornatius concinata, sed Tullianae etiam Rhetoricae praecepta clarius explicata repraesentans studiosis Eloquentiae Candidatis*, Rotomagi, typis Richardi Lallemand prope Collegium.
- PONTANVS, Jacob (1600<sup>3</sup>): *Poeticarum institutionum libri III*, Avenioni, ex typographia Iacobi Bramereau.
- SANTOS PINHEIRO, Cristina (2022): *Gynaikeia. Colectânea de textos antigos de ginecologia*, Lisboa-Funchal, Humus.
- SENNERT, Daniel (1650): *Danielis Sennerti Vratislavensi, Doctoris et in Academia Witebergensi professore, Hypomnemata Physica, Hypomnema IV De geneatione viventium; Hypomnema V De spontanea viventium generatione, Opera I*, pp. 168-210; 210-246.
- SUÁREZ, Cipriano (1569): *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*, auctore Cypriano Soarez sacerdote Societatis Iesu, Hispali, ex officina Alphonsi Escrivani, expensis Andreae Pescioni cum facultate.
- SUSENBROTVS, Joannes (1543): *Epitome troporum ac schematum et Grammaticorum et Rhetorum, ad Authores tum prophanos tum sacros intelligendos non minus utilis quam necessaria*, Coloniae, excudebat Ioannes Gymnicus.
- VOSSIVS, Gerhard Joannes (1666): *Rhetorices contractae sive partitionum oratoriarum libri V. Editio ultima*, Amstelaedami, apud Joannem Ravesteynium.



AMÉRICA Y PERÚ COMO ALEGORÍAS BÍBLICAS  
DEL OFIR SALOMÓNICO. DE COLÓN A FERNANDO  
MONTESINOS<sup>1</sup>

*America and Peru as biblical allegories of the Solomonian Ophir:  
from Columbus to Fernando Montesinos*

JESÚS PANIAGUA PÉREZ

*Universidad de León, España*

*Instituto Universitario de Investigación de Humanismo y Tradición Clásica (IHTC)*

ORCID: 0000-0002-4356-6229

RESUMEN

Algunos exégetas bíblicos tuvieron la necesidad de ubicar el Ofir en el que se abastecían las naves de Salomón de las materias preciosas con las que elaboró su templo, que se encontraban en una tierra poblada por los descendientes de Sem. Asia, África e incluso la Península Ibérica habían optado a convertirse en los lugares de ubicación. Sin embargo, el descubrimiento de América abría una nueva frontera para aquellas disquisiciones, en las que no solo había que justificar la existencia del propio lugar, sino también el origen de aquellos habitantes del Nuevo Continente. Ya Colón pensó haber llegado al lugar expuesto en la Biblia, pero la imagen de América y más concretamente la de Perú se fueron imponiendo. El principal impulsor en el mundo hispánico había sido, sobre todo, el gran representante del humanismo español, Benito Arias Montano, en su comentario al libro Phaleg.

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de la Junta de Castilla y León LE028P20, «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico», cofinanciado con fondos FEDER. El trabajo se ha realizado en el marco del Instituto Universitario de Investigación de Humanismo y Tradición Clásica, así como dentro del Grupo de Investigación Reconocida HUMANISTAS (código 443) y del Grupo Consolidado de la Junta de Castilla y León nº 319.

Perú acabó así convirtiéndose en una alegoría de Ofir, defendida por varios autores del siglo xvii, entre los que hemos destacado el estudio realizado por Fernando Montesinos, que no se llegó a publicar en vida del autor, a pesar de haber mandado realizar el frontispicio de la obra, donde también se recogen otras figuras alegóricas.

Palabras clave: Ofir; América; Perú; Alegoría; siglos xv-xvii.

#### ABSTRACT

Some biblical exegetes felt the need to situate Ophir, where Solomon's ships were loaded with the precious materials for the construction of his temple, and which was to be found in a land populated by the descendants of Sem. Asia, Africa and even the Iberian Peninsula were all candidates for the site. Nevertheless, the discovery of America opened up a new frontier for such a debate, in which it was not only necessary to justify the existence of the place itself, but also the origin of the inhabitants of the New Continent. Columbus believed he had arrived at the place named in the Bible, but the image of America, and more precisely that of Peru, was what finally dominated. The main driving force in the Hispanic world was, above all others, the great representative of Spanish humanism, Benito Arias Montano, in his commentary on the book *Phaleg*. Peru thus became known as an allegory of Ophir, defended by various authors of the 17<sup>th</sup> century, among which we feel the study carried out by Fernando Montesinos is worth mentioning, even though it did not get published during the author's lifetime, despite the fact that the frontispiece of the work had been created. The said work also included other allegorical figures.

Keywords: Ophir; America; Peru; Allegory; 15<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries.

## 1. INTRODUCCIÓN

**A**MÉRICA, TRAS SU DESCUBRIMIENTO, se transformó en una especie de modelo de geografía bíblica. El Paraíso Terrenal, la Nueva Jerusalén, los caminos de la predicación apostólica de san Bartolomé y santo Tomás, las diez tribus perdidas de Israel, etc. se convirtieron en elementos que se constituían en parte de ese nuevo paisaje que pasaba a formar parte del proyecto de salvación y, como manifiesta Brading, la idea de que Perú era Ofir cautivó a los exégetas españoles de finales del siglo xvi (Brading, 1991: 343), pero muy especialmente del xvii. De este modo América se convirtió también en una alegoría del Ofir bíblico sin necesidad de sufrir una personificación, aunque también la hubo en ocasiones. El Perú, así, se hizo acreedor de una serie de atributos que le identificaban como el lugar donde se hallaban las riquezas que adornaron el templo del rey Salomón. Mencionar en la época aquellas tierras significaba evocar tesoros inconmensurables al servicio de la monarquía hispánica, como heredera de la monarquía salomónica y beneficiada por la divinidad para su disfrute. Por tanto, formó parte de una alegoría que también tuvo un contenido político, al hacer de los monarcas españoles los elegidos por Dios y, por ende, los árbitros de la política mundial del momento. Aunque sea

obra pictórica de 1725, en la sucesión de reyes incas y españoles del Museo de la catedral de Lima, Atahualpa entrega el cetro a Carlos I, lo que implicaba también, entre otras cosas, la cesión de las minas peruanas como un mítico Ofir y como un retraso de la llegada del Anticristo.

Pocas obras como la Biblia están tan llenas de metáforas, de personajes que representan ideas y que aportan un valor alegórico. Sin embargo, también podemos adentrarnos en lo que podríamos denominar como alegorías inversas; es decir, personajes y lugares ajenos al mundo bíblico, pero que representan determinados aspectos propios de la Sagrada Escritura. Es en este sentido en el que hemos tomado al Perú como una alegoría del Ofir salomónico. Se trataba de solucionar así una antigua pretensión de buscar un espacio en el mundo que ratificase la existencia de ese destino al que viajaban las naves de Hiram de Tiro, al servicio del rey de Israel.

Lo anterior implicaba un gran esfuerzo por relacionar el proceso bíblico con el desarrollo del incario, como se ha tratado de ver incluso en Garcilaso de la Vega, vinculando el devenir del imperio de los incas al Génesis bíblico (Piccone Camere, 2019: 14). De alguna forma aquellos habitantes del Perú se convertían también en los precursores del Mesías y en imágenes del proceso de Salvación del mundo cristiano. Paralelamente, en los reyes de España se cumplía la profecía que aparece en el libro de Job 22: 23-24, pues como defensores de la fe tendrían «el oro como polvo y como chinarras del torrente el Ofir». Ese oro que por su calidad escaseaba y que Isaías relacionó con la escasez de hombres que habría en Babilonia como castigo de Dios (Is 13: 12). En realidad, en lo que se estaba poniendo énfasis era en la aceptación de España como reino escogido por Cristo para la propagación de la fe, por lo que era indiscutible que sus monarcas debían ser los dueños del Ophir bíblico, ahora identificado con Perú en particular y con las posesiones ultramarinas en general. En tal sentido, Huaman Poma de Ayala mencionaba que España se sobreponía a los cuatro reinos que formaban el mundo y que acompañaban al monarca Felipe III. Uno de los cuales eran las Indias Occidentales, que iba a su izquierda, mientras en su derecha le acompañaba el cristiano, y tras ellos el rey moro y el de Guinea (Huaman Poma de Ayala, 1987: 889). Como casi siempre, aquellos lugares de riquezas se asociaban a la lejanía, tal y como lo planteó, entre otros, san Agustín (AUG., *Petil.* 2,13).

## 2. EL OFIR BÍBLICO EN AMÉRICA

Pocos lugares en el mundo se han movido tanto por la geografía sagrada y profana como el Ofir, al que Salomón enviaba las naves de Hiram de Tiro. Las referencias que nos hace la Biblia podemos dividir las en dos. Por un lado, las que hacen alusión al propio personaje de Ofir, como uno de los hijos de Jectán, descendiente de Sem (Ge 10:29); por otro, las que hacen referencia al lugar donde se

asentaron él y sus descendientes, convirtiéndose en un paradigma de la riqueza y al que llegaban las mencionadas naves salomónicas para conseguir los productos de lujo con los que adornó el templo de Jerusalén (Ge 2:11-12; 1Re 9:28; 1Re 10:11; 1Re 22:48-49; 1Cr 29:4; 2Cr 8:18; Job 22:24; Job 28:16; Sal 44:9; Is 13:12; Jer 10:9). Lo cierto es que a las gentes de Ofir se les supuso una ascendencia semítica y un asentamiento en un lugar privilegiado, plagado de riquezas, que iban de las maderas preciosas al oro, como también nos lo recuerda Eusebio de Cesarea (EUS, *PE* 9,30,7). Incluso se ha pensado que puede ser la Safar de los clásicos, como la que aparece en el *Periplo del mar Eritreo* (Schoff, 2015), en Plinio VI:23, o en Ptolomeo V:19.

El lugar se había convertido en una alegoría bíblica de la fortuna para las gentes de las culturas del Libro, que se desplazaban por África y Asia y, a partir de 1492, también por América. Algunas veces en posiciones insulares, como en el descubrimiento de Álvaro de Mendaña<sup>2</sup>, y como era propio de los lugares utópicos. El periplo de las naves tirias al servicio de Israel entraba así en la categoría de los viajes míticos, en la medida en que, además de la abundancia de riquezas, se ubicaba en un lugar lejano, tal y como lo planteaba la propia Biblia y lo ratificaban algunos autores cristianos, como san Agustín (AUG., *Petil.* 2, 13). Precisamente por esa lejanía respecto de Jerusalén, América iba a tener un papel fundamental, ya que desde el descubrimiento hasta Fernando Montesinos y otros autores posteriores se aceptó que Ofir y su hermano Hevilat habían llegado al Nuevo Continente (Montesinos, 2018: 375). Sin embargo, las teorías desarrolladas fueron de lo más variado, como puede apreciarse, por ejemplo, en la obra de Montesinos (2018: 229-234), la de Gregorio García (1607) o la de John Ogilby (1670).

Esa enorme distancia para buscar los materiales preciosos hacía que el trayecto de ida y vuelta se prolongara por tres años (1Re 10:22)<sup>3</sup>. Lo cierto es que los exetgas se vieron en la necesidad de ubicar aquel lugar en algún punto de la geografía universal, pues solo se tenía la referencia de que se extendía con imprecisión desde la Mesa al monte oriental (Ge 10:30)<sup>4</sup>. Los lugares preferidos para aquella ubicación fueron Asia y África<sup>5</sup>, aunque también es cierto que se han planteado serias dudas sobre si tales viajes responden a una realidad histórica, como se pretendió en la *Septuaginta*, la *Vulgata* y la *Arábica*, siempre en lugares lejanos y buscando

<sup>2</sup> Precisamente la búsqueda de Ofir en el Pacífico ha dado lugar a la obra de Juan Gil sobre los navegantes del Pacífico (2020).

<sup>3</sup> Lo productos aportados por las naves salomónicas se han estudiado con ciertos detalles por Antonio Reguera Feo (2016: 39-52).

<sup>4</sup> Sobre estos aspectos puede consultarse Paniagua Pérez (2017: 83-90).

<sup>5</sup> Véanse los diferentes lugares en la entrada «Ofir» del *Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología*.

encumbrar la magnificencia de Salomón (Darder, 2021: 99). De este modo, en las diferentes hipótesis que se dieron, una situaba el lugar en la costa meridional de Arabia; otras en el llamado País de Punt, en la costa entre Egipto y Etiopía; una tercera había situado aquel lugar en la India (Darder, 2021: 109-112)<sup>6</sup>. Era evidente que el descubrimiento de América abrió las puertas a una nueva ubicación, como la abrió para situar otras ilusiones humanas. En realidad, las fantasías de la Antigüedad y medievales no finalizaron con la Edad Moderna, sino que cambiaron de rumbo y muchas de ellas pasaron a establecerse en el Nuevo Mundo. Sin embargo, la que nos ocupa tuvo una consideración más allá de lo fantástico, puesto que no solo aventureros y mentes inquietas pensaron en su existencia, sino también los grandes intelectuales del momento. Ahora bien, mientras otras fantasías perdían valor a medida se iba abriendo paso la presencia europea, como las Amazonas, las Siete Ciudades de Oro, la reina Califa, el Paraíso Terrenal, etc., la de Ofir emergía con más fuerza a finales del siglo XVI, hasta el punto de que Perú acabó por convertirse, no solo en una metonimia, sino también en una alegoría del lugar bíblico, perfectamente representada en la obra de Martín de Murúa, que mencionaremos más adelante (Murúa, 2004: 141v). Incluso el mundo literario se hizo eco de aquella eclosión como, por ejemplo, podemos ver en las obras de los grandes autores del barroco Lope de Vega (1658: 305) o de Calderón de la Barca (2000: 121).

La creencia de que Ofir estuviera en América se planteó desde los primeros momentos de la presencia hispánica y se asoció con la riqueza de oro. Colón, aunque no encontrase abundancia de dicho metal, no pudo evitar establecer la relación entre el lugar bíblico y la isla Española (Anglería, 1989: 29), y parece que se mantuvo con esa idea hasta su muerte (Casas, 1994: 39). El mismo Almirante, cuando escribió al papa Alejandro VI una carta en febrero de 1502, explicaba que aquella isla caribeña «es Tharsis, es Chetia, es Ofir y Ophaz e Çipanga, e nos le hemos llamado Española» (Colón, 1997: 479-481), lo que se reiteraba en su *Libro de las profecías*, escrito por esas mismas fechas, donde glosaba a Nicolás de Lira, al referirse al 1Re 9:26-28:

Los cuales al arribar a Ofir, cuyo nombre es de una provincia de la India, en la cual hay montes, que contienen minas de oro, pero están habitadas por leones y bestias muy feroces. Por lo cual nadie se atreve a acercarse allí, sino que se refugia la nave cerca del litoral. Y entonces los navegantes explorando en una hora en que dichas bestias están alejadas; de repente salen, y arrojan a la nave la tierra excavada por las uñas de los leones y se retiran. Esta tierra la ponen después en un horno y lo que en

<sup>6</sup> Un resumen de algunos de los espacios escogidos para Ofir nos lo ofrece a principios del siglo XVIII Agustín Calmet (1831: 298-308)

ella hay de impureza se consume, y es removida por la virtud del fuego, y se queda el oro puro (Colón, 1992: 117).

La teoría ofírica también tuvo detractores, y uno de los primeros fue el humanista italiano y conocido de Colón, Pedro Mártir de Anglería, que hizo relación en sus *Décadas* al primer viaje de descubrimiento, contraponiendo la idea de este con los conocimientos cosmográficos del momento, por lo que mantuvo que el lugar al que el Almirante había llegado era la Antillia y sus islas adyacentes (Anglería, 1989: 11). López de Gómara, para oponerse a aquella misma teoría, recurrirá directamente al libro sagrado, al mencionar que no se encontraron elefantes, unicornios ni diamantes ni otras cosas que se llevaban para el templo salomónico (1979: 314); ni siquiera Rodrigo Tous de Monsalve, en 1511, fue proclive a aquellas creencias (Martín Baños, 2018: 243).

Tras la aventura colombina, el segundo intento ultramarino de llegar a Ofir podemos considerar que fue el viaje de Sebastián Caboto hacía Asia por el estrecho de Magallanes, que se comenzó en 1526, pero que no se llegó a consumir, puesto que en el mencionado estrecho se desestimó el proyecto y la expedición estaba de regreso en Sevilla, en 1530<sup>7</sup>. Precisamente en ella viajaba el luego famoso cosmógrafo Alonso de Santa Cruz, que participó con 20.000 pesos, y actuó como tesorero (Cuesta Domingo 1983: I, 46). De aquella expedición sabemos hasta el sueldo de los tripulantes<sup>8</sup>, pero también conocemos las capitulaciones, en que se encargaba al marino italiano el abastecimiento de una serie de producto de lujo como oro, piedras preciosas, perlas, plata, drogas, sedas y otros materiales (Medina, 1908: 60). Esa búsqueda en el Pacífico por Occidente sería la que llevaría a Álvaro de Mendaña a su viaje (1567-1569), en que creyó llegar al Ofir salomónico. De ello procede la denominación que se dio a las islas descubiertas como *Insulas Salomonis* (Mendaña, 1876: 19), aunque nunca se atrevió a mencionar que en ellas se escondieran las minas del rey Salomón, como sí lo hicieron otros autores posteriores. Sin embargo, en aquella misma expedición Sarmiento de Gamboa negó tal condición a lo descubierto (Arciniega, 1956: 53), lo que contradecía la idea del maese de campo de la expedición Pedro Ortega Valencia: «Allí es donde está Ofir. Pero el oro de Ofir mantiene a la gente bien dispuesta: la promesa de la fortuna nubla sus ojos y traba sus conversaciones; por ello trabajan no sólo con denuedo, sino con alegría» (Ortega Valencia: 1567).

Todavía avanzado el siglo XVII hubo pretensiones de expediciones en busca de Ophir en el Pacífico, como la de Andrés de Medina Dávila, que presentó un me-

<sup>7</sup> AGI, *Patronato*,41,R.5

<sup>8</sup> AGI, *Contratacion*,5873.

morial al rey hacia 1648, en que se niega que Tarsis y Ofir estuviesen en España, como algunos habían planteado, pues en tal caso, las naves de Hiram no hubiesen necesitado tres años, por lo cual se inclinaba a pensar en algún lugar de aquel Océano (Gil, 1989: II, 218-257).

Lo cierto es que, al igual que Colón, fueron varios los autores que en Europa se adhirieron a la teoría de un Ofir americano, como Forestier, en 1525, que también lo identifica con La Española:

Vas plus oultre! Tiene est la rice Ophir  
Isle nomee espaignole a present,  
Ou Salomon envoyoit or querrir  
Pour fabricquier le temple prepotent (Fossetier, 1525: 188-190).

En 1535 era Miguel Servet quien se inclinaba por tal teoría en la edición que hizo de Ptolomeo, donde se refiere a *Spagnola, quae Offira dicitur* (Gil, 1989: II, 225; Claudio Tolomeo, 1935). Grineo se refiere a esa misma isla como *alii appellant huiusmodi insulam Offiram* (Grynaeus, 1532: 89). Vatablo en 1545 la menciona en los comentarios al Libro de los Reyes (3Re, 9; Vatablo, 1584: 214v). Incluso Motolinia, de una forma más genérica, planteaba que quienes iban a aquellas tierras lo hacían pensando que era el Ofir, donde el oro se recogía «a baldadas» (Motolinia: Tratado III, cap. XI).

Paralelamente al problema de la ubicación del Ofir bíblico, había que considerar el de la población americana, por lo que se llegó a aceptar una presencia original de judíos en las Indias Occidentales. En este sentido se establecieron dos versiones; por un lado, la de los descendientes de Ofir (Gén 10: 21-31); por otro, la de las tribus perdidas de Israel, es decir, aquellas que, tras la deportación de Salmanasar (4Esd 13:39-46; 2Re 17), no volvieron a su tierra cuando Ciro el Grande conquistó Babilonia y les permitió el regreso. Solo las tribus de Judá, Benjamín y parte de la de Leví emprendieron el camino hacia Israel. El destino de las demás se consideró una incógnita, que dio lugar a especulaciones, como ocurrió justamente con algunas ideas sobre el poblamiento de América. El carmelita del siglo XVII Vázquez de Espinosa compendiaría ambas tendencias: la de los descendientes de Ofir, que llegarían cuando Sem todavía no había muerto, y el arribo posterior de las diez tribus perdidas, sin dejar de considerar otras aportaciones (1969: 15-25). La relación con la riqueza estaría en el primer caso, es decir, el de los descendientes de Ofir, que fundarían en las Indias Occidentales el lugar homónimo, teoría que sería el producto de un patriotismo mal entendido «que arrebató en llamaradas de ilusión a espíritus propensos a la utopía» (Gil, 1986:425).

### 3. OPHIR ES PERÚ

Como diría Walter Benjamin, la alegoría no es una exclusiva producción de imágenes, sino que, como la literatura y el lenguaje, es expresión. Por tanto, la alegoría en sí misma es una manifestación de algo (1990: 155). En nuestro caso, la de aquel lugar de las Sagradas Escrituras que encontró su reflejo en las Indias y de manera más concreta en el Perú, donde habitaban unos indios descendientes de Sem. De este modo, los habitantes de América, como semitas, se convirtieron igualmente en una alegoría del éxodo judío.

Pero nos interesa sobre todo esa alegoría creada a partir de la obra de Benito Arias Montano (1528-1598), que dio lugar a una pléyade de sucesores a lo largo del siglo XVII, en que tres de ellos tendrán un especial interés: Gregorio García, Fernando Montesinos y Diego Andrés Rocha. Todos ellos eran buenos conocedores de la obra del frexnense y los dos primeros con una buena formación eclesiástica que les permitía manejarse con facilidad con los textos bíblicos y con los escritos latinos. Precisamente Montesinos no tuvo reparo en dar a su obra el título de *Ophir de España*. Es decir, reconvirtió la imagen del Ofir salomónico en la tierra de riquezas reservadas a los reyes españoles; algo así como la tierra de los ríos de leche y miel del Ex 3:8. Y la propia realidad se avenía a la equiparación, pues lo mismo que las naves de Hiram, las de los reyes españoles llegaban con los grandes tesoros americanos a la Península. Montesinos, además, podía comprobar cómo aquellos tesoros servían para el enriquecimiento de las iglesias, donde el pan de oro y los objetos de metales preciosos proliferaban por doquier, ya que no había carencia de materiales, además de las donaciones que llegaban de las Indias; de este modo, los templos de Cristo se convertían en la imagen del templo de Salomón.

Perú se había convertido en la opción americana del viaje ofírico en el mundo hispánico ultramarino, incluso después de que los portugueses hubiesen abogado por la identificación con Sofala; así, João Bermudes se atrevió a negar que aquel lugar de las Sagradas Escrituras estuviese en la India o en Perú, inclinándose por esa posesión portuguesa en el África oriental (Mongallo, 2023: 385)<sup>9</sup>. Calancha, sin embargo, se percataba de que en Perú se daban todas las clases de oro del mundo y, por tanto, no sería un lugar ajeno al espacio salomónico (1639: 53).

Como manifestábamos, el gran impulsor de la alegoría de Perú como Ofir sería el humanista Benito Arias Montano (1527-1598), quien no dudó en identificar al Ofir bíblico con América, a Iectán con Yucatán y al monte Sefer con los Andes, como lo deja ver en el mapa que dentro de la Biblia Regia acompañaba al comenta-

<sup>9</sup> Véase al respecto Arciello (2020: 16-26).

rio del libro Phaleg<sup>10</sup>. Por tanto, no es de extrañar que el mapa que presenta recurra a una toponimia que poco tiene que ver con la América del momento, ya que más bien es una recreación exegética en la que, como en una alegoría, un lugar viene a tener el significado de otro. El autor interpretó que el nombre de Perú se dio a toda América (Parvaim), pero que con el tiempo solo vino a conservarse en Perú (Gil, 1989: I, 225-251; Paniagua Pérez, 2017: 239-250; Paniagua Pérez, 2008: 409-444; Navarro Antolín, 2021: 130).

Los planteamientos de Arias Montano tampoco eran novedosos, pues ya encontramos antecedentes en el mapa de Pedro de Medina, de 1550<sup>11</sup>. Su teoría de identificación también había sido propuesta por Guillermo Postel, al que Montano no cita, aunque debía conocer su obra. Si no lo mencionaba, nos dice algún autor, no era por ocultación consciente, sino porque se trataba de un heterodoxo (Fernández López, 2016: 54). El Dr. Gil mantiene que probablemente Montano tomó su idea de Guy Le Fèvre de La Boderie, cuando se hallaba en Amberes preparando la publicación de la *Biblia Regia* (1989: I, 228). Lo cierto es que para el biblista español nada podía quedar al margen de las Sagradas Escrituras, por ello corroboraba que en ellas no faltaban las menciones que daban noticia de ese Nuevo Mundo, y para ello hace alusión a Moisés, a Jonatán y a las Crónicas (Arias Montano, 2006: 161), sin olvidar el libro de Isaías (Arias Montano, 1599: 1455).

Como gran exegeta, generó una gran influencia en autores que a lo largo del siglo XVII se mantuvieron bajo su influencia, como los ya mencionados y otros como León Pinelo, que defendió el paso de Ofir a Nueva España y de su hermano Hevilat al Perú, porque la tierra de este es la que produce oro y piedras, recordando que el oro de Carabaya era el más puro del mundo con 23,5 quilates (León Pinelo, ¿2014?: II, 350). Solórzano menciona la teoría en su *Política Indiana*. Cabello de Valboa también se adhiere a lo expuesto por Arias Montano, además de que debió tener muy pronto noticias de lo escrito por el extremeño, pues comenzó su *Miscelánea* en Quito, hacia 1576, y la finalizó en 1586 (Cabello de Valboa, 1951: 5-7, 49-50, 73-77). La teoría, de especial modo, debió resultar atrayente en los ámbitos judíos de la época, tal y como lo reconocía Menasseh ben Israel (1881: IV, 1-16).

Lo planteado por Arias Montano también tuvo detractores, que no veían un origen antiguo en el nombre Perú y, por tanto, tampoco se podría pensar en una alegorización de Ophir. Entre aquellos censores destacan el jesuita Juan de Pineda (1609: 213), o el propio Inca Garcilaso de la Vega, que había utilizado para su historia peruana textos ya desaparecidos de Blas Valera (Garcilaso de la Vega, 2003: 20-22). En la línea de Garcilaso, Aldrete negó igualmente el origen prehispáni-

<sup>10</sup> La obra de Arias Montano de 1572 ha sido editada recientemente (2006: XCII).

<sup>11</sup> Biblioteca Nacional de España (BNE), RES 215. Pedro de Medina, *Suma de Cosmographia*.

co del nombre Perú y consideró sin fundamento la cuestión del oro salomónico (1606: 356). Bartolomé Cobo llegó a negar que la cantidad de oro en el Perú alcanzase a las sumas que relata la Biblia para otros lugares (1964: II, 41-55). Pero de todos ellos es de especial interés el jesuita José de Acosta, que dice no encontrar en Perú las riquezas de una calidad como las que describe la Biblia; que el nombre de Perú lo usaron los españoles, siendo desconocido para los propios indios; incluso se acogió a la idea de Flavio Josefo en su libro I:6,4 de que Ofir estaba en la India Oriental, junto al río Cofen (Acosta, 1608: 49-51; Gil, 1989: II, 218-253).

Las teorías sobre la ubicación de Ofir fueron muy variadas. Hugo Grocio se inclinó por los noruegos (1642); Hornius apoyó una población múltiple de fenicios y otros pueblos de Oriente y Occidente (1652)<sup>12</sup>; fray Pedro Simón aludiría a la teoría de los fenicios, explotadores de minas en España, obligando a los hispanos a trabajar en ellas, por lo que los descendientes de aquellos fenicios deberían hacerlo para los españoles (Simón, 1882: I, 22).

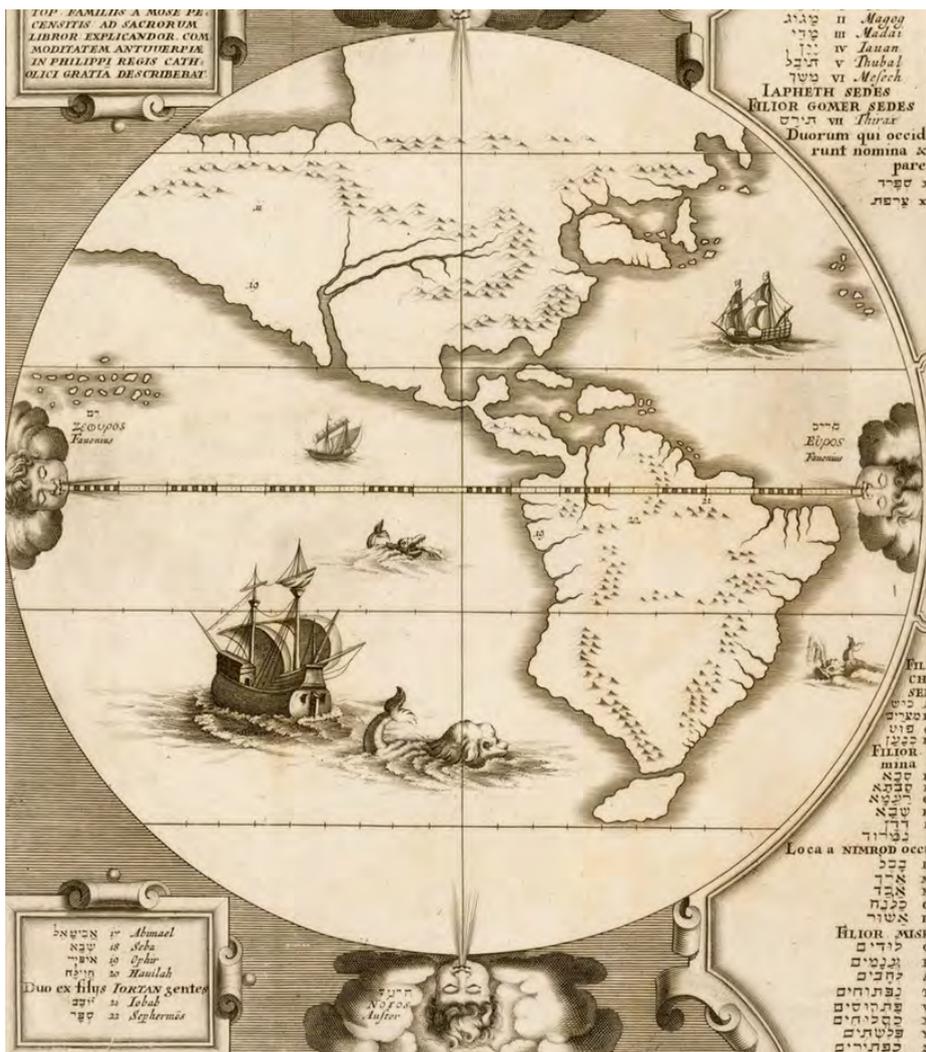
Por tanto, la alegorización del Perú tuvo como fundamento los textos bíblicos, que serían sometidos por diferentes autores a un proceso de metatextualidad y/o de hipertextualidad. De modo que para algunos, como hemos podido comprobar, mencionar el Perú era mencionar el lugar en que se abastecían de riquezas los barcos de Hiram de Tiro al servicio de Salomón. Con todo ello se generó una imagen visual, pero también literaria.

Ofir no dejaba de ser una abstracción a la que se asocian también figuras geográficas, a las que con frecuencia se les dieron como atributos las riquezas que lo caracterizaron y que podían estar en relación con las que le llegaban a Salomón para su templo. Es decir, estamos casi ante una personificación de la geografía. Aquel era el lugar impreciso a lo largo de la historia que acabó por encontrar acogida en la América recién descubierta para los europeos (el Parvaim bíblico), que Montano se encargó de promocionar en su Biblia Regia de Amberes, cuyo mapa es el mejor exponente de una imagen geográfica alegórica de aquel lugar (Fig. 1).

La alegoría geográfica alcanzó muy especialmente al cerro de Potosí, en el Alto Perú, aquél que en la obra de Martín de Murúa aparecía entre las columnas del Plus Ultra (2004: 141v), de manera semejante a como aparece en la obra de Huamán Poma de Ayala (1987: 1140-1143). Potosí es concebido como un nuevo Ofir, creado para la grandeza de España y de Roma. Los mismos montes aparecen representados formando parte de la indumentaria de la Virgen del Cerro, como si de un espacio sagrado se tratara, reservado a la grandeza de los reyes de España, que lo utilizarían para extender la Iglesia de Cristo. En la misma línea estaría la peana de plata de la Virgen de la Caridad de la población albaceteña de Villarrobledo (López

<sup>12</sup> *De originibus americanis libri IV*, La Haya, 1652.

Guzmán, 2022: 162). Cerro que también está simbolizado en ocasiones por el sol en sus representaciones como imagen de lo sagrado, como se aprecia en la obra de 1755 del Museo toledano del Ejército (López Guzmán, 2022: 147-189). De igual modo cuando aparece con una cruz en lo alto, como en el grabado de Cieza de León, de 1553, lo que se repetiría después en otras muchas representaciones.



Por lo demás, las imágenes alegóricas del Perú en los siglos XVI y XVII casi siempre se relacionan con el pasado incaico. Frente a la tendencia general que en este sentido existía de la alegorización con figuras femeninas, para la del Perú se optó con cierta frecuencia por las representaciones masculinas, como en el frontispicio del tratado de León Pinelo, en que está identificado con la imagen de un inca, que porta en sus manos el cerro de Potosí, mientras la Nueva España está alegorizada por una figura femenina (Fig. 2). El texto que acompaña a esa alegoría es del Ge.49:15 «Y prestó sus hombros para la carga y tuvo que servir como tributario», como una clara referencia a la dependencia hispánica. Hasta tal punto esa masculinización se hace evidente, que en algunas representaciones se convierte en un verdadero varón, como en los mosaicos alegóricos de la celda de san Luis Beltrán en Lima.

Tampoco debemos obviar que la personificación del Perú se halla muy relacionada con la alegoría de América, como la mujer aguerrida y a veces masculinizada, que con frecuencia se rodea no solo de una naturaleza, sino también de unas grandes riquezas en objetos preciosos. Uno de los mejores reflejos de ello puede ser el cuadro de Jacopo Zucchi, de la Galería Borghese de Roma, titulado originalmente «La pesca del coral» o «Il regno di Anfitrite» (1585), cuyo tema central es una especie de canto a la abundancia de perlas y corales que alegoriza el descubrimiento de América; o el cuadro de la abdicación de Carlos I en Bruselas de Frans Francken el Joven (1630), en que América ofrece un baúl de oro y joyas; también el grabado de la portada de la *Historia Antipodum*, en que América aparece rodeada de múltiples riquezas (Gottfried, 1631), como vemos también en un dibujo de la misma alegoría de Nicolaes Berchem (c. 1665) para el *Atlas contractus orbis terrarum praecipuas ac novissimas complectens tabulas*.

La alegoría de América, como la de Perú, se iban a ver vinculadas de una forma indisoluble a la monarquía hispánica, como muy bien lo refleja el frontispicio del *Indiarum Iure* de Solórzano Pereira (1629) (Fig. 3). En él, Felipe III se halla flanqueado por las figuras femeninas de España y América y con una lectura de Claudio Claudiano: *subdidit Oceanum sceptris et margine caeli clausit opes* (Controló el poder del Océano y el cielo fue la frontera de su reino) (Clavd, *Carm*, VIII:42-43).

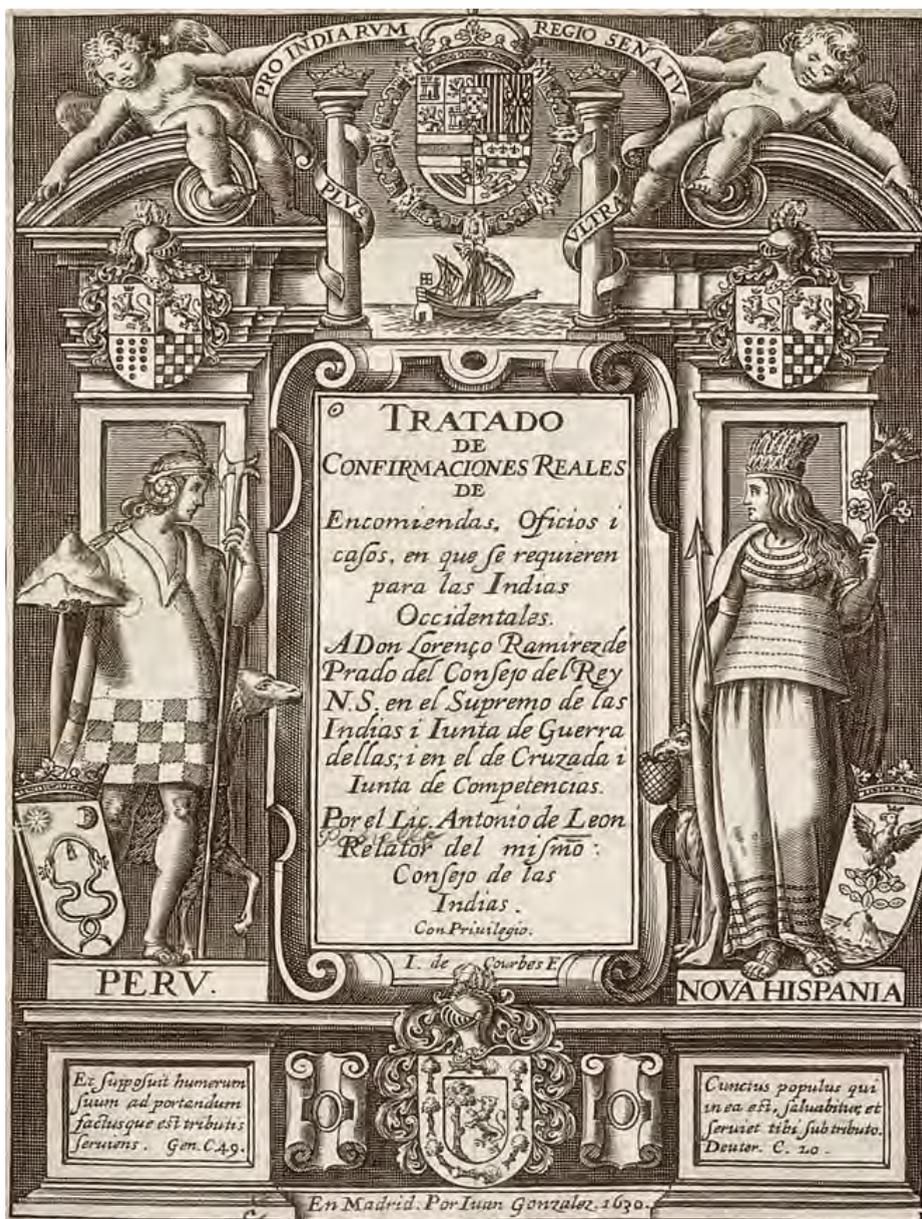


FIGURA 2. Frontispicio de la obra de León Pinelo, Tratado de confirmaciones reales (1630).



FIGURA 3. Detalle del frontispicio de la obra de Solórzano Pereira, *De indiarum iure* (1629).

Precisamente muchas de esas riquezas, que sirven para alegorizar América, tenían su origen en el antiguo imperio de los incas, como queda reflejado en el frontispicio del *Arca Limensis*, de Escalona Agüero (Fig. 4). En él, la representación del continente aparece con la inscripción *Repleta est terra argento et auro* (Escalona Agüero, 1647) y con los dos montes mineros de Potosí al fondo, de los que uno se halla coronado por el sol. Precisamente esto iba acompañado de un texto de la carta a Valerio Paulino de Plinio el Joven, que se escribió de forma abreviada, pero que debería decir *Est alioquin nullum justius genus reditus quam quod terra, caelum, annus refert* (Plin. *Ep.* IX:37.3), en alusión al planteamiento del retorno a los reyes de España de las riquezas salomónicas. En aquel frontispicio, el monarca Felipe IV, concebido como un nuevo Salomón, asienta su trono sobre la mismísima Arca de la Alianza (*Arca limensis*), refiriéndose a las riquezas peruanas sobre las que se sustenta la monarquía, asunto al que se dedica el tratado. En la parte inferior se encuentran de nuevo las alegorías de Europa y América, y el dosel sobre la cabeza del monarca no deja de ser una alegoría al templo de Jerusalén, relacionándose directamente esta escena con la tradición visual, que convierte a los monarcas hispanos en monarcas salomónicos (Mínguez, 2007).



FIGURA 4. Frontispicio de la obra de Escalona Agüero, Arca limensis (1647).

#### 4. LA ALEGORIA PERÚ-OPHIR EN FERNANDO MONTESINOS

Al margen de la imagen visual, la alegoría del Perú se expresó en diferentes textos, de los que hemos hecho alusión a las obras de Benito Arias Montano, como el propagador de la imagen de América en general y de Perú en particular, como el lugar bíblico de Ofir, al que acudían las naves de Hiram de Tiro al servicio de Salomón. Conforme a lo que manifestamos, un hombre de la categoría intelectual de la que gozaba Montano favoreció que otros teóricos españoles optaran por aceptar lo dicho por él y se amparasen en su autoridad.

Las consideraciones del humanista extremeño sirvieron para ratificar la idea de que los reyes de España pasarían a convertirse en la alegoría del rey Salomón, que a

su vez era la alegoría del monarca ideal (Darder, 2021: 97-116). Por tanto, eran los beneficiarios de las riquezas que producía el mismo Ofir, ahora representado por la alegoría del Perú, como lo vimos en el frontispicio de Pinelo. Pero en ese enlace alegórico, Hiram de Tiro sería también el rey pagano supeditado al poder y la grandeza del rey de Israel, es decir, el inca pasaba a poderse considerar como la alegoría de dicho Hiram, en la medida en que supeditaba su poder al rey de España, como el de Tiro se había sometido a los intereses del judío (Darder, 2021: 98). Incluso no ha faltado quien haya considerado que la monarquía católica tuvo en Carlos I a su David y en Felipe II a su Salomón (Altuve-Febres Lores, 2001: 103). A ello se añadiría la imagen de Jerusalén como alegoría de la Iglesia, en la que se cumpliría lo profetizado por Isaías:

Sí, se reúnen las naves para mí, con los navíos de Tarsis a la cabeza, para traer de lejos a tus hijos con su oro y su plata, para el nombre de Yavé, tu Dios [...] Extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servicio, pues si en mi ira te herí, en mi clemencia he tenido piedad de ti (Is. 60:9-10).

De todos los autores del siglo XVII, hemos escogido al oxoniense Fernando Montesinos como uno de los autores que mejor supo desarrollar en sus textos esa alegoría del Perú como el Ofir bíblico. Incluso fue más allá, pues en su capacuna de la segunda parte de su obra muchos de los incas que aparecen representan ideas asociadas a sus quehaceres como gobernantes e, incluso, son la imagen de valores morales que les relacionaban con la práctica de la ley natural, que les permitía vincularse con el mundo cristiano, pero al mismo tiempo pecadores, que no habían sido redimidos por el bautismo. Eran personajes poderosos con vicios y virtudes, pero paganos, por lo que los reyes de España y sus súbditos españoles se convirtieron también para el imperio inca en una alegoría de la liberación del pecado.

Los incas de Montesinos, por tanto, se presentan como arquetipos de determinadas ideas, en imágenes abstractas de virtudes propias de los hombres con poder. Así, frente a una alegorización casi general de los principales incas como representantes del valor y de las virtudes militares, de manera similar al modo de los reyes cristianos, los hay que alegorizan no solo esto, sino otras cualidades:

TABLA 1. Alegorías que representan los incas de la capacuna de Montesinos.

NOMBRE DEL INCA	ALEGORIZA
Titu Yupanqui Pachacuti	Moralidad
Manco Cápac Amantu	Sabiduría
Paullo Atauchi Cápac	Amor filial

Sinchi Apusqui	Prudencia y justicia
Tota Corca Apu Cápac	Sabiduría
Yahuar Húquiz	Sabiduría
Tupac Cauri Amauta	Sabiduría
Tupac Cauri Pachacuti	Piedad
Arantial	Amor filial
Inga Roca	Moralidad
Lloque Yupanqui	Amor filial, prudencia, paz
Inga Cápac Yupanqui	Prudencia
Sinchi Roca	Sagacidad
Inga Sinchi Roca	Valor
Yahuar Huacac	Paz y prudencia
Inga Viracocha	Valor, esfuerzo, éxito
Tupac Yupanqui	Paz
Huaina Cápac	Valor

A su vez, el conjunto de esa segunda parte de la historia de Montesinos, con su extensa e irreal sucesión de monarcas, se convierte igualmente en una alegoría de la historia de la humanidad; de aquella humanidad que aparentemente había quedado al margen del proceso de salvación, pero que con este autor, como con Arias Montano, queda recuperada. Esto implica que en el conjunto de la historia de los incas haya una sucesión de momentos de gloria, invasiones, éxodos, diluvio, oposición entre la civilización (incas) y la barbarie, esto es, todo aquello que caracterizaba la vida de cualquier reino en su proceso hacia la salvación. En consecuencia, los españoles con sus monarcas, como manifestamos, venían a alegorizar la liberación del pecado. Precisamente esa condición era la que convertía a los reyes hispánicos en los herederos del Ofir salomónico, del que los incas habían sido los guardianes en la espera de su verdadero dueño. Esto mismo es lo que se representó en varias pinturas de la sucesión de reyes peruanos, en las que el último de ellos, Atahulapa, vuelve su rostro hacia Carlos I para entregarle su cetro<sup>13</sup>. Aunque se

<sup>13</sup> Es interesante observar cómo tras la independencia, en 1837, Marcos Chillipota Chávez pintó otra sucesión de los incas, que se conserva en el Museo de Arte de Lima, pero en este caso, el último de ellos entregaba el mando a Bolívar como libertador del Perú.

trata de imágenes del siglo XVIII que encontramos en San Francisco de Huamanga, en el Museo Larco de Lima o en la catedral de la capital peruana, parece que se han rastreado sus antecedentes en las imágenes enviadas por el virrey Toledo a Felipe II, en 1572, o en el al árbol genealógico que en 1603 enviaron los caciques de Cuzco al Inca Garcilaso de la Vega para que pudiera representar sus derechos en España (Altuve-Febres Lores, 2001: 196).

Montesinos, además, sincretiza en el Ofir peruano los grandes mitos de las riquezas de América, convirtiéndose en un tópico más relacionado con la abundancia, que integraba otros que alegóricamente venían a significar lo mismo:

Yo tengo para mí que el Ophir es el Dorado y Paititi; y el Tarsis los cerros de plata, y todo junto la Hamérica<sup>14</sup>, conforme a lo cual, tomando la parte por el todo, una vez se llama a este orbe Ophir y otras Tharsis; y todo junto la Hamérica, conforme a lo cual, tomando la parte por el todo, una vez se llama a todo este orbe Ophir y otras Tharsis (Montesinos, 2018: 601).

Pero el autor va más allá y también cree encontrar en América las condiciones para identificarla con otro de los *topoi* sagrados, el Paraíso Terrenal. Para ello recurre al Gén 2, donde compara las condiciones del Paraíso con las del Perú. La primera era la existencia de hermosos árboles (Gén 2:9); la segunda era la ausencia de lluvia (Gén 2:5), que compara con lo que sucede en las llanuras peruanas, donde la garúa es la única precipitación; la tercera era el agua que enriquecía la tierra (Gén 2:10), como la de los ríos que fertilizaban las zonas desérticas y andinas; la cuarta eran los cuatro grandes ríos del Paraíso (Gén 2:11-14), que él identifica con los americanos, el Magdalena, el Río de la Plata, y por confusión, el Marañón y el Amazonas, que consideró como cursos fluviales distintos. La quinta es la consideración del Paraíso de deleites (Gén 2:15), en lo que Perú se corresponde por ser tierra amena en la que existe todo lo necesario para la vida humana «sin trabajo de sudor». La sexta y última propiedad del Paraíso sería la existencia de un querubín, puesto por Dios, con su espada de fuego para guardarlo (Gén 3:24). Precisamente esto último lo explicaría por los dos caciques con nombre de Cherubi que se encontraron los españoles en Tierra Firme, los cuales se portaron dignamente con los castellanos y les ofrecieron su oro y sus personas, pues creyeron que aquellos hombres llegaban por mandato de Dios (Montesinos 2018: 382-396).

No utilizó imágenes visuales de sus alegorías a lo largo de su obra. Solamente en el frontispicio que preparó para la misma, que no publicó en vida, encontramos

<sup>14</sup> Fernando Montesino escribió siempre el nombre de América con «H», puesto que pensaba que derivaba del hebreo *hec Maria* y, por tanto, era una tierra protegida por la Virgen (Montesinos, 2018: 210-214; Montesinos 1639: s/p).

un verdadero despliegue de alegorías relacionadas más con la Monarquía Hispánica y sus derechos a las Indias, que con el tema que nos ocupa. Así, con un trasfondo profundamente cristiano el grabado desarrolla toda una temática religiosa y alegórica en torno a los derechos de España a las Indias. De ahí que aparezcan los Reyes Católicos frente al papa Alejandro VI que les bendice y sujeta las bulas de donación; todo ello, además, se ratifica con las tres cadenas con las que la Trinidad sostiene la esfera terrestre con su visión de Sudamérica: 1) *Deus Hispaniae regibus dedit*; 2) *Xristus per suum vicarium benedixit*; 3) *Amoris divini zelus dilatat*.

En cuanto al Perú, tiene interés en ese frontispicio la representación que se hace de un globo terráqueo, mostrado desde la perspectiva de América del Sur (virreinato de Perú), sin duda para relacionarlo con el título del libro y la identificación de Perú y Ofir. Esta alegoría geográfica tiene semejanza con la que encontramos abriendo la obra de fray Antonio de Calancha, donde, en una representación del globo terráqueo sostenido en sus manos por el mismo autor, se ha escrito de forma expresa «Perú» (1639: frontispicio).

Dos alegorías destacan en aquel conjunto, que sostienen la cartela con el título de la obra, la dedicatoria a Felipe IV y el autor. Son la de la Fe, con su espada de fuego, y la Fortaleza con la columna de fuste quebrado, como símbolo de la fuerza, ambas relacionadas con la monarquía de Felipe IV, como propagador del cristianismo y defensor de la fe, fundamento de su dominio sobre el Nuevo Continente.

En la de Montesinos, como en las demás obras que identifican al Ofir bíblico con Perú, se comprueba que los textos literarios no son más que un recurso para acceder a la alegoría peruana. Es decir, a través de la hermenéutica se nos permite hacer una lectura más allá del mero texto para elaborar una imagen mental, una alegoría de un espacio bíblico desconocido y cuya ubicación siempre fue causa de polémica. Los peruanistas del Barroco, aunque con un plan heredado del humanismo, por fin encontraban un punto en la geografía universal en que situar el lugar y convertirlo en una alegoría del bíblico.

Esa imagen que se crea realiza funciones políticas, sociales o de otro tipo, pero en el caso del Ofir también psicológicas, pues sirvieron en algunos casos para movilizar la voluntad de los castellanos en la búsqueda de un futuro mejor a través de las riquezas reservadas por Dios para los reyes de España. Riquezas que, también vinculadas con Ofir, se buscaron en otros lugares. Valga el ejemplo del primer viaje de Álvaro de Mendaña y su descubrimiento de las islas Salomón (1567-1569) o lo que planteará fray Agustín de Vetancurt a finales del siglo XVII, admitiendo que Ofir era la Nueva España, «donde se ha sacado tanto oro, que pudiera enriquecer al mundo» (Vetancurt, 1870: 51).

Montesinos, para comenzar, especuló con el nombre de Perú, en el que Arias Montano no dudó en ver la transformación del Ofir en el conjunto de América,

que con el paso del tiempo solo conservaría su origen en aquellas tierras del sur de América, que identifica con el conjunto del virreinato de Perú. Nuestro autor lo trataría de probar, apoyándose en toda una serie de autores desde Colón hasta su tiempo, incluso establece las posibilidades del viaje de Ofir y sus descendientes. Estos bien podrían haber llegado por el estrecho de Anián, bien navegando por el Indico y el Pacífico desde la India (Montesinos: 230-233). Todo ello para llegar a la conclusión de que Perú y Ofir son la misma cosa y el lugar donde se abastecían de productos preciosos las naves de Salomón. Previo a estos servicios para el rey de Israel, las naves de Tiro habían llegado a aquellas tierras, donde hicieron esclavos que vendieron en Idumea, por lo que fueron castigados por Dios con el olvido de aquellas tierras, que entregó a David y Salomón, lo que justifica con los relatos bíblicos de Is 23:17-18 y en Am 1:9. (Montesinos, 2018: 252-253, 564-565). Esto mismo sucedería con Israel en tiempos de Josafat, como nos recuerda el autor, por haber hecho compañía con Ocozías, un rey idólatra (Montesinos, 2018: 609), con lo que quedaba en suspenso la promesa hecha a Salomón, de que gozaría él y sus descendientes de aquellas tierras (1Re 9). Desde entonces nadie volvió a viajar hasta aquellos lugares hasta que lo hicieron los hombres de Castilla.

Es al inicio de su libro II cuando explica el poblamiento de América, a partir de que 150 años después del Diluvio Armenia se había sobrepoblado, por ello Noé mandó a sus hijos a buscar tierras para poblar y él mismo se las fue repartiendo, por lo que el autor considera como muy posible que pisase las tierras peruanas (Montesinos, 2018: 400), teoría que ya había sido planteada por André Thevet a mediados del siglo xvi (Thevet: 1558: 102). Tras ello, recurre a la historia tradicional de los incas con los cuatro hermanos que llegaron hasta Cuzco. Sin embargo, aquella población original, en que Ofir sería el premiado con América, se vería seguida de otras oleadas poblacionales, entre ellas la de las Diez Tribus perdidas, que al llegar vieron tales idolatrías que cruzaron el río del Cuzco y poblaron las provincia de El Dorado y el Paititi, donde acabaron por hacerse gentiles «y estos son los que llama Dios hijos suyos, y a esta tierra la última y extrema» (Montesinos, 2018: 579-580).

La explicación de la población semita da lugar en la obra a una saturación de toponimias bíblicas comparadas con las americanas, que complementan aquellas que había utilizado Arias Montano en su mapa del libro *Phaleg*. Montesinos iría más lejos al ofrecernos toda una toponimia de lo más variado, que correspondería a corrupciones de las palabras hebreas originales; de este modo, el nombre de un lugar o de una persona en realidad significaba otro que tenía su equivalente en las Sagradas Escrituras, con lo que se acentuaba la relación alegórica. Valgan para justificarlo los siguientes ejemplos: Tirufi (Tiro y Ofir), Chiram (Hiram), Quito (Tiro), juríes, Jeruqua (Jeria), Separazagua (Sephar), Calí (Chali), Muzos (Musul); Tito Cusi: Huáscar (Chusi y/o Chus), Uri (Urim), Chagres (Chagri), Taracuri (Taracha) (Montesinos, 2018: 250-274). Es más, establece toda una relación entre la

raíz hebrea *parah* y la toponimia Pará, Paraguay, Paraná, Paraíba, Paramirim. La ubicación la relaciona también con el salmo 44: 13-15, donde establece una conexión entre la alusión al oro que en él se hace con el mito de El Dorado (la Tierra Dorada), que era la que ocupó Ofir, para lo que recurrió a la autoridad de Bartolomé Ánglico y de El Tostado (Montesinos, 2018: 286, 373, 628).

En aquella especulación toponímica llegó a derivar de la Virgen (*hec Maria*) el nombre de América y no de Américo, pues este navegante, al darle tal denominación, no estaría pensando en el suyo propio, sino en el de la madre de Dios. Debido a esto, como ya mencionamos, el nombre del continente aparece en su obra escrito siempre con «H»: Hamérica (Montesinos, 2018: 209-214), puesto que a María se le había reservado el Occidente con sus riquezas y gloria (Fernández de Córdoba, 1621: s/p.).

Con todo ello la alegoría ofírica de Perú quedaba mejor probada toda vez que, además, consideraba que antes de llamarse Perú se llamó Tierra Dorada, por ser el lugar del mundo donde más oro existía (Montesinos, 2018: 274). Este fue utilizado para el templo de Salomón, aunque posteriormente se había dejado de explotar por los motivos ya expuestos, pues si los de Ofir (peruanos) lo hubieran seguido haciendo, sus casas hubiesen estado construidas en ese metal. A partir de esto se establece la relación hereditaria de los reyes de España respecto del monarca judío, pues el noble metal volvería supuestamente a explotarse de nuevo con la conquista española, ya que los reyes hispanos lo eran también de Jerusalén, cuyos dominios incluía el monte Sephar, como la tierra más distante y última del Perú, donde se encuentran las mayores riquezas (Montesinos 2018: 375-378).

La alegorización le hace especular no solo con el oro y la plata, sino con los productos que llevaban las naves de Salomón, haciendo toda una disquisición sobre las maderas del Perú con la madera *thinia*. En las piedras preciosas habla de la abundancia de perlas en América, de las esmeraldas, del carbunco y otras, etc. Pero interesa sobre todo uno de aquellos productos de lujo que llegaban y que podían contradecir aquella alegoría: el marfil. Se había supuesto que este producto, puesto que no había elefantes en América, se cargaba durante el trayecto, al pasar por tierras en las que existían, como África. Montesinos, sin menospreciar esta teoría proponía otra solución complementaria. Según esta, los restos arqueológicos habían demostrado su existencia en un pasado, como también lo había manifestado Gregorio García (L. IV, cap. III), aunque llega a plantear que en América podía haber llegado el marfil en las mismas naves de Hiram de Tiro (Montesinos, 2018: 358-360). Tampoco niega de forma tajante la existencia de elefantes en su presente, a juzgar por algunas informaciones que le habían llegado de un misionero franciscano, que se había adentrado en la Amazonía, ese espacio en el que encontraron cabida casi todos los mitos:

Y cuando se diga que entonces hubo allí elefantes, no será absurdo decir que los hay ahora también, especialmente en estas tierras del Paititi y Dorado, que están en paralelo a la provincia donde se crían. [...] Si hemos de dar crédito a un testigo abonado, séalo el padre fray Jerónimo Ximénez, descalzo francisco [...] que habiendo entrado en aquella tierra [...] escribió [...] como tenía noticia cierta que en ella había, entre otras cosas raras, elefantes (Montesinos, 2018: 360).

Es en el libro III donde los reyes de España pasan a ser la alegoría de Salomón, que con el descubrimiento se convirtieron en los mayores monarcas del mundo, trasladándoles Dios el reino de Jerusalén y las riquezas de Ofir (Montesinos, 2018: 575). En primer lugar, porque las tierras americanas, el Ofir bíblico, estaba reservado para ellos, de ahí que cuando Colón, habiendo sido informado por el piloto ignoto, ofreció el viaje a otros reyes cristianos, ninguno lo quisiera aceptar; además los Reyes Católicos y sus sucesores eran los vigilantes de la fe cristiana, a los que se había elegido para expandirla, hasta el punto de que los convertidos del Nuevo Mundo superaran con creces a los herejes que abandonaban la Iglesia (Montesinos, 2018: 513-517). Amén de esto, en los monarcas españoles se cumplía igualmente la profecía de Isaías:

¡Ay de la tierra del zumbido de alas que está más allá de los ríos de Etiopía, que envía mensajeros por el mar en naves de junco sobre la superficie de las aguas! Id, veloces mensajeros, a un pueblo de alta estatura y de piel brillante, a un pueblo temido por todas partes, una nación poderosa y opresora cuya tierra surcan los ríos (Is 18:1-2).

Montesinos interpreta el pasaje bíblico como el despojo que se hace del poder a los pueblos autóctonos para entregárselo a las monarcas hispanos, con el fin de que estos lleven a cabo la predicación evangélica (Montesinos, 2018: 529-533). Ni siquiera el propio san Pedro, que supone que predicó en aquellas tierras, tuvo el éxito que estaba reservado a los españoles (Montesinos, 2018: 606-607).

A ello añade la profecía de Daniel 7 sobre las cuatro bestias, como representantes de las cuatro partes del mundo. La cuarta sería América con sus riquezas, que sería donada a los reyes españoles, lo que no evitaría una guerra iniciada en 1537, en alusión a las Guerras Civiles del Perú, que se correspondería con la cuarta bestia de la profecía, la que «tratará de cambiar los tiempos y la ley» (Dan 7:24-26), que culminaría con la pacificación de Pedro de La Gasca (1550)<sup>15</sup>, como símbolo de la devolución del poder «al pueblo de los santos» (Dan 7:27).

<sup>15</sup> En realidad, hubo todavía brotes bélicos en el Perú, que prolongarían el estado de guerra hasta 1556, con las rebeliones de Cuzco y Charcas, que llegaron incluso a alcanzar a Lima.

Continuando con las justificaciones bíblicas, recurrió al profeta Amós 8, interpretando que sus palabras también aludían a los monarcas españoles, ya que compara al rey con el sol, porque como el astro da la vuelta al mundo, los reyes hispanos extienden su poder por el mismo e introducen la ley evangélica. No en vano Felipe IV, en cuya época escribe nuestro autor, se vinculó con frecuencia a la figura de Salomón y al propio sol, lo que venía siendo una tradición de la Casa de Austria (Bermejo Vega, 1992).

Incluso Montesinos convierte a los reyes de España en una alegoría del Monte de Dios, al considerar que, como todos los reyes tienen su monte para la caza y el regocijo, Dios tiene a los monarcas españoles como su monte de recreo, donde se consuela de los pesares que le dan los herejes (Montesinos, 2018: 574). Precisamente como salvaguardas de la fe, no permiten que ningún otro rey entre en aquellas tierras, para evitar lo que le había sucedido a Josafat, como ya mencionamos (Montesinos, 2018: 611).

#### 4. CONCLUSIONES

Si al decir de Walter Benjamin la alegoría es la representación de algo y cualquier cosa puede significar otra (Benjamin, 1990: 175), Perú pasó a convertirse en la imagen portadora de un significado oculto, en concreto el del Ofir bíblico. Ese lugar y, en general, América, relacionados con la grandiosidad del rey Salomón, de alguna manera venían a ser la respuesta a una libertad de pensamiento, pocas veces posible en la época cuando se relacionaba con las Sagradas Escrituras. Los autores defensores del significado alegórico veían en aquel virreinato aspectos que iban más allá de lo que los ojos contemplaban, es decir, se enfrentaban a algo cuyo significado era diferente al de la propia realidad, pues se había llegado al lugar incógnito de la Biblia, al que viajaban las naves de Hiram de Tiro, al servicio del rey de Israel.

Aunque la relación Ofir-América se produjo desde el primer viaje colombino, es a partir del comentario al *Libro Phaleg* de Benito Arias Montano cuando la identificación con Perú adquirió una nueva dimensión, especialmente entre algunos autores españoles del siglo XVII, como el oxoniense Fernando Montesinos. Muchos de ellos consiguieron desplazar el mítico lugar desde los espacios del Mundo Antiguo a un Nuevo Orbe lleno de incógnitas, que debía justificar su existencia para dar sentido al proceso bíblico de salvación, sin que por ello contradijese la ortodoxia cristiana en general y católica en particular. Así, la alegoría del Perú como Ofir era un ejemplo más de la visión cristiana de un mundo hispánico que justificaba su primacía en el mundo, entre otras cosas, como heredero de la tradición del reino salomónico.

Esta visión de Perú como Ofir no se relaciona con las artes plásticas, sin que por ello falten alegorías en este sentido en algunos frontispicios de obras de la época, como en las de Solórzano, Pinelo o Escalante. Junto a esto, la alegoría que más nos ha interesado es la que se genera en los textos literarios con un profundo sentido exegético, especialmente de Arias Montano y de Fernando Montesinos. En estos autores, como también en Gregorio García, se llegaba a la solución final de un problema de ubicación, que había preocupado a muchos autores y que seguía preocupando, aun cuando muchos de ellos se negaban a aceptar esa relación de América o Perú con Ofir. Sin duda, para quienes aceptaron aquella alegorización jugaban a su favor dos factores: la lejanía de Perú (siempre los lugares misteriosos estaban muy distantes) y la abundancia de riquezas (premio de Dios), de las que podía abastecerse en rey sabio para la construcción de su templo; de ahí surge una toponimia como Tierra Dorada, El Dorado, Paititi, sitios ubicados en el espacio vi-reinal peruano. Igualmente otros muchos lugares de América están contenidos en el proceso bíblico, tanto en el mapa del mundo de Montano como en las descripciones topográficas de Montesinos. Así, a la alegoría literaria se unía la geográfica.

La reafirmación alegórica se hace también respecto de los habitantes del Nuevo Continente; así, aquellos americanos eran considerados descendientes de Noé por vía de Sem, algunos de los cuales, por la multiplicación de sus miembros, tuvieron que abandonar su tierra para convertirse igualmente en símbolo de la diáspora. Esta se repetía secuencialmente en la obra de Montesinos, dando con ello mayor fuerza a esa alegorización, a la que no escapan los propios emperadores incas, que se nos presentan también como alegoría de virtudes y defectos, en un relato que pretende vincular aún más el imperio peruano a la tradición bíblica.

El proceso, además, no debe separarse de la figura del rey de España, como alegoría del propio Salomón. Como este, el monarca hispano es la imagen del poder y la sabiduría, al que corresponde por derecho aquel reino de riquezas con las que contribuir a una Iglesia en crisis tras la Reforma, sustituyendo la parte perdida de la cristiandad por el contingente humano de América.

## FUENTES DOCUMENTALES

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI), *Patronato*.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI), *Contratación*.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE), *Manuscritos reservados*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de (1608): *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, A. Martín.
- AGUNTÍN DE HIPONA (s.a): *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, [https://www.augustinus.it/latino/contro\\_petiliano/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/contro_petiliano/index2.htm) [27/11/2022]
- ALDRETE, Bernardo José (1606): *Del origen, y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, Roma, Carlo Willietto.
- ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán (2001): *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*, Lima, Dupla.
- ANGLERÍA; PÉDRO MÁRTIR DE (1989): *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo.
- ARCIELLO, Daniele (2020): «Traducir y reinventar leyendas. Una copia lisboeta del *Itinerarium* de Alejandro Geraldini y las riquezas del fabuloso reino del Preste Juan etíope», *Kervan. International Journal of Afro-Asiatic Studies*, vol. 24, núm. 2, pp. 3-31.
- ARCINIEGA, Rosa (1956): *Pedro Sarmiento de Gamboa, el Ulises de América*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ARIAS MONTANO, Benito (1572): *Phaleg siue de gentium sedibus primis, orbisque terrae situ, liber*, Amberes, Christophorus Plantinus.
- ARIAS MONTANO, Benito (1599): *Commentaria in Isaiae prophetae sermones*, Amberes, Plantiniana.
- ARIAS MONTANO, Benito (2006): *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II*, Asunción Sánchez Manzano (ed.), León, Universidad de León.
- BEN ISRAEL, Menasseh (1881): *Esperanza de Israel*, Ámsterdam, Menasseh ben Israel So-reiro.
- BENJAMIN, Walter (1990): *El origen del drama barroco alemán [1928]*, trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus.
- BERMEJO VEGA, Virgilio (1992): «Acerca de los recursos de la iconografía regia: Felipe IV, de Rey Sol a Nuevo Salomón», *Norba*, núm. 12 (1992), pp. 163-185.
- BRADING, David A. (1991): *Orbe indiano. De la monarquía católica a la republica criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del (1978): «El descubrimiento de las islas del Rey Salomón», *Revista Histórica*, núm. 11, pp. 152-179.
- CABELLO DE VALBOA, Miguel (1951): *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CALANCHA, Antonio de la (1639): *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, Lacavallería.
- CALDERON DE LA BARCA, Pedro (2000): *El veneno y la triaca*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- CALMET, Agustín y VENCE, Henri François (eds.) (1831): *Sagrada Biblia: en latín y español, con notas literales, críticas é históricas, prefacios y disertaciones*, Madrid, Galván.
- CASAS, Bartolomé de las (1994): *Historia de las Indias*, Madrid, A\*lianza.
- CLAUDIO PTOLOMEO (1935): *Ocho libros de la narración geográfica de Claudio Ptolomeo Alejandrino*, Bilbaldo Pirckheimery y Miguel Vilanovano (eds.), Madrid, Cosano.
- COBO, Bartolomé (1964): *Obras*, Francisco Mateos (ed.), Madrid, Atlas.

- COLÓN, Cristóbal (1992): *Libro de las profecías*, Juan Fernández Valverde (ed.), Madrid, Alianza.
- COLÓN, Cristóbal (1997): *Textos y documentos completos*, Juan Gil (ed.), Madrid, Alianza.
- CUESTA DOMINGO, Mariano (1983): *Alonso de Santacruz y su obra cosmográfica*, Madrid, CSIC.
- DARDER, Francesc Remis (2021): «Los viajes náuticos de hebreos y fenicios: Eco de la magnificación de Salomón, alegoría del monarca ideal», *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 26, pp. 97-116.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE BIBLIA Y TEOLOGÍA. <https://www.biblia.work/diccionarios/ofir/> [19/12/2022]
- ESCALONA AGÜERO, Gaspar (1647): *Arca limensis: Gazophilatium Regium Perubicum*, Madrid, Imprenta Real.
- EUSEBIO DE CESAREA (1500): *DE PRAEPARATIONE EVANGELICA*, Jorge de Trebisonda (ed.), Venecia, Bartholomaeus de Zanis.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, Francisco (1621): «Epístola», en Alonso Ramón Gavilán, *Historia del celebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima, Gerónimo Contreras.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio (2016): «Exégesis, erudición y fuentes en el *Apparatus* de la Biblia Regia», en Luis Gómez Canseco y Sergio Fernández López (eds.), *Antigüedades hebraicas: Antiquitatum Iudicarum libri IX. Tratados exegeticos de la Biblia Regia*, Huelva, Universidad de Huelva, 2016, pp. 43-86.
- FOSSETIER, Julien (1525): *De la Glorieuse victoire divinement obtenue devant Pavie par l'Empereur Charles Quint de ce nom*, Amberes, ¿Cock ?
- GARCÍA, Gregorio (2015): «Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales», en *Crónicas fantásticas de Indias*, Jesús Paniagua Pérez (ed.), Barcelona, Edhasa, pp. 1035-1362.
- GIL, Juan (1986): «Tarsis y Tarteso», *Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, núms. 2-3, pp. 421-432.
- GIL, Juan (1989): *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, Alianza.
- GIL, Juan (2020): *En demanda de la isla del rey Salomón, navegantes olvidados por el Pacífico Sur*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid.
- GOTTFRIED, Johann Luswig (1631): *Historia Antipodum oder Neue Welt*, Frankfort, Mattheum Merian.
- GROCIO, Hugo (1642): *Dissertatio de origine gentium Americanarum*, Ámsterdam, 1642.
- GROCIO, Hugo (1642): *Disertatio altera de origine gentium americanarum, adversus obtrectatorem*, Amsterdam, s.n.
- GRYNAEUS, Simon (1532): *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum, una cum tabula cosmographica, & aliquot aliis consimilis argumenti libellis*, Prato, Geleotum.
- HORN, Jorge (1652): *De originibus americanis libri IV*, La Haya, Adriani Bacq.
- HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1987): *Nueva Crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia 16.
- LEÓN PINELO, Antonio de (¿2014?): *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, S. I., Biblioteca Esotérica Herrou Aragón.
- LOPE DE VEGA CARPIO, Félix (1658): *Rimnas sacras*, Lisboa, Henrique Valente.

- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1979): *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas, Ayacucho.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael (2021): «Geografía, conquista y sociedad», en *Tornaviaje. Arte iberoamericano en España*, en Rafael López Guzmán (ed.), Madrid, Museo Nacional del Prado, pp. 147-189.
- MARTÍN BAÑOS, Pedro (2018): «De la Ofir colombina a la Biblia Complutense. El humanista Rodrigo Tous de Monsalve y sus *Apuntamientos* manuscritos de 1511», en María Morras (ed.), *Espacios en la Edad Media y el Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 241-280.
- MEDINA, José Toribio (1908): *El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1908.
- MENDAÑA, Álvaro de (1876): «Relación del primer viaje», en Justo Zaragoza (ed.), *Historia del descubrimiento de las regiones Australes*, Madrid, Manuel G. Hernández.
- MÍNGUEZ, Víctor (2007): «El rey de España se sienta en el trono de Salomón. Parentescos simbólicos entre la casa de David y la Casa de Austria», en Víctor Mínguez (ed.), *Visiones de la Monarquía Hispánica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, pp. 19-57.
- MONGALLO, Pompeo (2023): «Anexo V. Traducción al español del manuscrito italiano de Pompeo Mongallo que contiene capítulos de la obra de João Bermudes», en Daniele Arciello y Jesús Paniagua Pérez, *Un viaje entre la imaginación y la realidad. La versión italiana del Itinerarium ad Regiones Sub Aequinoctiali Plaga Constitutas de Alessandro Geraldini*, Berlín, Peter Lang, pp. 375-385.
- MONTESINOS, Fernando (2018): *Ophir de España. Memorias históricas y políticas del Perú*, León Universidad de León, 2018.
- MOTOLINIA (2011): *Historia de los indios de la Nueva España*, Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado (eds.), Madrid, Real Academia Española.
- MURÚA, Martín de (2004): Códice Murúa. *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Pirú. Códice Galvin*, Madrid, Testimonio.
- NAVARRO ANTOLÍN, Fernando (2021): «Fronteras del Humanismo», en Fernando Navarro Antolín (ed.), *Orbis incognitus: avisos y legajos del Nuevo Mundo*, Huelva, Universidad de Huelva, pp. 101-136.
- OGLBY, John (1670): *America: being an accurate description of the New World*, London, T. Jhonson.
- ORTEGA VALENCIA, Pedro (2009): *Diario de navegación (noviembre, 1567)*, [https://sevillopedia.wikanda.es/wiki/Diario\\_de\\_Navegaci%C3%B3n/Noviembre\\_de\\_1567](https://sevillopedia.wikanda.es/wiki/Diario_de_Navegaci%C3%B3n/Noviembre_de_1567) [14/09/2021]
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (2008): «La obra y las relaciones de Arias Montano con las Indias», en Jesús María Nieto Ibáñez y Raúl Manchón Gómez (eds.), *El humanismo español entre el Viejo Mundo y el Nuevo*, León, Universidad de León, pp. 409-444.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (2017): «Arias Montano, su teoría de Ophir y los cronistas de Indias», en A. Castro Santamaría y J. García Nistal (eds.), *La impronta humanística (ss. XV-XVIII) Saberes, visiones e interpretaciones*, Palermo, Officina di Studi Medievali, pp. 239-250.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (2017): «Los autores grecolatinos en la obra de Fernando Montesinos, Ophir de España», *Studia Philologica Valentina*, núm. 19 (2017), pp. 77-98.

- PICCONE CAMERE, Carlos (2019): «Los Comentarios reales de los incas: El credo católico como clave hermenéutica y el enfoque providencialista como mecanismo historiográfico», *Mercurio Peruano*, núm. 532, pp. 3-32.
- PINEDA, Juan de (1609): *De rebus Salomonis Regis*, Lyon, Horatium Cardon.
- PLINIO EL JOVEN (1830): *Oeuvres*, París, Denn.
- REGUERA FEO, Antonio (2016): «Los *argumentos de Montesinos* para asimilar Ophir y Perú, basándose en lo que las flotas de Salomón e Hiram traían de allí», en Raúl López y Eduardo Álvarez de Palacio (eds.), *Humanistas españoles. Arte, ciencia y literatura*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 39-52.
- SCHOFF, Wilfred Harvey (trad.) (2015): *The Periplus of the Erythraean Sea*, s.l., Andesite Press.
- SIMÓN; PEDRO (1882): *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme*, Bogotá, Medardo Rivas.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de (1629): *Disputationes de Indiarum Iure*, Madrid, Francisco Martínez.
- THEVET, André (1558): *Les Singularités de la France Antarctique autrement nommée Amerique*, París, Heritiers de Maurice de la Porte.
- VATABLO, Francisco de (ed.) (1584): *Biblia sacra, cum duplici translatione, & Scholiis Francisci Vatabli*, Salamanca, Gasparem à Portonariis.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio (1969): *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Madrid, Atlas.
- VEGA, Inca Garcilaso de la (2003): *Comentarios reales. La Florida del Inca*, Mercedes López Baralt (ed.), Madrid, Espasa.
- VETANCURT, Agustín de (1870): *Teatro mexicano*, México, Escalante.

ALEGORÍAS EN LA CARTOGRAFÍA DE LOS JESUITAS:  
LOS CASOS DE SONORA-BAJA CALIFORNIA  
Y GUAYANA-NORTE AMAZÓNICO (1683-1747)<sup>1</sup>

*Allegories in the cartography of the Jesuits: the cases to Sonora-Baja  
California and Guyana-northern Amazon (1683-1747)*

JESÚS M.<sup>a</sup> PORRO GUTIÉRREZ  
*Universidad de Valladolid*  
ORCID: 0000-0002-9005-5093

RESUMEN

El estudio de los mapas presentados permite abordar el tema central de la investigación: los desarrollos cartográficos aportados por los misioneros jesuitas y su peculiar ideología, rastreada en las cartelas alegóricas correspondientes. El análisis de esa realidad en los dos casos geográficos expuestos nos ha permitido incidir en la importancia del conocimiento territorial para desarrollar el plan evangélico ignaciano, con especial celo en la misión de la Compañía y la protección a los indígenas. En la frontera del noroeste de la Nueva España inició el padre Eusebio Francisco Kino la triple labor evangelizadora, exploradora y cartográfica de la orden jesuita, primero en el ámbito de la Baja California y posteriormente al norte de Sonora. Sus aportaciones permitieron a los académicos plantear en sus mapas una visión más ordenada y moderna del territorio. En la Guayana amazónica los jesuitas debieron afrontar el enorme reto de una geografía hostil, con un intrincado entramado hidrográfico, clima húmedo y tropical, junto a la hostilidad de varios grupos indígenas. Desde Mainas, los misioneros de la parte española desarrollaron su actividad, destacando

<sup>1</sup> Este trabajo se desarrolló dentro del Proyecto de Investigación «La herencia clásica y humanística: La alegoría en el mundo hispánico», LE028P20, financiado con fondos Feder por la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León (2021-2024).

los esfuerzos de Samuel Fritz hasta culminar con el doble aporte geográfico y cartográfico de Bernardo Rotella. Además, la labor realizada por José Gumilla en el Orinoco y la difusión de su crónica permitió reforzar la concepción geoestratégica del territorio.

Palabras clave: jesuitas; mapas; alegorías; fronteras; noroeste de México; norte amazónico.

#### ABSTRACT

The study of the maps presented allows us to address the central theme of the research: the cartographic developments provided by the Jesuit missionaries and their peculiar ideology, traced in the corresponding allegorical labels. The analysis of this reality in the two geographical cases presented shows the importance of territorial knowledge to develop the Ignatian evangelical plan, with special zeal for the mission of the Society and the protection of the indigenous people. On the northwestern frontier of New Spain, Father Eusebio Francisco Kino began the triple evangelizing, exploratory and cartographic work of the Jesuit order, first in the area of Baja California and later in the north of Sonora. Their contributions allowed academics to propose a more orderly and modern vision of the territory in their maps. In Amazonian Guiana, the Jesuits had to face the enormous challenge of a hostile geography, with an intricate hydrographic network, humid and tropical climate, together with the hostility of several indigenous groups. From Mainas, the missionaries of the Spanish side developed their activity, highlighting the efforts of Samuel Fritz until culminating with the double geographical and cartographic contribution of Bernardo Rotella. In addition, the work carried out by José Gumilla in the Orinoco and the dissemination of his chronicle made it possible to strengthen the geostrategic conception of the territory.

Keywords: Jesuits; maps; allegories; borders; northwestern Mexico; Amazonian north.

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**L OBJETIVO DE ESTE TRABAJO es plantear la evolución de los conocimientos geográficos de los jesuitas y su plasmación en los correspondientes desarrollos cartográficos, como auxiliar eficaz y complemento indispensable de sus actividades misionales, orientando la propaganda de la orden a una exposición basada en dos niveles: el geográfico, de la representación territorial, y el ideológico, incidiendo en los proyectos jesuitas, así como su responsabilidad evangélica, cultural y política. Hemos elegido dos ámbitos de frontera para desarrollar la investigación: la amplia zona noroccidental del Virreinato de Nueva España, así como la no menos extensa franja de contacto fluvial entre el alto Orinoco y el norte amazónico, donde la acción de los misioneros ignacianos se desarrolló en paralelo a la pugna casi constante entre españoles y lusos por el control del territorio. El material básico utilizado para la investigación ha consistido en los distintos mapas, expuestos y analizados, complementados por diversas crónicas; la bibliografía señalada ha permitido perfilar mejor algunos aspectos del tema.

## 2. DE LA BAJA A SONORA. LOS INICIOS

La primera exploración americana del padre Eusebio Francisco Kino fue fruto de su inclusión en la empresa de colonización de la Baja California concedida a Isidro de Atondo (Mathes, 1971; Hernández Aparicio, 1980; León-Portilla, 2001); allí comenzó a familiarizarse con la zona noroeste del virreinato novohispano: desde enero de 1683 a octubre de 1685 desarrolló una amplia labor (Bolton, 2001; Gómez Padilla, 2014; Mathes, 1986, Porro, 2022) que le permitiría acumular experiencia. La fundación de San Bruno implicó el inicio: Eusebio realizó sus primeros cálculos astronómicos, observando el sol con sextante y estableciendo valores de latitud. Pese a los pobres resultados, Atondo y Kino deseaban continuar con el proyecto, remitiendo sus informes al virrey junto a un mapa, levantado por Eusebio, que incluía todos los hallazgos desde el comienzo de las exploraciones<sup>2</sup> (el 21 de diciembre de 1683 era la primera referencia pues debió finalizar su ejecución poco antes del envío). El 22 de diciembre de 1685 se suspendió la colonización, si bien se concedió permiso a los jesuitas para volver a California.

El mencionado mapa fue elaborado entre abril de 1683 y marzo de 1685; está dedicado al virrey Conde Paredes y la inclusión del nombre Carolinas indica la intención de acogerse al amparo y mecenazgo real; la cartela alude a la creencia de que la península constituía una gran isla, rodeada de otras menores (*las Islas circumuécinas de las Californias*). Contiene el delineado más completo de la centuria, en la costa californiana del golfo y las islas próximas; el límite suroriental es el cabo de Porfía; por la parte septentrional tiene un fragmento del litoral continental en torno a la desembocadura del río Yaqui y las misiones de la zona, en la parte californiana el límite oriental corresponde a la isla de San Ildefonso y por la occidental al nacimiento del río de San Cristóbal.

El mapa presenta una escala de latitudes y otra de distancias, en leguas castellanas y contiene dos tipos de informaciones: la relativa a su delineado (islas, línea de costa, bahías, cabos, golfos, puertos, ríos, detalles de orografía), y los nombres o topónimos, con cuatro categorías: los de ámbito territorial más amplio (el Golfo: Mar de las Californias o Carolinas, y la supuesta isla: parte de las Californias o Carolinas); las demarcaciones menores (Provincia de San Andrés al norte, en la zona del Real de San Bruno, y de la Santísima Trinidad, justo al sur del Real de Nuestra Señora de Guadalupe); las gentilidades indígenas; y el conjunto variado de datos sobre geografía física. Con sus limitaciones, muestra la solvencia de Kino: el delineado de la parte meridional es notable, señalando las islas mayores de Cerralvo

<sup>2</sup> Archivo General de Indias (AGI), *Mapas y Planos*, México, 76. *Mapa de las Californias o Carolinas*.

y Espíritu Santo, y en la bahía de la Paz, las de La Galera, Gaviotas y Las Salinas, con los correspondientes puertos enfrente, en el interior de la península, de San Francisco Javier y San Ignacio de Loyola; al sur del puerto de La Paz, se señala el aguaje de San Juan de Dios y hacia el cabo Porfía el pico de Cigüeña; la información se completa con la alusión a la misión de Nuestra Señora de Guadalupe. El siguiente tramo hacia el norte es algo más pobre, señalando la isla grande de San José, tres intermedias (San Diego, Santa Cruz y Monserrate) y otras más pequeñas (los Ladrones, Alcatraces y las Ánimas), y en la costa los puertos de Matanzas y San Carlos. El fragmento más septentrional muestra un planteamiento más técnico, resaltando la isla mayor (Nuestra Señora del Carmen), seguida por la de Los Santos Coronados y la de San Ildefonso, destacando en el litoral el puerto de Los Danzantes, el desagüe del Río Grande (junto a San Bruno) y la punta del Mogote. Otras islas son Amaca (San Ildefonso), San Francisco (Monserrate, Santa Cruz o San Diego) y Guaba (Cerralvo).

La California de Kino fue representada, con una alusión alegórica, por el franciscano Vincenzo Coronelli en su mapa de Norteamérica, de 1688<sup>3</sup>; tiene resabios arcaizantes y no cita al jesuita en sus cartelas. Los perfiles litorales del golfo californiano sorprenden al no encajar con los delineados de otros cartógrafos. El mapa porta una gran cartela alegórica en el ángulo superior izquierdo, en ella una victoria alada y un ángel sostienen una cortina, con un escudo eclesiástico centrado y debajo la dedicatoria al archidiácono de la Catedral de Bolonia; una escena representada en la parte izquierda, con cuatro personajes, está cargada de simbolismo: un ángel, un anciano y dos mujeres (una coronada por un sol y la otra sosteniendo un instrumento astronómico y un mapa), completando la composición una guadaña, un águila, dos instrumentos náuticos (reloj de arena y brújula) y la popa de un navío semihundido en tierra. La representación parece sugerir el notable papel desempeñado por la ciencia y sus aparatos en las exploraciones y los consiguientes estudios geográficos y levantamientos cartográficos.

Un caso inquietante fue el del cosmógrafo jesuita (antiguo maestro de Kino) Heinrich Scherer, quien sabedor por su discípulo de su antiguo viaje con Atondo y habiendo recibido una copia de su primer mapa, lo incorporó en su magna obra *Geographia Hierarchica* de 1703<sup>4</sup>; se trata de un ejemplar que recoge la parte austral de California y el noroeste de México, sin embargo resulta anacrónico respecto a los últimos descubrimientos del padre Eusebio (León-Portilla, 2001: 119), pues su planteamiento aún refleja la insularidad de California; si bien sigue la línea

<sup>3</sup> El mapa fue publicado en la edición original del *Atlante Veneto* (1691-1701), cuyo primer tomo apareció en la fecha inicial, en Venecia.

<sup>4</sup> *Atlas Novus, Pars II: Geographia hierachica*, Augsburg-Dillingen-Fankfurt-Munich, 1703. Desarrollada en siete volúmenes, fue realizada en dos años e ilustrada con más de 200 mapas.

general de Kino (respetando su toponimia), presenta una realidad más completa en el extremo sur, con delineado de ambos litorales, y señala misiones y poblados del noroeste de la Nueva España; en el extremo superior izquierdo porta una gran cartela en latín<sup>5</sup>, rodeada por una representación alegórica con dos indígenas idealizados y en el centro como remate la crucifixión de Cristo. Ese tipo de alegorías eran habituales entre los jesuitas y fueron muy utilizadas por Scherer para transmitir de forma gráfica la imagen de un mundo cuya principal referencia visual se debía a los trabajos de la Compañía de Jesús, utilizando una metáfora como mecanismo de integración horizontal (correspondencia entre misioneros, universidades, corrientes de pensamiento, etc.) de un proyecto para consolidar su obra misionera (De la Torre, 2017: 43 y 44).

### 3. EL MUNDO PIMA. LAS EXPLORACIONES. NUEVOS MAPAS

Salvatierra continuaría la labor de la orden en la Baja California. Kino recibió permiso para misionar entre los seris de Sonora en 1687; el padre Manuel González, visitador de las misiones jesuitas del noroeste le planteó un nuevo campo de acción: la Pimería Alta (la zona norte de Sonora, desértica e inexplorada). En febrero de 1687 Eusebio inició la primera de sus largas cabalgadas atravesando las sierras (sobre los viajes y su experiencia misionera, Bolton, 2001; Burrus, 1971; Gómez Padilla, 2009 y 2013; Kino, 1985; Navajas, 2009; Polzer, 1984); fundó Nuestra Señora de los Dolores en marzo, y luego San Ignacio, ampliando su labor al congregarse a los pimas en diversas fundaciones: San José de Ímuris, Santiago de Cocosperra, Remedios y Santa María Magdalena.

Salvatierra y Kino acordaron ayudarse en la colonización de California, el segundo intentaría buscar rutas apropiadas para reforzar la labor misional, simultaneando su actividad catequética con la de explorador, pues podría aplicar su experiencia como cartógrafo en la Baja California. Así amplió su zona de intervención con otras fundaciones hacia el norte, en la tierra de los sobaipuris (Guébavi y Tumatácori) y hacia el noroeste (Tubutama y Sáric) en 1691, y al siguiente la misión de San Javier del Bac, cerca del nuevo pueblo de San Cosme del Tucón.

En 1694, acompañado por el capitán Juan Mateo Mange, exploró el italiano al suroeste de Caborca, tocando el litoral del golfo (mar de California en la crónica); de regreso a Dolores remontaron el río Magdalena para llegar a ese poblado; Mange señalaba (1985: 29-34) tierras abundantes en ríos, zonas fértiles y montes. Kino

<sup>5</sup> Titulada *Delineatio Nova et Vera Partis Australis Novi Mexici, cum Australis Parte Insulae Californiae Saeculo Priori ab Hispanis Detecta* (*Delineación nueva y verdadera de la parte austral de Nuevo México con la parte austral de la isla de California descubierta por los españoles en el anterior siglo*).

ideó crear diversas misiones hacia el oeste, con el propósito de acercarse al ámbito californiano; en sus entradas sus caravanas eran visibles por el ganado y los caballos, para dejarlos en las rancherías visitadas y afianzar la frontera más hacia el norte (Navajas, 2009: 104). También acompañó al joven misionero italiano Francisco Javier Saeta a su nuevo destino en Caborca y, tras un reconocimiento concienzudo de Mange (1985: 44 y 45) por el territorio pápago, en noviembre dirigió una expedición hacia las ruinas de la gentilidad cocomaricopa que denominó Casa Grande (antiguo asentamiento Hohokam), en la ribera meridional del río Gila (Bolton, 2001: 366 y 367).

En 1692 el padre Adam Gilg delineó un mapa limitado al sur por la Pimería Baja y al norte la Alta, con alusión al territorio seri, señalando las misiones jesuitas con sus responsables, los poblados indígenas, la orografía y algunos ríos; pese a sus valores de latitud y longitud, el delineado de Tiburón y otras islas, el planteamiento es pobre, sin embargo destaca el valor alegórico-simbólico del recuadro superior izquierdo al representar a varios integrantes de una familia seri (dos varones, una mujer y un niño, con su vestimenta y armas), para realzar la labor evangelizadora (el *Geographicam Mappam* acompañaba a una carta que dirigió al rector de Brno en Moravia, su tierra de origen; mapa incluido y comentado por Burrus, 1967; citado por Martínez, 2013).

La hostilidad entre pimas y ópatas desencadenó el asesinato de Saeta cuya misión de Caborca fue arrasada en abril de 1695; la dureza de las represalias obligó a Kino a esforzarse para restablecer la paz; además, el violento episodio cambió sus planes, pues debió abandonar su proyecto de regresar a California (Kino, 2016: 36), y otra vez dio prioridad a la evangelización de los pimas. Como homenaje a su compañero asesinado decidió Kino componer un modesto mapa sobre el ámbito de la Pimería Alta; allí perfiló el curso del Gila (aún no aparecía el superior del Colorado), señalando otros ríos, grupos indígenas, poblados y misiones.



*Gilg, territorio seri*



*Kino, Pimería*

Poco después levantó su siguiente mapa, conocido por su cartela *Teatro de los trabajos apostólicos de la Compañía de Jesús en la América Septentrional*<sup>6</sup>; aún mantuvo la idea de la insularidad californiana, con la doble designación Californias-Carolinas, señalando en un recuadro inferior izquierdo los viajes anteriores; la representación alargada, ancha hacia el norte y estrechándose hacia el sur seguía la línea de otras españolas (Porro, 2022: 127-135), pero mostraba la mejoría operada con diversas lecturas: cabos, bahías, puertos, ríos, e islas de la fachada pacífica y, en el litoral del Golfo, los sitios y nombres conocidos durante su periplo de 1683-1685, incluyendo islas más septentrionales no señaladas en su mapa anterior (destacando las de Salsipuedes y la de San Agustín, que por su tamaño y posición corresponde a la actual Tiburón). En la parte continental, el interés mayor de señalar la presencia humana (nombres de los grupos indígenas, De la Torre, 2017: 41), dominaba sobre la representación de los rasgos del paisaje; en el delineado costero de un amplio fragmento novohispano incluyó numerosos topónimos. Como notable novedad aportó su conocimiento del Gila (descubierto por él en noviembre de 1694, al que denominó río Grande del Coral, situándolo en 34° de latitud y con un curso casi paralelo al Tizón-Colorado hasta su desembocadura); el mapa dispone de un fragmento más septentrional sólo válido al interior, en el curso del Gila, pues hacia el litoral y el fondo del Golfo resulta hipotético (Sobre sus mapas, Burrus, 1965 y 1967; León-Portilla, 2001; Bolognani, 2005; de la Torre, 2017; Martínez, 2013; sobre metodología, Ramírez, 2012). Kino intentó perfilar el mundo de las misiones fundadas por los jesuitas en Nueva España, pero omitió cualquier referencia respecto a la evangelización en la provincia de Nuevo México, quizá por tratarse de un territorio asignado a la orden franciscana (De la Torre, 2017: 38).

El mapa *Teatro de los trabajos apostólicos* tuvo una rápida difusión e influencia en Europa: el virrey Duque de Escalona obsequió a la Academia de París con una copia, siendo conocido por Claude Delisle, quién como cartógrafo real, admiró la calidad del trabajo, valorando la información sobre lugares ignotos (Aguirre, 2021: 445). Poco después, el geógrafo y editor Nicolás de Fer lo plagió, presentándolo como obra suya en 1700<sup>7</sup> (1705 y 1720): como variantes introdujo algunos topónimos de regiones principales (Gran Quivira, Gran Teguayo, Moqui) y una lista en el extremo superior derecho con 314 lugares señalados (Bolton, 2001, siguió la pista del plagio de los mapas de Kino; cuestión tratada por León-Portilla, 2001 y Aguirre, 2021).

<sup>6</sup> El manuscrito de 1696 incluía un mapa para acompañar su biografía sobre el padre Saeta, y se conserva en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Ms. Letra K.

<sup>7</sup> El ejemplar titulado *Carte de Californie et du Nouveau Mexique*, se conserva en la Bibliothèque Nationale de France, (BNF), París, *département Cartes et plans*, GE D13356.

En diciembre de 1696 retomó Kino sus entradas: a mediados de enero estaba en San Javier del Bac; no ocultó la situación de inseguridad que se vivía en la Pimería, pero señalaba que los enemigos eran los apaches, janos y jocomes, no los pimas (Navajas, 2009: 127), siempre cordiales con él. En noviembre de 1697 emprendió un viaje a territorio sobaipuri hacia el noreste del Gila, acompañado por Mange; duró un mes, visitando diversas rancherías hasta el río y las ruinas de Casa Grande, donde reafirmó su impresión anterior sobre la huella de la cultura Hohokam (Mange, 1985: 67).

A finales de septiembre de 1698 salió Kino de Dolores, dirigiéndose al norte más de 100 leguas; el grupo atravesó el Gila por la Casa Grande continuando hasta las rancherías opas y cocomaricopas de Encarnación y San Andrés, luego giraron hacia el sur y suroeste cerca de 80 leguas llegando «hasta la mar de la California, a sotavento del desemboque del río Grande» (Kino, 2016: 45), señalaron un puerto (Santa Clara) cerca de la desembocadura del Colorado en el Golfo a 32° de latitud y reconocieron un tramo de la costa; en lo alto de una cima observó Kino a lo lejos el Río Grande (Gila), siendo informado de su desagüe en el Colorado (lo que le permitiría corregir su error en el mapa sobre la muerte de Saeta y en el del *Teatro de los trabajos apostólicos*); luego siguieron hasta la Concepción, calculando ese litoral en más de 90 leguas, atravesando más de 40 rancherías hasta llegar a Tubutama. Un mes después desde Dolores, informaba el jesuita de los pormenores de aquel viaje que, en el plano geográfico, provocó sus primeras dudas sobre la Baja California (Kino, 2016: 46).

#### 4. SOSPECHAS DE LA PENINSULARIDAD Y REFLEJO CARTOGRÁFICO

En compañía de Gilg y Mange emprendió Kino una breve entrada por territorios de los ríos Colorado y Gila (siguiendo la ruta por San Marcelo de Sonoita hasta el Gila en la ranchería de San Pedro, cerca de su emboque en el Colorado); el militar observó desde una elevación la unión de ambos ríos (Mange, 1985:76-81), y el jesuita calculó una distancia de 40 leguas entre el puerto de Santa Clara (hoy bahía de Adair) y San Pedro, y otras 80 al oriente por el río (nombrado de los Santos Apóstoles) hasta la ranchería de San Andrés, cerca de Encarnación y Casa Grande (Kino, 2016: 47 y 48); según los indígenas opas y yumas el cercano Colorado era más caudaloso que el Gila. Las conchas azules que recibieron como obsequio en San Pedro provocaron en Kino la sospecha sobre la realidad peninsular de la Baja California (Kino, 2016: 48, «sólo se dan en la contracosta del poniente de la California [...] no muy lejos de allí habría paso por tierra a la cercana California»). Remontando el Gila atravesaron diversas rancherías hasta Casa Grande, observaron indicios de presencia franciscana, y girando al sur por la ruta de Santa

Catalina, San Javier del Bac, Cocóspera y Remedios, llegaron a Dolores, a mediados de marzo de 1699, habiendo recorrido un total de 360 leguas.

Entre finales de octubre y mediados de noviembre, Kino y Mange visitaron el territorio pápago; salieron de Dolores por la ruta de Cocóspera y San Javier del Bac, hasta San Clemente y Santa Catalina (Cuitoabagum), realizando un giro hacia el oeste: Tupo, Cups, San Serafín de Actún, San Francisco de Adid, San Bonifacio Coati, Sibuidag, El Comac Baguiburisac, San Marcelo de Sonoyta, San Rafael, y regresaron por el sureste vía Busanic hasta Tubutama (Mange, 1985: 89-95); efectuaron una descubierta completa de 240 leguas (Kino, 2016: 51-54). El jesuita reflexionó sobre la inmensidad territorial al noroeste del virreinato: «esta América Septentrional es tan dilatada [...] al Poniente y al Noroeste, se podrá pasar hasta la contracosta de la mar de la California y a su cabo Mendocino», calculando para su añorada tierra misional 600 leguas de largo suroeste-noroeste y 100 de ancho (Kino, 2016: 55).

A finales de abril de 1700 decidió Eusebio realizar una entrada; optó por la ruta de San Javier del Bac (envió emisarios que le informaron sobre yumas y cutganes) y satisfecho regresó la primera semana de mayo a Dolores. Durante cuatro meses preparó la siguiente expedición; el 24 de septiembre un pequeño grupo partió de Dolores y por la ruta de Tucubabia (donde recogieron gran cantidad de ganado y mantenimientos para California) dieron un rodeo hacia Santa Eulalia, continuando por Batki y San Jerónimo; al comenzar octubre estaban ya en el Gila; siguiendo el curso del río al oeste conectaron con yumas de San Pedro y San Pablo; Kino midió entre pimas, yumas y quiquimas (Navajas, 2009: 135 y 136), y observó algún parecido con el mundo de la Baja California (Kino, 2016: 69); desde un cerro en las Sandías divisaron la zona, insistiendo el día 7 con un reconocimiento completo que permitió al jesuita mantener su idea sobre la realidad peninsular de la Baja California y el desagüe del Colorado al norte del Golfo (Kino, 2016: 70); tras comprobar que «el brazo de mar de la California no subía hasta 35 grados de altura» decidió iniciar el regreso a Dolores, no sin antes pasar a la otra orilla del Colorado (Kino, 2016: 71, «éste es el verdadero y legítimo río del norte de los antiguos [...] caudalósísimo, pobladísimo y fertilísimo río Colorado ... el mayor que tiene toda la Nueva España»); además, el misionero calculó la latitud de la ranchería de San Dionisio en 35°5' (siendo la real algo inferior a 33), midiendo la altura del sol con el astrolabio. El regreso lo efectuó por San Marcelo; tras pasar por la misión de Caborca, efectuando un rodeo llegaron a la de Dolores el 20 de octubre; el misionero calculó la distancia total de la entrada en 384 leguas, de ida y vuelta, recorridas en 26 días (Kino, 2016: 73).

Para asegurar el paso por tierra hacia Baja California organizó Kino en febrero de 1701 otra expedición, participando en la empresa Salvatierra llegado de Loreto y Mange. El 10 de marzo salieron de Caborca, el 14 llegaron a San Marcelo de

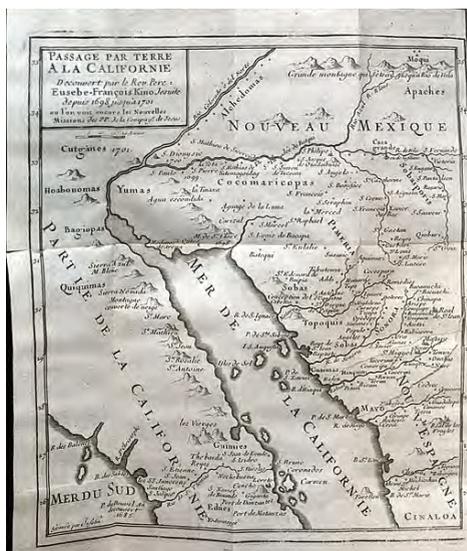
Sonoita, el 16 arribaron a Carrizal, buscando aguada se desviaron el 19 y 20 a San José de Ramos y en la zona del antiguo volcán de Santa Clara divisaron desde un cerro la California; al día siguiente, entre grandes médanos alcanzaron los Tres Ojitos (Mange, 1985: 104), cerca del litoral (del actual Puerto Peñasco). El 22 calculó Kino la altura máxima del seno en 31°, regresando por San José a San Marcelo para descansar unos días; infatigable, tomó otras dos medidas, una en Carrizal y la otra en un lugar indeterminado (con sendos errores mínimos: latitud de 31° 10' y 31° 35' frente a los casi 32 reales). El 31 salieron hacia Pitaqui y oteando desde un cerrito hacia el oeste, se convencieron de la unión entre Sonora y California. Puesto que para acceder a las tierras de los quiquimas (informados por yumas y cocomaricopas) necesitaban tres días de camino atravesando arenales sin agua ni pasto, decidieron iniciar el regreso por la ruta de la junta de los ríos (Gila y Colorado) y San Dionisio. El 3 de abril se separaron en San Marcelo, Salvatierra regresaría a la Baja por Caborca, Kino optó por viajar al norte de la Pimería y tierras de los sobaipuris, para girar por San Javier del Bac a Dolores el 15 de abril. La noticia sobre el paso se difundió rápidamente.

Kino argumentó sus planteamientos geográficos con un mapa en el que condensaba sus ideas y conocimientos; el septentrión del Golfo y la zona de unión de la Baja y Sonora las había observado siempre a una respetable distancia, por ello el delineado de esa parte se basó en su formación astronómica (aplicando técnicas modernas gracias a su sólida base científica, puesto que citaba el uso del anteojo). El mapa manuscrito elaborado en 1701 (Burrus, 1965: 17, afirma que Kino delineó varios originales, con ligeras variantes, a juzgar por las versiones impresas y las copias manuscritas) porta en el ángulo superior izquierdo una larga cartela explicativa<sup>8</sup>; siendo conocido como el *Paso por tierra a la California*<sup>9</sup> y resume todo lo conocido por el misionero jesuita en sus exploraciones de los últimos cuatro años por aquel ámbito (lo citan Burrus, 1965 y 1967; León-Portilla, 2001; Bolognani, 2005; Navajas, 2009; Martínez, 2013; Aguirre, 2021). Tiene una graduación latitudinal y abarca el espacio incluido entre la parte nororiental de la Baja, su desarrollo central (con un pequeño fragmento del litoral exterior), el noroeste de Sonora y un trozo de Sinaloa; en medio, la zona centro-norte del Golfo y sus principales islas. Señala la peninsularidad californiana, planteando el desagüe del río

<sup>8</sup> *Paso por tierra a la California y sus confinantes nuevas Naciones y Misiones nuevas de la Compañía de JHS [Jesús] en la América Septentrional. Descubierta, andado y demarcado por el Padre Eusebio Francisco Kino, jesuita, desde el año de 1698 hasta el de 1701.*

<sup>9</sup> Una copia remitida con un informe del jesuita Gaspar Roderio en 1737, sobre las misiones en California, se conserva en AGI, M.P., México, 95.

Gila en el Colorado (a 34°) y su vertiente al noroeste del Golfo (a 32°)<sup>10</sup>; la línea del Colorado desde su unión con el Gila hasta el Golfo es notable (antes de ese tramo resulta hipotética, quizá basada en informes de indígenas). El entramado hidrográfico es muy completo figurando los ramales del Gila (Azul, San Pedro y Santa Cruz), el Sonoita, Altar (Magdalena), Sonora, Yaqui, Mayo y Sinaloa; también contiene diversos detalles de orografía y las principales gentilidades indígenas: quiquimas, bagiopas y haabonamas en California, yumas y cocomarcopas al noroeste de Sonora; alchedomas al norte; moquis y apaches en el extremo nororiental (Nuevo México); también contiene alusiones a ranchos indígenas, misiones y algún presidio, además de los reales de San Juan y Frailes. El delineado de la costa sonorenses entre la isla Tiburón y el desagüe del Colorado (casi desconocida antes de Kino) es muy decoroso. Las versiones españolas del *Paso por tierra* contienen mínimas diferencias (Colorado y San Pedro), siendo el mapa difundido y editado en varios idiomas, acusando ligeras variantes como la edición denominada *Tabula Californiae* de 1702.



*Kino, Passage par Terre ... Uta.jpg*, Wikipedia (dominio público).

## 5. OTRAS EXPEDICIONES. MAPAS DERIVADOS DE LOS DE KINO

El 3 de noviembre de 1701 salió Kino de Dolores con un pequeño grupo, y dando un rodeo llegaron a San Marcelo; de ahí se dirigió hacia el Colorado por Carrizal, el Aguaje de la Luna, Agua Escondida, la Tinaja, San Pedro y el Gila que atravesaron hasta San Dionisio, llegando el 17. El jesuita exploró hacia el suroeste, avanzando en paralelo al curso del Colorado hasta la ranchería que denominó Santa Isabel y luego otra que nombró San Félix de Valois, donde observó tierras fértiles, cultivadas con maíz y buenos pastos; más al sur, tuvo noticia de un paso

<sup>10</sup> Las mediciones de Kino fueron bastante decorosas, pues el Gila desemboca en el Colorado a una latitud de 32° 43' y éste en el Golfo a 31° 35'.

en una zona favorable, por lo que el 21 atravesó el gran río en una balsa, informándose sobre su curso final (Kino 2016: 99, «la mar de la California se acababa un día de camino más al sur que a donde estábamos, desembocando en su remate este muy caudaloso río Colorado»); allí (en la Presentación) supo Kino de la tierra al poniente y al sur, calculando que la misión de Loreto se encontraría a unas 125 leguas. Inició el viaje de vuelta, satisfecho por comprobar que había paso por tierra hacia la Baja y que el gran mar interior «acababa su remate diez leguas más al sur y sudoeste». Siguiendo el mismo trayecto llegó el 8 de diciembre a Dolores.

Peculiar es el caso de Francisco Ponce de Orfila, quien había diseñado ese 1701 un mapa con la antigua versión insular de California<sup>11</sup> (Manso, 2014: 39), acompañada de la costa continental, con errores evidentes en Sonora; sin embargo, debido a la rápida transmisión de la noticia sobre el éxito de Kino en su viaje de confirmación de la peninsularidad californiana, pasado el mes de septiembre realizó Orfila otra versión con la oportuna corrección<sup>12</sup> (Manso, 2014: 40), dudando sobre la realidad según se deduce de la cartela, pero con cierta mejoría en la parte de Sonora pese a su evidente tosquedad (el Gila, citado Grande, sin conectar con el Colorado sin nombre, y una enorme isla en su desagüe).

Respecto a la *Tabula Californiae* su singularidad deriva de dos hechos: la diferencia entre la fecha de referencia, 1702, y la de publicación, 1726<sup>13</sup>; y la información geográfica proporcionada, contrastando la zona de Sonora (muy notable) con la parte meridional de la Baja California (muy pobre y tosca). Según Burrus el mapa tenía unos pocos datos nuevos incluidos en una carta preparada por Kino en 1702 (1965: 20, Kino dibujó y envió a distintos destinatarios 31 mapas entre 1678 y 1710; la mayoría se perdieron). La cartela con la leyenda en latín señala la vía terrestre hacia California descubierta por Kino; algunos nombres aparecen escritos en latín, otros en alemán, el Colorado y el Gila con doble denominación; si bien sigue la línea general del mapa de 1701, el territorio de Sonora aporta más topónimos. Aunque basada en Kino, la totalidad de la información contenida no puede ser atribuida al jesuita, quien no hubiera planteado una resolución tan deficiente en el extremo sur de California.

En 1702 tuvo lugar la siguiente expedición de Eusebio, acompañado por el padre rector Manuel González y algunos sirvientes. El 5 de febrero salieron de Dolores hacia San Marcelo; eligió la vía de Carrizal, Agua Escondida y la Tinaja,

<sup>11</sup> Se trata de la *Carta de Navegar que contiene la costa septentrional de la Nueva España*, ejemplar en la Real Academia de la Historia (RAH), Madrid, Ms. 9/4758.

<sup>12</sup> Ejemplar denominado *Mapa de las Californias según los mapas antiguos*, RAH, Madrid, Ms. 9/4758.

<sup>13</sup> Apareció en un ejemplar de la revista misional *Der Neue Wel-Bott*, editada en Augsburgo y Graz.

accediendo el 25 a la ranchería yuma de San Pedro, junto al Gila; siguiendo su curso hacia el Colorado estableció antes de San Dionisio y la junta de los ríos la zona de inflexión territorial (Kino 2016: 108, «llegamos a la ensenada donde ya se puede decir que empieza la California Alta, porque su meridiano viene a pasar por el medio del remate de la mar de la California»); continuó hacia el suroeste en paralelo al curso descendente del Colorado por Santa Isabel, San Félix y Presentación; el 2 de marzo el grupo se encontraba en el paraje que denominaron San Rodesindo y al día siguiente el jesuita realizó una medición astronómica (Kino 2016: 109, «A mediodía pesamos el sol con el astrolabio [...] son 31 grados y medio, y ésta era la altura de polo o latitud geográfica en que nos hallábamos»); el 4 estaban en la ranchería de San Casimiro y el 5 observaron los esteros de la mar al sur; luego observaron el desagüe, pero no atravesaron el río debido al mal estado del padre González; decidida la vuelta, el 11 afirmó Eusebio la condición peninsular de la Baja California (Kino 2016: 109, «veíamos patentísimamente más de 30 leguas de tierra continuada al Sur, y otras tantas al poniente y otras tantas al norte, sin la menor señal de mar alguna más que [...] al oriente»). El 12 acometieron un intento de abrir otra vía hacia San Marcelo, atravesando un gran arenal de 60 leguas de boj, con enormes médanos, molestos vientos y sin aguada, por lo que el 13 regresaron a San Casimiro, optando por seguir la ruta de la ida en sentido contrario; el 22 estaban en San Marcelo, luego siguieron por Tubutama (allí falleció González) y el 2 de abril volvía Kino a Dolores.

Centrándose en su acción catequética Eusebio tuvo que posponer temporalmente sus viajes de exploración; por ello en 1709 el nuevo General jesuita Miguel Ángel Tamburini le escribió animándolo a continuar su diario interrumpido en 1704; obediente escribió Kino la cuarta parte de *Favores*, que comprendía los sucesos acaecidos en 1705 y 1706.

Acompañado por el alférez Juan Mateo Ramírez, y el franciscano fray Manuel de la Oyuela, emprendió Kino otro viaje hacia la zona del *Paso por tierra*, saliendo de Dolores el 21 de octubre de 1706 (decidió recoger en su diario los testimonios del militar y el franciscano sobre la jornada, quizá para combatir a los muchos detractores que aún no reconocían hubiera paso terrestre entre Sonora y Baja California); la ruta era ya conocida, de Remedios a Caborca (día 30); luego por San Eduardo y San Luis llegaron a San Marcelo (2 de noviembre); el 4 estaban en el Carrizal y el 5 en el cerro de Santa Clara, donde el siguiente observaron con buena visibilidad el perfil de la Baja desde dos elevaciones. Satisfechos iniciaron el regreso por San Marcelo (día 7), Tubutama, Santa María Magdalena y Remedios, llegando a Dolores la tarde del 16; allí firmó Ramírez su relato el 18, dando fe de todo lo visto, y fray Manuel lo hizo el 20.

Nuestra única pista para intentar saber cómo pudo ser el mapa que Kino debió componer durante aquel verano de 1706 (tras los viajes catequéticos y antes del

último al Paso por tierra) consiste en un ejemplar anónimo (¿copia del de Eusebio o inspirado en él?) que recoge las misiones fundadas por los jesuitas en la Pimería y porta en su cartela la fecha de 1707<sup>14</sup>. Con un contenido simple, refleja los principales ríos, las sierras, los poblados y misiones, y la costa de Sonora, anotando también los grupos indígenas más importantes; quizá por primar los criterios pedagógico y catequético no es tan técnico como los mapas del italiano, pero la información que aporta es notable, sobre todo en los topónimos.

El último mapa conocido de Kino fue levantado en 1710<sup>15</sup>, incorporando novedades de sus postreras expediciones (León-Portilla, 2001: 121, lo incluyó, señalando sus innovaciones; también figura en Burrus, 1967; Bolognani, 2005; Martínez, 2013; y Navajas, 2009); en el extremo superior izquierdo lleva una cartela titulada *Nuevo Reyno de la Nueva Navarra (Con sus confinantes otros reinos, 1710*; Navajas, 2009: 95, cita que el propio Kino en sus *Favores Celestiales* señaló la porción noroccidental de la Nueva España con ese nombre en honor a San Francisco Javier); contiene el conjunto de los conocimientos geográficos adquiridos por el misionero italiano durante sus 27 años de estancia en California y Sonora; sobre la primera un letrero indica que Kino demostró su insularidad en 1702; los perfiles de la parte meridional son más acordes con la autoridad del jesuita que los reflejados en la *Tabula* de 1726. Figuran la mayoría de las islas en el Golfo o Mar Bermejo, si bien la información sustancial aparece en el amplio ámbito limitado por la Pimería Alta, Nuevo México, Nueva Vizcaya y el norte de Sinaloa, detallando con sus nombres ríos, montañas, misiones, pueblos de indios, rancherías, las regiones con sus gentilidades, reales de minas, poblados españoles y presidios, incluso zonas de aguaje. En Nuevo México señala los pueblos trasladados al Paso tras la sublevación; al oeste, tras la confluencia del Gila y el Colorado delinea dos ramales, conformando una enorme isla (Presentación) antes del estuario que, extrañamente sitúa a 33° de latitud (puede deberse a las dudas, que manifestó por escrito en su diario o a un error de los copistas); el sistema fluvial es el más detallado de todas sus cartas. Una escala en leguas castellanas, situada en el extremo inferior derecho, completa el mapa.

Kino falleció repentinamente el 15 de marzo de 1711 en la misión de Santa María Magdalena. Tras su muerte persistían las dudas sobre la condición insular de California, por lo que en 1721 el padre Juan de Ugarte emprendió una explo-

<sup>14</sup> AGI, M.P., México, 769. Tiene una larga cartela: *Mapa de las Misiones fundadas en tierras de Pimería*

<sup>15</sup> No se conserva el original; circularon varias copias y Burrus, 1965, identificó una en la BNF, *Cartes et plans*, collection D'Anville, GEDD 8881; en la parte superior derecha lleva una pequeña cartela dónde se especifica que el mapa fue copiado del original el 9 de septiembre de 1724 (por el geógrafo real, cartógrafo y académico Jean-Baptiste Bourguignon).

ración, comprobando la realidad peninsular. En el plano cartográfico, el viaje más notable fue el del también jesuita Fernando Konschak (Consag, croata) quien salió de Loreto, en junio de 1746, llegando hasta el río Colorado en julio, allí tomó apuntes para un mapa que delineó a su vuelta, en 1747, titulándolo Seno de California, y su costa oriental<sup>16</sup>. Se trata de un ejemplar sencillo, cuyo esquema general es similar al de Kino de 1701, si bien aporta pocos detalles, concentrados en algo de hidrografía, topónimos e islas, destacando la topografía en torno a la zona norte del Golfo de California.

## 6. EL COMIENZO DE LAS EXPLORACIONES JESUITAS EN EL AMAZONAS

El primer misionero jesuita español que recorrió el ámbito amazónico fue Cristóbal de Acuña quien, encontrándose en Quito, fue comisionado en febrero de 1639 para acompañar al capitán portugués Pedro Teixeira en su viaje de regreso a Pará (había salido de San Luis de Maranhão en julio de 1637, con la misión de explorar el Amazonas, remontando su curso, para cartografiar el territorio y evaluar sus riquezas). El motivo más evidente del viaje de Teixeira, realizado a finales del período en el que Portugal y España estaban bajo la unión dinástica, fue la inquietud provocada por los asentamientos ingleses, franceses y holandeses en el territorio de Guayana y la costa brasileña, considerándose en la Corte que esa realidad podía amenazar los intereses lusos en el nordeste y norte; por ello, Teixeira debía verificar la posibilidad de remontar el gran río, señalando lugares apropiados para levantar fortalezas y defender la ruta ante posibles intromisiones. Así en el territorio amazónico los lusos adoptarían un modelo de expansión y explotación similar al español, pues a través de la ciudad de Nuestra Señora de Belén de Pará comenzarían la fase de colonización efectiva del Bajo y Medio Amazonas.

En diciembre los expedicionarios se encontraban ya en Pará, allí Acuña (que escribía un diario con los pormenores del viaje) aprovechó para finalizar su relato, dirigiéndose luego a España para presentar al Rey su crónica *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas* (Acuña, 2009), donde aconsejaba acometer la conquista, evangelización y posterior explotación económica del territorio, creando una ruta estratégica y comercial a través del gran río, y conteniendo a los lusos (pues al finalizar la unión dinástica volvían a ser rivales de los españoles). La obra

<sup>16</sup> *Seno de California, y su costa oriental nuevamente descubierta, y registrada desde el Cabo de las Virgenes, hasta su término, que es el Rio Colorado año 1747 por el Pe. Ferdinando Consag. de la Compe. d JHS. Missiono. en la California;* fue editado por Pedro Maria Nascimben y grabado por Joseph Gonzales, en Madrid, Imprenta de la viuda de M. Fernández, 1757.

fue publicada en Madrid en 1641 y traducida posteriormente al francés, en 1682; siendo esa la primera edición en incluir mapas basados en las descripciones del jesuita. Jiménez de la Espada (2020), argumentó en 1889 que Acuña se basó parcialmente en el relato de otro ignaciano, Alonso de Rojas<sup>17</sup>, destacando también la incipiente rivalidad entre franciscanos y jesuitas por la evangelización de los pobladores amazónicos.

El mapa de Acosta (considerado de Acuña) es sencillo, señalando únicamente el gran río con sus afluentes septentrionales y meridionales, y las ciudades de San Luis y Quito en sus extremos, ubicando ésta en la sierra; también ubica Pará, algunos fuertes, islas, teóricas provincias y presenta un letrero estimando la largura del río en 1.600 leguas; plantea una sencilla alegoría iconográfica consistente en la representación de un navío, un monstruo marino y el escudo de la ciudad quiteña.

## 7. LAS REDUCCIONES Y LA EXPANSIÓN TERRITORIAL

Mediante la técnica de las reducciones, los jesuitas lograron insertarse en la estructura social indígena, procediendo a su sedentarización mediante el establecimiento en los poblados. Dichas reducciones estaban integradas exclusivamente por indígenas, y eran dirigidas por clérigos jesuitas que desempeñaban además de sus funciones sacerdotales, otras económicas, culturales, sociales e incluso militares y se organizaban en una estructura de cargos públicos similar a la de las ciudades españolas.

Dada la particularidad del establecimiento de las misiones en la Amazonía, fueron las más trabajosas para los jesuitas. La selva cerrada obligaba a una estructura misional diferente a la de otros territorios, más dispersa, y a hacer frente a poblaciones diseminadas en grandes extensiones de territorio. El problema de la proximidad de los bandeirantes portugueses agravó esa situación pues con sus incursiones en busca de esclavos asolaron más de treinta pueblos en el Marañón, obligando a unos 30.000 indígenas omaguas a refugiarse río arriba, en territorio español, abandonando tierras y poblado (Ullán, 2007). Precisamente esa dispersión en la selva, sin más comunicación que los ríos, favoreció la exploración, pues para desarrollar la evangelización era preciso conocer la geografía del terreno (Harris, 1999) y la situación de las tribus; cuando un poblado ya estaba asentado, los padres se inter-

<sup>17</sup> Cita un texto sobre el viaje de Teixeira, conservado en la BNE, del cual hay una copia en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 5859 (Q. 196), junto a un mapa que el erudito considera también copia del realizado por el español Benito de Acosta, el piloto de la expedición de Teixeira, citado por los lusos como Bento da Costa. Porta el título *Descubrimiento del Río de las Amazonas y sus dilatadas provincias*.

naban en la selva en busca de nuevos adeptos a los que atraer a la reducción; en esa tarea contaban con el apoyo de indios ya convertidos expertos conocedores del río y sus canales; además, así dibujaron algunos de los mapas más precisos de la zona (Prieto, 2011; Altic, 2022).

La penetración de jesuitas del ámbito hispano en el territorio amazónico comenzó por la zona ecuatoriana, siendo el Maraón y el Napo las primeras vías fluviales utilizadas y estableciéndose la misión de Francisco de Borja en febrero de 1638; en los siguientes años hubo varios intentos de acceder a Quito, siguiendo el curso del Maraón y remontando después varios ríos (Pastaza). Asegurada la comunicación a partir de 1662 se inició el avance hacia el interior amazónico (en la horquilla Napo-Ucayali), fundándose allí las primeras reducciones de la zona de Maynas (Jörg, 2000; Downes, 2005; Torres-Londoño, 2012). El primer cartógrafo europeo que recogió las noticias del viaje de Acuña y los avances jesuitas fue Nicolás Sanson d'Abbeville, reflejando muy modestamente la geografía de la zona y los cursos fluviales en su mapa del Perú y el Amazonas de 1656<sup>18</sup> (realizó otro parecido en 1660), y mejorando un tanto sus prestaciones en el ejemplar sobre el Amazonas de 1680<sup>19</sup>, donde también aparecen el Orinoco y el Negro, si bien con confusión en su enlace (apenas insinuado el primero en los anteriores).

Los informes que los misioneros remitían a sus superiores (Francisco de Figueroa sobre las misiones del Maraón-Amazonas, de 1661, o Lorenzo Lucero sobre el país de los jíbaros, de 1683) eran muy completos (aspectos sociales, económicos, políticos, etnográficos) y contenían abundante información sobre la geografía física de cada territorio, acompañados a veces de mapas. Lucero exploró el Maraón, el curso bajo del Ucayali y su unión con el Amazonas, fundando el pueblo de Santiago de la Laguna, en 1670, que actuaría como sede de las misiones de Maynas.

La figura más destacada de las exploraciones amazónicas fue el bohemio Samuel Fritz: su formación matemática y cartográfica fue muy útil en su tarea; en 1686 se le designó para misionar en la tierra de los omaguas y allí desarrolló una notable actividad, con tanto celo que dos años después había fundado 38 pueblos (Yurimaguas el más conocido) diseminados por la orilla del río, en un espacio de 250 leguas, abarcando cerca de 40.000 indígenas. Durante sus casi 40 años de acción misional Fritz navegó constantemente por el Amazonas, levantando varios mapas de su cuenca (Almeida, 2003; Loureiro, 2012; Chauca, 2020) y escribiendo un

<sup>18</sup> *Le Pérou et le cours de la Rivière Amazone*, París, Pierre Mariette. Hemos manejado el ejemplar impreso conservado en la Boston Public Library, Map 153.3 (Nº 25).

<sup>19</sup> *Le cours du fleuve des Amazones, dressé sur la relation de Christophe d'Acugna*, Biblioteca Nacional do Brasil, Río de Janeiro (BNRJ), *mapoteca*, cart. 513793, <https://hdl.loc.gov/loc.wdl/wdl.139>. Probablemente se trata de una reedición realizada por su hijo Guillaume.

*Diario de Viaje del Misionero*. Su primera representación data de 1691<sup>20</sup>, realizada con escasos medios, valiéndose de sus propias mediciones (y del mapa de la expedición de Teixeira), el resultado es muy decoroso, si bien los cursos del Orinoco y el Negro no están bien perfilados; lleva una escala de latitudes y la línea ecuatorial, destacando la minuciosidad de los topónimos y la hidrografía; el delineado del Maraón (con sus afluentes Santiago, Pastaza, Tigre y Napo), el Huallaga y la alusión a la horquilla con el Ucayali muestran su buen conocimiento de aquel espacio. Otra variante del mismo año<sup>21</sup> muestra un desarrollo similar, si bien porta una amplia cartela con notas sobre el mapa. El ejemplar de 1707<sup>22</sup>, más cuidado, lo dedicó la orden al monarca Felipe V e incide en los detalles mencionados, contiene dos escenas alegóricas, una en la parte superior izquierda, donde cuatro figuras dos masculinas y las otras femeninas rodean el escudo real (dos portan símbolos cristianos y jesuitas, otra una trompeta al estilo clásico y el cuarto es un indígena con su tocado de plumas, arco y flechas; expresión del compromiso de la orden con la Iglesia Romana, la Monarquía Católica hispana y la cultura); la segunda alegoría se encuentra en la parte inferior, en torno a la gran cartela explicativa, con una familia aborígen, diversas plantas y frutos, y dos ofidios. Fritz sufrió los efectos del recelo luso (siendo prisionero durante dos años en Pará), por denunciar sus incursiones esclavistas entre los omaguas y al plantear (como experto conocedor de aquel ámbito) que el territorio amazónico de dominio hispánico era más amplio que lo argumentado y reconocido por sus vecinos.

## 8. EL REFLEJO CARTOGRÁFICO

El ya citado Coronelli, siguiendo a Sanson, diseñó una carta sobre el ámbito amazónico<sup>23</sup>, incluida en su primera edición del *Atlante Veneto* de 1691; la influencia del francés es evidente en su planteamiento, particularmente en la hidrografía amazónica. Otra representación interesante, basada también en Sansón, es la de José Mendoza Sandoval del Amazonas<sup>24</sup>; la línea general es «clásica» y completa, destacando aquí la gran alegoría de la parte inferior derecha, con una composición

<sup>20</sup> *Cours du fleuve Maragnon, autrement dit des Amazones*, BNF, *Cartes et plans*, GED-7857; [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8446617c>.]

<sup>21</sup> *Mapa geographica del río Maraón o Amazonas*, BNF, *Cartes et plans*, GE C-5037; disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b72002640>

<sup>22</sup> *El gran río Maraón o Amazonas, con la misión de la Compañía de Jesús*; terminado en Quito; hemos consultado dos ejemplares conservados en la BNF, *Cartes et plans*, GED-7855, disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b72002640>, y en BNRJ, *mapoteca*, cart. 168292.

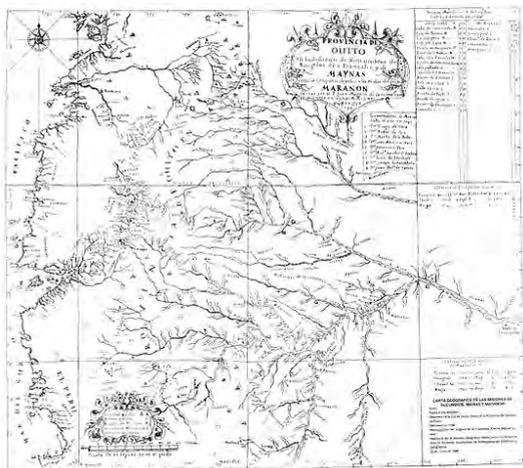
<sup>23</sup> *Corso del fiume dell Amazoni*, con sucesivas ediciones los siguientes años.

<sup>24</sup> Porta un largo título *Carta Geographica de una nueva descripción del Gran Rio y Imperio de las Amazonas Americanas*, y fue publicada varias veces entre 1690 y 1700; la Biblioteca Universitaria de

barroca sobre las mujeres guerreras. El también citado Scherer incorporó novedades de las exploraciones amazónicas de su orden a la *Geographia Hierarchica* de 1703, en dos mapas de Suramérica que muestran detalles de topografía y toponimia, junto a los perfiles hidrográficos; el primero muestra una alegoría de ángeles en la cartela (*Representatio Americae Australis ...*) y dos navíos con jesuitas en los espacios atlántico y pacífico, simbolizando los avances de la Compañía en la evangelización; el segundo, muy parecido en su desarrollo, lleva una doble cartela en su parte izquierda (la superior: *Religionis Catholicae Australi Americae ...*), con una gran escena alegórica en la que en torno a un Cristo crucificado se alinean diversos indígenas en actitud de sumisión. Dos mapas basados en los diseños de Fritz son los de Herman Moll en su atlas de 1711<sup>25</sup> (con buen planteamiento hidrográfico y abundantes nombres), y el de Guillaume Nicolas Delahaye según Charles Marie de la Condamine de 1744<sup>26</sup>, con notable desarrollo hidrográfico (sobre todo en la zona correspondiente a la vertiente amazónica quiteña), buena corrección en el

trazado del Negro, pero manteniendo una trayectoria errónea en el Orinoco. En cuanto al ejemplar de Nicolás de Fer de 1719<sup>27</sup>, sorprende por su obsolescencia (teniendo en cuenta la divulgación de los avances de Fritz), pues recuerda más al de Sansón y su planteamiento del tramo alto del Orinoco es aún más deficiente.

En 1738 el padre Pablo Maroni publicó sus *Noticias auténticas del famoso Río Marañón* y en 1740 Juan Magnin publicó su mapa de la Audiencia de Quito y región de Maynas,



Magnin, Audiencia de Quito, Wikipedia (dominio público)

Génova conserva un ejemplar (SALA 2/L/2/42); hay otro en la BNF, *Cartes et plans*, GE D-13900 [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84906901].

<sup>25</sup> *The great river Marañón or of the Amazons geographically described by Samuel Fritz Missioner on the said river*, la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Yale conserva una edición de 1732.

<sup>26</sup> *Carte du cours du Maragnon ou de la grande riviere des Amazones ...*, BNF, *Cartes et plans*, GE DD-2987 (9542) [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8596751c].

<sup>27</sup> *La partie méridionale de l'Amérique appelée Terre ferme... la Guiane... la rivière des Amazones...* BNF, *Cartes et plans*, GE D-11817 [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8469515p].

con excelente desarrollo hidrográfico en torno a los cursos del Marañón, Huallaga y Ucayali<sup>28</sup>. El ejemplar más completo y amplio en su desarrollo corresponde al mapa de la provincia de Quito de la Compañía de 1751<sup>29</sup>, dedicado por los prefectos Carlos Brentano y Nicolás de la Torre, al Superior, cuyo contenido geográfico excede al expuesto, pues abarca la totalidad de la Nueva Granada, Venezuela, las Guayanas, todo el ámbito amazónico y el norte peruano; porta una amplia cartela en la parte inferior izquierda, aludiendo a todos los centros jesuitas; el desarrollo hidrográfico es notable y muy completo (junto al topográfico), señalando en cada lugar las misiones españolas y lusas. En la esquina superior derecha, una gran cartela alegórica contiene tres figuras clásicas, el emblema de la orden y debajo el retrato del Preósito General, flanqueado por un león y un ciervo.

## 9. LOS JESUITAS EN EL ALTO ORINOCO

Otro ámbito de acción complejo de los jesuitas fue el de la Guayana y el alto Orinoco; allí las rivalidades europeas con la competencia entre franceses, holandeses e ingleses, y su deseo de interferir en territorio español y portugués, provocaron una enorme crisis en el mundo indígena, con la «guerrilla fluvial y selvática de los indios caribes al servicio del azúcar holandés» (Barandiarán, 1991: 317), las razias esclavistas y los obstáculos a la labor misional: en poco más de 30 años (1696-1730) unos 30.000 indios fueron aniquilados y cerca de 10.000 vendidos como esclavos. El problema fue compartido allí por jesuitas y capuchinos. De esa época y reflejando el interés báltavo por la Guayana destacan los mapas de Charles Begonnen de 1706<sup>30</sup>, influido por Sanson en el desarrollo Orinoco-Negro-Amazonas (lleva una alegoría en la parte superior derecha, con un grupo de holandeses construyendo un poblado, apoyados por indígenas, y dos buques en el litoral), y el del propio Van der Aa de 1713<sup>31</sup>, también con alusión al Negro-Amazonas y un trazado pobre del Orinoco (arriba, a la derecha, porta una escena alegórica, con dos parejas de indígenas y, en primer término, una alusión clásica a Poseidón entre cascadas y la orilla del mar).

<sup>28</sup> Se conserva en el Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, fondos bibliográficos, siglo XVIII.

<sup>29</sup> *Provincia Quitensis Societatis Iesu in America cum tribus eidem finitimis, nempe: Peruana, Novi Regni Granatensis et Maragnonensis Lusitanorum Provinciis topographica exhibita*, en Archivo Histórico Nacional, Madrid, Estado, MPD, 84.

<sup>30</sup> *D'Engelze Volkplanting in't Amerikaans gewest Gujana, en Rio de las Amazonas, Door de Scheeps-Togt*, editado por Pieter Van der Aa en Leyden, Bockverkooper.

<sup>31</sup> *Guajana, ou le Pays des Amazonas, dans la partie Meridionale de l'Amerique*, en Nouvel Atlas, Leyden, Copia de 1715 en BNF, *Cartes et plans*, GE SH 18 PF 162 DIV 1 P 10 D. [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b531217166>].

El territorio de acción jesuita fue el de los llanos del Casanare y el Meta y su extensión hacia la Guayana occidental y meridional (Rey Fajardo 1992 y 2019). En 1735 ya habían consolidado varias bases entre la desembocadura del Meta y la del Guárico, destacando José Gumilla quien en su *Orinoco Ilustrado*<sup>32</sup> (1741) propuso dominar la arteria fluvial para vertebrar el territorio, recomendando desarrollar tres aspectos: inmigración y poblamiento, desarrollo comercial y atracción de misioneros; la obra incluía un interesante diseño cartográfico suyo titulado *Mapa de la Provincia, y Misiones de la Compañía de IHS del Nuevo Reyno de Granada*, abarca el territorio neogranadino y el venezolano, señalando hidrografía, topografía, ciudades y misiones; el trazado del bajo Orinoco es decoroso, no así la zona alta del río; contiene también un segmento del Amazonas, tapado por una cartela central y una escala de leguas; asimismo lleva la línea ecuatorial y referencias de latitudes.

Por entonces el Guaviare era el más meridional de los afluentes del Orinoco, conocido y navegado por los jesuitas. Todavía en 1741 no quedaba clara la posibilidad de unión entre el Orinoco y el Amazonas (Gumilla, conocedor de la expedición de Teixeira y los diseños de Sanson no creía en esa comunicación, apoyándose en las navegaciones de los ignacianos remontando al interior y en los mapas de Fritz); sin embargo en apenas cuatro años los misioneros consiguieron un conocimiento muy completo de aquel ámbito: desde 1742 el padre Manuel Román sospechaba sobre una posible conexión fluvial y saliendo de Carichana en enero de 1744, encontró en febrero a un comandante portugués, cerca de la confluencia del Atabapo; guiado por él, penetró por el caño Casiquiare hasta llegar al río Negro, siguió un tramo al sur entrevistándose con su colega luso Achilles María Abogadri y regresó al Orinoco y su misión, dando cuenta del excepcional hallazgo geográfico y aumentando la inquietud de los españoles por la presencia de sus vecinos en la zona. El propio Román solucionó el peligro caribe en la zona media del Orinoco en 1746, al enviar grupos de guaypunabis que los exterminaron (Donís, 2015: 12). La Condamine usó en beneficio suyo la información obtenida a través del comandante luso de Río Negro y del jesuita Juan Ferreyra en Pará, utilizándola en su *Relación abreviada* y su mapa de 1745.

Gumilla no pudo incorporar la novedad de Román en la segunda edición de su obra, pues estaba en España en 1742 y tras dar instrucciones para revisar y actualizar los materiales, se embarcó en enero de 1744 llegando a Cartagena y luego Santa Fe en abril. El padre Bernardo Rotella, colaborador de Gumilla en las misiones de los llanos del Orinoco fue quien delineó por primera vez la comunicación

<sup>32</sup> La primera edición *El Orinoco ilustrado: Historia Natural, civil y geographica de este gran rio y de sus caudalosas vertientes...*, se publicó en Madrid, Manuel Fernández; la segunda fue titulada *El Orinoco ilustrado y defendido* 1745.

interfluvial Orinoco-Amazonas, a través del Casiquiare y el Negro, en su *mapa de Guayana* de 1747<sup>33</sup>; partiendo de la información aportada por Román, completó sus datos con otros de lusos e indígenas, siendo el primero en establecer la curvatura característica del Orinoco.

## 10. CONCLUSIONES

La actividad exploratoria y el conocimiento territorial fueron fundamentales para los jesuitas en lo tocante a organizar y desarrollar su proyecto misional; como parte de esa estrategia apareció la necesidad de trazar mapas fiables sobre los ámbitos de acción y precisamente la esmerada educación de los miembros de la orden, junto a su alta preparación técnica, favorecieron la aparición de algunos ejemplares cartográficos notables que gozaron del reconocimiento de diversos círculos académicos y cortesanos europeos.

Si bien hubo aspectos comunes en ambos territorios (atracción de los naturales, fundación de misiones y reducciones, exploraciones) también observamos algunas diferencias: en Sonora, las expediciones fueron terrestres; en cambio en el ámbito Orinoco-Amazonas se utilizaron las redes fluviales; si en el primer caso la proximidad apache implicó un peligro relativo, en el segundo fue la acción expansiva de lusos, franceses y holandeses lo que complicó la labor jesuítica en la zona.

La infatigable actividad de Kino le permitió complementar su notable labor catequética con otra no menos admirable de explorador del gran noroeste novohispano, abriendo caminos para comunicar los diferentes enclaves y fundaciones y extendiendo los conocimientos geográficos, labor que apuntaló con las ideas y los datos reflejados en su diario, y con sus levantamientos cartográficos de la zona de Sonora y la Baja California, contribuyendo de forma decisiva a la asimilación y familiarización con el territorio por parte de las autoridades virreinales y peninsulares.

Aunque imbuido del espíritu jesuita, en la labor cartográfica del italiano primó la descripción y el reflejo de la realidad física del territorio por él recorrido, al planteamiento alegórico y mental dominante en la orden (evidente en los mapas de Verbiest o Scherer). En sus mapas se puede observar la evolución de las ideas cartográficas de Kino sobre el noroeste novohispano, siendo el hito fundamental la recuperación de la idea de la condición peninsular de la Baja California; además de establecer la conexión terrestre entre Sonora y Baja California, Kino delineó un perfil más adecuado del Golfo, señaló los principales cursos fluviales con sus afluentes, la topografía, las gentilidades indígenas, pueblos de indios y españoles,

<sup>33</sup> Se conserva en el Museo Naval, Madrid, *manuscrito* 320.

misiones y presidios, y aportó datos decorosos en su escala de latitudes, contribuyendo a la modernidad cartográfica de aquel amplio espacio.

La difusión del ejemplar original de Kino de 1701 sobre el *Paso por tierra a la California* se produjo con rapidez en los círculos eruditos europeos, de tal forma que la discusión sobre la condición insular o peninsular del territorio cobró otra vez vigencia y actualidad, siendo una constante en los debates geográficos de las siguientes décadas.

En la cuenca del alto Orinoco, el oeste y el norte amazónico, la labor de los jesuitas estuvo encaminada no sólo a iniciar la evangelización entre los grupos indígenas (protegiéndolos de las actividades esclavistas), sino también a contener a los portugueses en su acelerado proceso expansivo. El apoyo de guías locales fue decisivo para el avance de los misioneros y su realización de unos mapas notables; además su penetración fue rápida gracias a las reducciones establecidas en lugares estratégicos y favorables para la comunicación fluvial: las de Maynas, para el territorio amazónico y las del Guárico y el Meta hacia el interior del Orinoco.

En el caso del ámbito amazónico la figura de Fritz fue fundamental para conseguir una visión ordenada de su hidrografía y reflejarlo en la cartografía. Para el alto Orinoco fue Gumilla el revitalizador de las exploraciones y los conocimientos geográficos; su labor fue aprovechada por Román, certificando la comunicación Orinoco-Amazonas, siendo Rotella quien levantó el primer mapa moderno de la zona. También ahí el trabajo de la Compañía fue aprovechado por eruditos y académicos europeos como La Condamine.

En cuanto al valor pedagógico, religioso y político de los mapas jesuitas, el ejemplo más claro del planteamiento de la orden, incidiendo en su faceta simbólica de asimilación y propaganda (frecuente en los ignacianos) fue el de Scherer.

## FUENTES DOCUMENTALES

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Sevilla (AGI), *Patronato; Mapas y Planos*.

ARCHIVO HISTÓRICO DEL GUAYAS, Guayaquil, *fondos bibliográficos*.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, Madrid (AHN), *Estado, MPD*.

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (ARSI), *Manuscritos*.

BEINECKE RARE BOOK AND MANUSCRIPT LIBRARY, Universidad de Yale.

BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL, Río de Janeiro (BNRJ), *mapoteca*.

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID (BNM), *Manuscritos*.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE GÉNOVA, *SALA 2/L/2/42*.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, París (BNF), *Cartes et plans*.

BOSTON PUBLIC LIBRARY, *Maps*.

MUSEO NAVAL, Madrid, *Manuscritos*.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (RAH), Madrid, *Manuscritos*.

## BILIOGRAFÍA

- ACUÑA, Cristóbal de (2009): *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Ignacio Arellano, José M. Díez Borque y Gonzalo Santonja (eds.), Iberoamericana Vervuert, Madrid.
- AGUIRRE LORA, María Esther (2021): «Viajar por la Mar del Sur ... De toponimia y cartografía Histórica», *Historia y Memoria de la Educación*, núm. 13, pp. 427-453.
- ALMEIDA, Andre Ferrand de (2003): «Samuel Fritz and the Mapping of the Amazon», *Imago Mundi*, vol. 55, pp. 113-119.
- ALTIC, Mirela (2022): *Encounters in the New World: Jesuit Cartography of the Americas*, University of Chicago Press.
- BARANDIARÁN, Daniel de (1992): «El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas», en José del Rey Fajardo (ed.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767)*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, v. I, pp. 129-360.
- BOLTON, Herbert Eugene (2001): *Los confines de la Cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino*, Gabriel Gómez Padilla (prol.), México, México desconocido.
- BOLOGNANI, Bonifacio (1983): *Padre e Pioniere: Eusebio Francesco Chini, S.J., Missionario, Scrittore, e Geografo (1645-1711)*, Trento, Edizioni Biblioteca Pp. Francescani (edición española: *Eusebio Francisco Chini. Misionero-Historiador-Geógrafo. 1645-1711*, Segno, Asociación Cultural P. Eusebio F. Chini, 2005).
- BURRUS, Ernest, S. J. (1965): *Kino and the Cartography of Northwestern New Spain*, Tucson, Arizona Pioneers' Historical Society.
- BURRUS, Ernest, S. J. (1967): *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*, vol. II. Madrid, José Porrúa Turanzas.
- BURRUS, Ernest, S. J. (1971): *Kino and Manje: Explorers of Sonora and Arizona*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- CHAUCA, Roberto, (2020): «Técnica, teoría e práxis na cartografía da Amazônia de Samuel Fritz», *Terra Brasilis (Nova Série)*, núm. 14. Disponible en: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/7556> [12/20/2023].
- DE LA TORRE CUIRIEL, José Refugio (2017): «*Theatrum Mundi*: la antigüedad clásica en la cartografía jesuítica del siglo XVII», *Estudios Jaliscienses*, núm. 107, pp. 32-44.
- DONÍS RÍOS, Manuel (2015): «El aporte jesuítico a las ideas geográficas de Venezuela», *Revista Montalbán*, núm. 46, pp. 106-160.
- DOWNES, Peter (2005): «Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito», en José Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Madrid-Sevilla, CSIC, pp. 151-186.
- GÓMEZ PADILLA, Gabriel (2009): *9000 kilómetros a caballo. Primeros años de Kino en Sonora*. Hermosillo, Secretaría de Educación y Cultura de Sonora-Instituto Sonorense de Cultura.
- GÓMEZ PADILLA, Gabriel (2013): «Historia e importancia de un proyecto sobre Eusebio Francisco Kino, S.J.», *Espiral*, vol. 20, núm. 58, pp. 215-245.
- GÓMEZ PADILLA, Gabriel (2014): «Kino en California: 1681-1686», *Espiral*, vol. 21, núm. 61, pp. 145-190.

- HARRIS, Steven J. (1999): «Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge», en John, S. I. O'Malley *et al.* (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto: University of Toronto, pp. 212-240.
- HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar (1980): «Los viajes de Isidro de Atondo y Antillón a California, 1683-1685», *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, núm. 37, pp. 3-43.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos (2020): «La planta del río Amazonas desde Quito hasta su desembocadura elaborada por Benito de Acosta y otros mapas», en *Terra Brasilis* (Nova Série). 14 2020. Disponible en: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/6974> [12/20/2023].
- JÓRG, Stephan (2000): *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619-1768*, Stuttgart, Verlag Hans-Dieter Heinz.
- KINO, Eusebio Francisco (1985): *Crónica de la Pimería Alta. Favores Celestiales*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora (ed. Digital: Instituto Sonorense de Cultura, 2016).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1985): *Cartografía y Crónicas de la antigua California*, México, UNAM.
- LOUREIRO DIAS, Camila (2012): «Jesuit Maps and Political Discourse: The Amazon River of Father Samuel Fritz», *The Americas*, vol. 69, núm. 1, pp. 95-116.
- MANGE, Juan Mateo (1985): *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de Tierra Incógnita*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.
- MANSO, Carmen (2014): «Cartografía del Mar del Sur de la Real Academia de la Historia y su relación con la Historia de las Indias», *Revista de Estudios Colombianos*, núm. 10, pp. 33-44.
- MARTÍNEZ CASTILLO, Pedro Damián (2013): «La cartografía jesuítica de la provincia de la Nueva España», *Estudios jaliscienses*, núm. 93, pp. 23-34.
- MATHES, W. Michael (1971): «Datos biográficos sobre el almirante de las Californias Pedro Porter y Casanate», *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 4, pp. 105-112.
- NAVAJAS JOSA, Belén (2009): *El padre Kino y la Pimería. Aculturación y expansión en la frontera norte de la Nueva España*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- POLZER, Charles, S. J. (1972): *Eusebio Kino, S. J., Padre de la Pimería Alta*, Southwestern Mission Research Center, Tucson, (nueva edición: Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1984).
- PORRO, Jesús María (2022): «Dos hitos en las exploraciones de California: las expediciones de Porter y Atondo», en Patricia Calvo, Eudald Cortina y Valeria González (coords.), *Los caminos de América*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 127-135.
- PRIETO, Andrés (2011): *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- RAMÍREZ RUIZ, Marcelo (2012): «El método cartográfico del Padre Kino: «Con la aguja de marear y astrolabio en la mano» a través de los paisajes de California y del noroeste novohispano», en José Carlos Zazueta Manjarrez (coord.), *Seminario La religión y los jesuitas en el noroeste novohispano, V*, México-Sinaloa, El Colegio de Sinaloa, pp. 63-100.
- REY FAJARDO, José del, S. J. (ed.) (1992): *Misiones jesuitas en la Orinoquia (1625-1767)*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira.

- REY FAJARDO, José del, S. J. (2019): *Los hombres de los ríos. Jesuitas en Guayana*, Caracas, Editorial Jurídica Venezolana.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando (2012): «Visiones jesuíticas del Amazonas en la colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río como tesoro», *ACHSC*, vol. 39, núm. 1, pp. 183-213.
- ULLÁN, Francisco Javier (2007): «Jesuitas, Omaguas, Yurimaguas y la guerra hispano-lusa por el Alto Amazonas. Para un posible guion alternativo de La Misión», *Anales del Museo de América*, vol. 15, pp. 173-190.

LA ALEGORÍA DEL PODER EN LA OBRA  
DEL PANAMEÑO VÍCTOR DE LA GUARDIA  
Y AYALA (1809): ¿JULIO CÉSAR VS. FERNANDO VII?<sup>1</sup>

*The allegory of Power in the Work of the Panamanian Victor  
de la Guardia y Ayala (1809). Julius Caesar versus Fernand VII?*

MARINA PANIAGUA BLANC  
*Universidad de Huelva*  
ORCID: 0000-0001-6535-9514

RESUMEN

A través del drama *La política del mundo* del autor panameño Víctor de la Guardia y Ayala, que se representó por primera vez en 1809, se puede considerar que queda representada una alegoría del poder en la figura del contradictorio Julio César, como principal protagonista, en una sucesión de versos, en los que predominan los octosílabos. Poder que, de alguna manera, se puede vincular con el absolutismo y el despotismo, en una obra que, por sus características literarias, se encuentra a medio camino entre las pervivencias del barroco y las tendencias neoclásicas; estas últimas especialmente en lo que se refiere a la temática. Dicho poder entraría en contradicción con el de un tiempo nuevo, cuyo representante sería el monarca Fernando VII, al que se da un protagonismo al final de la obra, tratando de vincularle con la República de Roma, representada en la obra por Bruto y sus partidarios. La acción se desarrolla en tres actos, con diferentes escenas en cada uno de ellos y sin respetar las reglas del teatro clásico, aunque la temática lo sea.

Palabras clave: Alegoría; poder; teatro hispanoamericano; siglo XIX.

<sup>1</sup> Esta aportación se enmarca en las líneas de investigación del Grupo de Investigación Reconocido «Humanistas» (HUMTC) de la Universidad de León (España), del que la autora es colaboradora, y del IUI de Humanismo y Tradición Clásica de la Universidad de León, del que la autora es miembro honorífica.

## ABSTRACT

The tragedy *La política del mundo* by the Panamanian author Víctor de la Guardia y Ayala, which was first staged in 1809, can be considered as an allegory of power in the contradictory figure of Julius Caesar, as the principal protagonist, in a succession of predominantly octosyllabic verses. Such power can, in some way, be linked to absolutism and despotism in a play that, because of its literary characteristics, lies midway between the continuity of the baroque and the neoclassical tendencies; the latter, in particular, as far as the subject matter is concerned. This type of power clashes with that of a new era, represented by the monarch Fernando VII, who becomes a protagonist at the end of the work, in an attempt to link him to the Republic of Rome, represented in the work by Brutus and his supporters. The action takes place in three acts, with different scenes in each, while not respecting the rules of classical theatre, even though the subject matter does.

Keywords: Allegory; power; Hispano-American theatre; 19 th century.

## 1. PRESENTACIÓN

EN 1809 SE REPRESENTABA EN PANONOME (Panamá) la obra *La política del mundo*, escrita por el autor Víctor de la Guardia y Ayala, siendo considerada como la composición teatral pionera del territorio de aquella Audiencia, pues no se conoce ningún escrito dramático anterior, por lo que ha despertado un cierto interés en los estudiosos de la literatura nacional del istmo.

Más que sus características literarias, que la alejan de lo que sería un buen drama, nos interesa ahora su consideración como obra alegórica y en concreto de una alegoría del poder, que tiene como sujeto principal a un personaje clásico del teatro de todos los tiempos: Julio César. Sin duda, este romano es un representante indiscutible en la historia y en la literatura de la *summa potestas*, arrebatada al pueblo romano, pero puesta en sus manos por los tribunos de la plebe, cuando solicitaron su ayuda tras la Guerra de las Galias, dando lugar al paso del Rubicón. Esto sería ratificado más tarde por un Senado atemorizado y vengativo, que le concedió a perpetuidad el título de *imperator*, mientras preparaba su asesinato.

Además de Julio César, cada personaje de la obra encarna una alegoría en cuanto representante de unos valores que, como símbolos físicos, se relacionan directamente con el poder de César. En la literatura, recurrir a la figura de aquel dictador no tenía nada de extraño en la medida en que Roma se había convertido en un ejemplo fundamental para muchos autores del siglo XVIII y principios del XIX. El ejemplo por excelencia era el de Pietro Metastasio, autor de varias tragedias relacionadas con la Antigüedad clásica y en especial de una de tema parecido al de nuestro autor, *Catone in Utica* (1727, hay posteriores reediciones) que serviría de fundamento para la obra de Gaspar Zavala y Zamora (1801).

Para nuestro trabajo ha sido fundamental la primera edición y el original que se conserva en el Archivo General de Indias, el cual hemos comparado con otras obras sobre el mismo tema o parecido de la literatura tanto española como de otros ámbitos, especialmente la que ha tocado el tema cesariano. De esa literatura hemos dado una especial importancia a algunos autores clásicos como Plutarco, Suetonio, Dion Casio, Veleyo Patérculo, Cicerón, y la propia obra de Julio César, pues Víctor de la Guardia, como veremos, había recurrido a algunos de tales autores.

## 2. EL AUTOR Y LA OBRA

En 1902 se publicaba en San José de Costa Rica, en la Imprenta Española, la tragedia teatral *La política del mundo* de Víctor de la Guardia y Ayala. La obra se había estrenado en la localidad panameña de Panonomé, en 1809, lo que nos hace sospechar que este género noble del teatro, como es el drama, se representó fundamentalmente para ser visto por los habitantes del lugar y no para un público selecto, como era lo habitual en este tipo de creaciones, si bien es cierto que el lenguaje que mantiene respondería a la consideración de elevación que debía tener el drama (Luzán, 1977: 509). El manuscrito fue consultado en el Archivo General de Indias por un descendiente del autor, Ricardo Fernández Guardia, que lo publicó por primera vez (Guardia y Ayala, 1902) como una curiosidad literaria, en la que se apreciaba la erudición del autor y una cierta pedantería propia de la época (Fernández Guardia, 1902: VII). Más recientemente, en el año 2001, para conmemorar el Centenario de la República, ha sido publicada en Panamá por la asamblea Legislativa del país. El objetivo quedaba expresado por el autor en boca de Casio en algunos de los últimos versos:

Y este pequeño dibujo  
o diminuto diseño  
de la política actual,  
imitada de otros tiempos,  
es obra de quien desea  
hacer algún manifiesto  
de que es preciso resulte  
el lance que se ha propuesto.

A la *editio princeps* le precede una biografía sobre el autor y se culmina con algunos documentos sobre el mismo, entre ellos una relación de méritos de 1812 que nos permite conocer algunos detalles más precisos sobre su vida (Guardia y Ayala, 1902: 97-108).

Víctor de la Guardia y Ayala había nacido en 1772 en una familia de funcionarios, que había desarrollado diferentes puestos en varios lugares de América, espe-

cialmente en el virreinato de Nueva Granada. Sus padres fueron Tomás Esteban de la Guardia y Ayala y María Isabel Jaén y Albelda. Tras su formación universitaria, probablemente en Bogotá, se casó con Petra Josefa Robles y Jiménez, en 1804, de cuyo matrimonio nacieron cuatro hijos. En 1802, cuando el progenitor del autor, ya viudo optó por la vida eclesiástica, le sustituyó como alcalde ordinario de Natá y Los Santos (Panamá). Supuestamente, imbuido de un espíritu ilustrado, intentó mejorar la vida de su jurisdicción tanto en lo material como en lo moral. Decimos que «supuestamente» porque en Panonomé hubo protestas contra sus actuaciones, incluso con acusaciones de nepotismo, por lo que se le suspendió de sus cargos en 1813. La causa tuvo que ver con el escribano Gómez Miró<sup>2</sup>, que le había acusado de «atentador individual de los hombres» y de realizar «estafas, usurpaciones en que ha incurrido sobre los intereses de la ciudad y de otros particulares» (Molina, 2014: 30). Su poder y el de su familia y allegados, que controlaban buena parte de las redes clientelares del centro de Panamá, se volvieron contra el denunciante, al que incluso se culpó de adulterio (Molina, 2014: 30-34).

Nuestro autor, imbuido de aquel espíritu ilustrado propio de la época, incidió con frecuencia en la idea del bien común, como lo manifestó ante la Junta Superior Gubernativa de Costa Rica, el 20 de mayo de 1823 (Guardia y Ayala, 1902: 134). Esto mismo se aprecia en su obra teatral, en el momento en que Bruto acusa a César de que su poder no era para el bien de los pueblos (Guardia y Ayala, 1902: 82-83). Todo parece indicar que el espíritu reformista del siglo XVIII había calado en este autor, sin poder desligarse del aspecto religioso, que consideró junto a la moral y el derecho como un fundamento de la actividad legislativa. De acuerdo con los ideales de la Constitución gaditana también proclamaría que los fundamentos del gobierno eran la libertad, la propiedad y la seguridad, sin olvidar la igualdad ante la ley. Es decir, ideológicamente se asentaba en los ideales liberales de la época, incluso se considera que fue quien «con mayor rigor supo exponer esa ideología»<sup>3</sup>.

En su carrera burocrática llegó a ser intendente de su provincia y en 1818 oidor interino de Guatemala. Durante la independencia de la Nueva España, el monárquico Gabino Gainza le eligió para actuar como jefe político subalterno de Granada (Nicaragua). Ocupó el cargo hasta la revolución de 1823, patrocinada por los republicanos de Cleto Ordóñez, que le ofrecieron el mando de la ciudad (Avilés Bermúdez, 2021: 17-18), cual declinó, quedando así al margen de la ola de terror que se desató en la zona (Pérez, 1975: 464). Probablemente no había aceptado aquel cargo por no estar de acuerdo con los ideales republicanos, y por ello pasó a

<sup>2</sup> AGI, *Panamá*, 294.

<sup>3</sup> Estos aspectos políticos de Víctor de la Guardia han sido estudiados por Lascaris (1975: 54-55) y Álvarez Araya (2021: 59-62).

residir en Guanacaste (Costa Rica), nación en la que llegó a ser vicepresidente en 1824 y ejerció como coronel hasta su muerte, acaecida en 1827. Además de este texto dramático, sabemos que escribió otro del que se desconoce su paradero, aunque no su título, *La reconquista de Granada*.

Su obra es una más de las que se escribieron en relación con el exilio del nuevo rey Fernando VII y la ocupación napoleónica de España. Fueron muchos los autores en el mundo hispánico que, a través de las artes, sobre todo de la literatura y la pintura, se empeñaron en dignificar y exaltar su figura, lo mismo que el clero lo hizo desde los púlpitos o también con sus manifiestos por escrito. Víctor de la Guardia, por tanto, pasa por ser uno de los autores que se unió a aquella corriente de elogios a un mandatario que representaba una esperanza en una España que, con sus posesiones ultramarinas, vivía en una profunda crisis de identidad. En la Península, por ejemplo, fue famoso el estreno el 14 de octubre de 1808 de la obra alegórica *La sombra de Pelayo o el día feliz de España* (Zavala y Zamora, 1808). En Lima también se realizó una loa alegórica el 30 de mayo de 1809, en la que se compara a Fernando VII con la figura de César (Con júbilos inmensos / el mundo celebró / los numerosos triunfos / del Cesar español» (Ugarte Chamorro, 1974: 277). En la propia Centroamérica, en Cartago (Costa Rica), el 23 de enero de 1809, se presentaron tres piezas por la entronización del monarca tras la renuncia de su padre (Camacho Guzmán, 2019: 18-29). Es lo que se ha denominado como «literatura al servicio del poder monárquico» (Arellano, 1994: 146-147), de lo que la obra de Víctor de la Guardia es un buen ejemplo.

La obra que nos ocupa nos permite reconocer que su formación clásica era considerable, puesto que en ella se trasluce su control de Anneo Lucano y su *Farsalia*; pero sobre todo la de Plutarco, *Alejandro y César*, dentro de la magna obra de las *Vidas paralelas*. Hay narraciones que identifican lo dicho por el escritor griego con este drama, como la del soldado herido que pide perdón a Cesar, o la muerte a los pies de la estatua de Pompeyo; las premoniciones del agorero, etc. (Guardia y Ayala, 1902: 21, 86, 90, 92-93) (Plu, *Caes.* XVI, XXXII, LXIII). No parece que haya conocido o manejado la obra de Dion Casio, XII-XLV, que contenía valoraciones negativas y positivas del personaje central (Dion Casio XII-XLV; Rodríguez Horrillo, 2021).

Su drama se centra esencialmente en tres momentos de la historia de Julio César, que corresponden a los tres actos en que se divide. En el primer acto se recrea la guerra contra Pompeyo y de manera más concreta la batalla de Farsalia y el asesinato del opositor de César. El segundo acto, como nudo de la acción, lo centra en la batalla de Munda, pero se hace un repaso a los acontecimientos de la Guerra de África y se mantiene el interés por la muerte de Pompeyo y por los sucesos de la campaña de Egipto. El acto tercero, de desenlace, conduce a la anunciada muerte de César, con recordatorios de su actividad, e incluyendo de forma excepcional

una exaltación de Fernando VII. La temática, por tanto, corresponde a algo muy frecuente en el neoclasicismo: un tema histórico centrado en Roma, en el que América no aparece reflejada hasta el último momento, ya vinculada a la figura de Fernando VII.

La obra tiene además una gran carga didáctica, conseguida con frecuencia por medio de etopeyas que ensalzan los valores y defectos morales de los personajes. Así, el final es la conclusión de las actuaciones previas, la consecuencia de los actos, que deben servir de advertencia a los espectadores, como lo reflejan los versos de Cicerón y de Bruto: «Siempre el fin del malo es malo» «Retíradle y quede ejemplo / a los venideros siglos / del fin que tiene un perverso» (Guardia y Ayala, 1902: 93). Se reproduce así el cambio de fortuna de los grandes personajes, del que nos habla Luzán para las tragedias clásicas, que deben provocar terror y compasión en el auditorio, para así evitar ciertas pasiones, al mismo tiempo que sirven de ejemplo y escarmiento, especialmente a los reyes y a las personas de mayor autoridad y poder (Luzán, 1977: 509). Los personajes de la tragedia, como los de la presente, debían ser hombres poderosos y representantes de la grandeza, pudiendo ser buenos o malos para provocar terror y/o compasión.

La obra no es totalmente fiel a la narración histórica y el autor, por boca de Calpurnia, nos lo evidencia desde el principio, al considerar que los actores no coinciden exactamente con los hechos que se narran «y así cada cual adopta / los relatos que más gusta» (Guardia y Ayala, 1902: 7). Es decir, el autor se pone en una posición aristotélica en la que la historia narraría los hechos tal como sucedieron, mientras que, como en este caso, la poesía pone al espectador ante lo que pudo suceder (ARISTOTELES, *Política*, IX, 1451a-b).

Los personajes, además de César y su partidario Marco Antonio, incluyen a tres mujeres: Calpurnia, Porcia y Cleopatra; y a tres oponentes de César: Bruto, Tulio Címbere y Casio; en una postura intermedia, aunque con mayores simpatías republicanas, nos presentará a Cicerón, representante de la *dignitas* romana. Esto se podría resumir en comportamientos duales de los defensores de las acciones de César y de los contrarios, que a su vez generan visiones distintas de un mismo tema o, en este caso, del personaje central. Amén de esto se incluyen músicos, soldados, patricios, senadores y criados. Es decir, el número de actores superaba lo recomendado por Luzán (1977: 514-515) y, como ya han manifestado otros autores, era necesaria mucha utilería (Camacho Guzmán, 2019: 29). En consecuencia, pensamos que Víctor de la Guardia tuvo que realizar un esfuerzo enorme para llevar a cabo la representación en un lugar como Panonomé, ya que muchos de los figurantes debieron ser aficionados de aquel lugar y su entorno. A ello hay que añadir la introducción de música, que fue algo característico de muchas obras neoclásicas, tal y como lo había defendido y promovido Metastasio, fundamentándose en que las tragedias griegas eran cantadas (Estala, 1798).

*La política del mundo*, sin embargo, no cumple con las normas propias del teatro neoclásico, como son las unidades de tiempo (épocas muy distantes entre sí en la vida de César, desde la guerra con Pompeyo hasta su muerte); de lugar (se desarrolla en diferentes espacios incluso dentro de cada acto: palacios, calles de Roma, el Senado, campamentos militares en Farsalia y Munda, incluso con cambios de escenario dentro de cada acto). Quizá sea la unidad de acción lo más adecuado de esta obra al teatro de la época, puesto que consta de tres actos con presentación, nudo y desenlace. Ni siquiera se mantiene una versificación idéntica, pues encontramos varias medidas, en las que apreciamos que el uso escaso de endecasílabos tiende a hacerse cuando se quiere ralentizar la acción, a veces como manifestación de pensamientos más profundos al modo de algunos de Calpurnia y Cicerón (Guardia y Ayala, 1902: 38-39, 60), o cuando se recurre a una narración de acontecimientos como los de Tulio y la campaña de Egipto (Guardia y Ayala, 1902: 45-47); mientras que en el conjunto prevalecen los versos de arte menor, sobre todo octosílabos. Tampoco es propio del teatro neoclásico la presencia de Escévola, el gracioso, más característica del teatro barroco.

Probablemente lo anterior nos haga pensar en la obra de temática cesariana de Metastasio, que como esta se divide en tres actos y con divisiones internas en cada uno de ellos. Es probable que nuestro autor pudiese conocer dicha producción, pues en la época ya existía una edición bilingüe (Metastasio 1763); y, como el autor italiano, tampoco respeta las reglas aristotélicas, si bien en Metastasio, según palabras de Goldoni, existía una justificación, que tenía que ver con que ni en el tiempo de Aristóteles ni en el de Horacio existía el *dramma per musica* (Mangini, 1987: 119). Al contrario de lo que suele suceder en la tragedia neoclásica, casi siempre con un final feliz, el de esta presenta contradicciones, pues César es asesinado, pero al mismo tiempo, y en forma de conclusión, se abre un campo a la esperanza con la glorificación que se hace de Fernando VII.

La obra es en sí misma creemos que es, ante todo, una alegoría del poder presentada por medio de la figura de Julio César. El tema es precisamente uno de los más frecuentes en el teatro de todos los tiempos y épocas, desde que fuese planteado en las tragedias griegas. Lo apreciamos igualmente en las obras de Shakespeare y en el teatro español, donde tendría un buen ejemplo en la comedia de Calderón, con su personaje de Eduardo III de Inglaterra (Calderón de la Barca, 1775). Si el poder político favoreció el teatro como medio de adoctrinamiento, las circunstancias también lo propiciaron como en este caso.

Este drama está lejos de presentarnos al tirano de Shakespeare o de Voltaire, pues aun siendo un dictador se le reconoce que su poder no lo utilizó solo en beneficio propio, sino también del pueblo romano, de modo que actuó como un buen gobernante, es decir, como una imagen del «mejor tirano con el que se podía contar». Tampoco se acerca al César de la obra de Metastasio, *Catone in Utica*

(1727), considerada como «una lectura alegórico-moral y política de la romanidad, entendida como suma de heroísmo, virtud y patriotismo que caracterizó a la civilización romana» (Martín Puente, 2013: 521), obra que fue adaptada al español por Gaspar Zavala y Zamora (1793).

### 3. ¿UNA ALEGORIA DE NAPOLEÓN?

Se ha aceptado que en esta obra la imagen de Julio César actuaría como una alegoría de Napoleón. Tanto el descendiente y editor del autor, como otros estudiosos, no dudan en relacionar ambos personajes históricos, fundamentándose en el poder dictatorial y en las ansias de convertirse en monarcas que ambos mostraron. Es decir, el César de la tragedia panameña no sería sino una alegoría del propio Napoleón, cuya figura se había utilizado con frecuencia con esa intención en el mundo hispanico, sobre todo tras su derrota en Bailén (18 de julio de 1808). De todos modos, era el espectador el que debía sacar tal conclusión a partir de la representación de los hechos.

No cabe duda de que Napoleón se había sentido atraído por la figura de Julio César, aunque el modelo de Augusto y de Carlomagno se avenía más con sus intereses imperiales; así, para su coronación se utilizó una corona de laurel y otra que imitaba la de Carlomagno (Roberts, 2016: 335). Tampoco dudó en hacerse retratar como Augusto, y como a tal le trató con frecuencia el arte, como nos lo muestra la escultura de Canova del Museo Brera de Milán (1809). Su interés por Julio César fue más tardío, pues se despertó de manera muy especial durante su destierro en Santa Elena, en 1815, especialmente en lo que se refiere al aspecto militar, en el que ambos han sido muy reconocidos por la historia. En aquella isla elaboró el *Précis des guerres de Jules César*, que se publicaría después de su muerte, en el año 1836<sup>4</sup>.

No se puede negar que existan coincidencias entre ambos personajes, como suelen existir entre todos los grandes hombres que tienen actividades semejantes, por lo que el Julio César de la obra podría verse como una alegoría de Napoleón. Ambos accedieron al poder por sus propios méritos, tanto por su valor como por su capacidad de estrategas militares (*homo bellicus*), a partir de lo cual demostraron que también formaban parte del *homo politicus*. Los dos fueron conscientes de la incapacidad de las instituciones —el Senado o el Directorio, formados por gentes de las que no siempre era presumible el mérito—, lo que les facilitó el desarrollo de

<sup>4</sup> Esta obra fue traducida al español al año siguiente como *Los Comentarios a la Guerra de las Galias de Napoleón*, Paris Librería de Rosa, 1837. *Précis des guerres de Jules César à l'Île de Sainte-Hélène, sous la dictée de l'empereur Napoléon, suivi de plusieurs fragments inédits, que se editó en Parais por Louis-Joseph-Narcisse, en la imprenta de Gosselin, después de su muerte, en 1836.*

su propio poder militar y político, aprovechando el descontento del pueblo. Esto permitió a César frenar el ya decadente progreso de la República y a Napoleón el de la Democracia. Igualmente, como militares y políticos ambos tuvieron en cuenta el concepto de «Clemencia», principal manifestación de la *Humanitas* (Hruščă, 2012: 263), convirtiéndose también en un referente para los buenos gobernantes de la posteridad: «ya habrá quien en él imite / lo malo más que lo bueno» (Guardia y Ayala, 1902: 92). La clemencia era la gran virtud del vencedor, ensalzada en el caso de Napoleón por autores como Chambure, que nos recuerda que rara vez se negaba a las lágrimas de una madre, a las súplicas de una esposa, ni tampoco a la intercesión de un amigo, como sucedió con el príncipe Hatzfeld, acusado de traición (Chambure 1841: 28-31).

En consecuencia, es evidente que el cesarismo y el bonapartismo tuvieron puntos de confluencia, en cuanto que establecieron regímenes autoritarios que eran producto de sendas crisis y que dieron lugar a un progreso histórico, en la medida en que provocaron el nacimiento de nuevos tiempos (Gramsci, 2003: 71), tanto para Roma, como para Francia y para Occidente en general, que la literatura posterior se encargó de alabar o denostar, según conviniese al tiempo y a los autores.

Si se quiere ver esa alegorización de Napoleón como César, hay que considerar el interés de ambos por gozar de un poder vitalicio, como los reyes, por lo que no renegaron de la vieja aristocracia, pero considerando al mismo tiempo el mérito como una de las cualidades que permitían ascender a los ciudadanos. Esto no evitó que ambos se vieran rodeados de aduladores. Del mismo modo, consideraron que la guerra con otras naciones les servía para mantener el vínculo de sus súbditos; así, el francés veía en César «el reflejo de sus propios actos de gobierno» (Teodoro, 2014: 251). Pero esa coincidencia se da además en que no fueron reyes por herencia, sino por autoimposición:

Si César hubiera sido  
un monarca verdadero  
por título hereditario  
o legítimo derecho,  
como a hijos, no como a hombres  
habría tratado a sus buenos  
y amantes conciudadanos. (Guardia y Ayala, 1902: 92).

A todo ello se añade la consideración sobrehumana que los dos hicieron de su persona, hasta el punto de divinizarse; de ahí que algunas alegorías de Napoleón, como la de Prudhon de 1798, le pongan en contacto con los dioses de la Antigüedad.

*La Política del mundo*, aunque toca los puntos anteriores que podrían servir para plantear la alegorización mencionada de César como Napoleón, no resulta convincente en algunos aspectos. Al propio Napoleón no se le cita en la obra ni

una sola vez a pesar de la influencia que ejercía en el mundo, de su reciente ocupación de España o de su control y prisión de los monarcas españoles y de su familia. Igualmente resulta muy llamativa la falta de conexión entre lo que por un lado significaba Calpurnia, la esposa de César y personaje primordial en esta tragedia: bella, prudente y fiel esposa; y por otro, lo que significó Josefina de Beauharnais en la corte de Napoleón, famosa por su vida relajada, de la que el emperador se divorció en enero de 1810.

La obra se escribe en un momento clave del desarrollo bélico francés, cuando sufre su primera derrota en Europa. César, por el contrario, se nos presenta como la imagen del vencedor en todas las contiendas, cuando Napoleón, y era algo que no podía ser desconocido para el autor, ya había visto el fracaso de su ejército en 1803 en Saint-Domingue (Haití) y en julio de 1808 en España. En tal contexto, es difícil creer que pueda relacionarse al francés con los elogios que se dedican a César por boca de su esposa en el monólogo del acto primero, como nacido para cosas grandes, vencedor de peligros y ganador de glorias, al que nada detiene y dechado de virtudes, sin olvidar su fama:

la altiva fama de César  
tan gloriosa se divulga,  
que siéndole estrecho el orbe  
hasta los cielos se encumbra (Guardia y Ayala, 1902: 12).

Era evidente que no se podía mencionar la muerte de Napoleón en 1809, a no ser que el autor pretendiese augurar un futuro semejante al magnicidio o al tiranicidio de César, según quiera verse.

Tampoco hay una clara defensa de Bruto como republicano, opuesto al poder absoluto de César, pues en lo humano se genera hacía él una cierta aversión, por estar más interesado en los asuntos políticos romanos que en su propia vida personal; de ahí que no reaccione con humanidad ante la agonía de su esposa, que le haría decir a Escévola:

¡Habra hombre tan mentecato!  
se está su mujer muriendo  
y él dice: Sévola, idos.  
¡Qué lucido muñimiento  
se hará a esta pobre señora! (Guardia y Ayala, 1902: 88).

#### 4. LA ALEGORIA DEL PODER

Si no se puede negar que en la obra de Víctor de la Guardia pueda existir una relación entre la figura de Julio César y la de Napoleón, tampoco esto nos resulta tan evidente, y lo que parece más probable es que el mandatario romano se haya convertido en el texto literario en una verdadera alegoría del poder. Ese poder se encuentra representado con frecuencia en las tablas de los teatros, porque, como se ha dicho, ha necesitado del teatro para representarse y legitimarse. Lo mismo sucede en sentido contrario, es decir, que también en el teatro puede deslegitimarse (Contreras Elvira, 2018: 637). Precisamente el teatro neoclásico se caracterizó, en buena medida, por poner en entredicho la autoridad absoluta de los reyes, beneficiando así el avance en la política de los reinos europeos de nuevos grupos más aptos para el gobierno que la nobleza tradicional. Así, los monarcas ilustrados del siglo XVIII, sin renunciar a sus prebendas, consiguieron ofrecer una imagen de acercamiento a sus súbditos. Esta es quizá la de César que el autor de esta obra también ha captado, pues el populismo del romano le acercaba más a los déspotas ilustrados que a los dictadores y los tiranos: «Soldados, yo no soy rey / sino César» (Guardia y Ayala, 1902: 69).

Lo alegórico de esta obra lo apreciamos en que el desarrollo de las tres escenas de las que se compone nos lleva no solo a concebir una trama, sino que nos permiten avanzar hacia otros niveles de significación, en los que el poder parece imponerse sobre los personajes y el desarrollo de la acción. Aquí, la alegoría, al contrario que en las artes plásticas en las que su forma no varía, puede evolucionar y presentar diferentes aspectos, como sucede con Julio César, personaje central de la obra, al que se representa desde el éxito hasta el final trágico. Es decir, su imagen literaria es una alegoría que se renueva en función de la consolidación y final trágico de su autoridad.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el poder de César en la obra de Víctor de la Guardia no habría que desvincularlo de la idea de monarquía absoluta de la época, pues se nos presenta un personaje ávido del control de Roma, que pretende dominar todas las instituciones. Sus enemigos le denominan «dictador» o «tirano», especialmente Bruto, que consideraba que en todo se ponía por encima de la ley, incluso atreviéndose a pasar el Rubicón, pues «salta todas la fronteras / con su furor y energía» (Guardia y Ayala, 1902: 55). César parece encarnar aquella expresión de *Las Fenicias* de Eurípides, y que Cicerón nos dice que repetía con frecuencia (CIC. *Off.* 3,82): «Si es preciso cometer injusticia, por la tiranía / es hermosísimo cometerla; en lo demás, conviene ser piadoso». (EUR. *Ph.* 524-525). En realidad, se confrontan dos formas alegóricas del poder: el monárquico (César y sus partidarios con los atributos que se le dan) y el republicano (Bruto y los suyos), con un árbitro mediador, Cicerón, que por su republicanismo no es del todo

imparcial, aunque acepta la monarquía como una obligación moral, sin que por ello le despierte simpatías:

Tomen, Bruto, por su cuenta  
 Nuestra causa, que nosotros  
 Debemos con obediencia  
 Y lealtad, anqué sea malo,  
 Servir al rey en el César  
 Aun haciendo sacrificios  
 De nuestras vidas y hacienda (Guardia y Ayala, 1902: 58-59).

Lo cierto es que Cicerón, que no era partidario de la monarquía, hace una defensa de ella, como lo había hecho en su obra (CIC., *Att.* 4,10,14.), aludiendo al carácter divino de los reyes (Guardia y Ayala, 1902: 57-59). Esa característica había entrado en crisis en la época en la que se escribe esta tragedia, aunque todavía existían algunos románticos de la misma, incluso se produjo una cierta revalorización en algunos sectores de España y América a raíz de la invasión napoleónica. El rey alabado, Fernando VII, que acabaría por convertirse en un gran represor (Alonso, 2015: 57-77; Saldaña Fernández, 2019: 473), se presentaba todavía como inocente y ausente, y por él debía luchar el pueblo (Álvarez Junco, 2020: 200), como puede comprobarse en algunas coplas del momento:

Espanoles de mi vida  
 Vasallos de corazón,  
 Venir (sic), rompiendo las líneas,  
 Sacarme (sic) de esta prisión (*Coplas nuevas*, 1810: s/p.).

El paso previo del héroe de las Galias para controlar el poder fue la dictadura, producto del triunfo de su enfrentamiento con Pompeyo Magno en la batalla de Farsalia, personaje que, como Catón, está presente en la obra sin estarlo físicamente a través de la esposa de César, Calpurnia (Guardia y Ayala, 1902: 6-9). Esto hizo que se le hicieran tales concesiones, que en realidad le permitieron comportarse como un rey (Canfora, 2000: 294). Él mismo reconoce esa concentración de autoridad al dirigirse a Bruto, recordándonos de alguna manera la propia condición de los reyes españoles, como señores de múltiples reinos:

Soy ya emperador de Roma  
 de Italia y reinos vecinos,  
 cónsul, dictador perpetuo,  
 con el alto distintivo  
 de gran protector de aquella  
 Confederación de Egipto (Guardia y Ayala, 1902: 83).

Esta situación implica en la obra una alegoría de la antítesis entre la potestad de un héroe, que a través del poder absoluto intenta salvar a Roma, frente a otro poder tradicional y republicano, representado por Bruto y sus partidarios, Tulio, Casio y Cicerón.

Su poder omnímodo es a la vez el que abre una nueva etapa de las glorias de Roma, dejando atrás una república añorada por muchos, pero ya decadente. César, por tanto, añade a sus atributos el de salvador, que da paso a un nuevo tiempo histórico. Este no era meramente accidental, sino la consecuencia del desarrollo que había tenido la historia más reciente del republicanismo con disturbios internos como la rebelión de los esclavos (73-71 a.C.) y, de manera especial, las guerras civiles, de las que la segunda (49-45 a.C.), contra Pompeyo Magno, ayudó a consolidar el poder de César y a dar paso a ese nuevo tiempo. Tal decadencia nos la manifiesta Bruto:

Roma fue famoso emporio  
del orbe, y hoy por siniestras  
tiránicas colusiones  
es fuente de las miserias.  
Ya no se encuentran varones  
ilustres que la sostengan,  
ciudadanos que la amparen,  
patricios que la defiendan. (Guardia y Ayala, 1902: 54).

El conjunto de sus actividades le convirtió, además, en una alegoría del poder por méritos y no el beneficiario de unas prebendas conseguidas por herencia (nobleza de sangre); él es, por tanto, un hombre *vigore animi acerrimus* (VELL. *HR* 2, 41, 2), que por sus acciones exitosas en diferentes partes del imperio logró convertirse en dictador, denominación que en la obra se extiende genéricamente a su esposa Calpurnia, a la que tanto Cicerón como Porcia y Bruto denominaron «dictadora» (Guardia y Ayala, 1902: 38, 49, 50, 52).

En el drama, el César dictador con actitudes de rey no equivale, como pretendían sus contrarios, a la imagen de un tirano. Él mismo se encarga de negarlo en varios pasajes, ya que se consideraba como un defensor del pueblo romano, frente a Pompeyo Magno, aliado de los intereses de la aristocracia y del Senado. Por ello, tras la batalla de Farsalia, hace una especie de currículum de su actuación liberadora, incitada por los tribunos de la plebe (Guardia y Ayala, 1902: 22-23)<sup>5</sup>. En *La*

<sup>5</sup> En la *Farsalia* de Lucano I, 280-296, se dice que Curión con los tribunos le halagaban diciéndole que podía ser el dueño del mundo sin Pompeyo, por lo que hizo una arenga a sus soldados para ponerlos a favor de la guerra.

*política del mundo*, esa tiranía tenía su origen en el primer triunvirato, en que los tres implicados se dividieron sus áreas de influencia –César, las Galias; Pompeyo, Hispania; y Craso los partos– «¡Oh ambición cuánto madrugas!» (Guardia y Ayala, 1902: 16). A ello se habían opuesto Cicerón y Catón (Guardia y Ayala, 1902: 13-15), como defensores de la República. El primero está presente físicamente en la obra y Catón lo está en espíritu, pues era «el fiel republicano» (Guardia y Ayala, 1902: 20), pero también se hace presente a través de la imagen de su hija Porcia y de su yerno Bruto con los suyos, que veían en César la alegoría del tirano que había obtenido su poder por las armas (Guardia y Ayala, 1902: 59); así, el famoso asíndeton *veni, vidi, vici* es interpretado por Tulio como un control del poder por la fuerza (Guardia y Ayala, 1902: 65).

El alejamiento de César de esa imagen tiránica lo demuestra también en las recomendaciones que hizo a Bruto para el buen gobierno, en una especie de prolongada adjetivación y etopeyas: ser afable sin vileza, severo pero no impío, sobrio, reflexivo, cortés, comedido, clemente, liberal, brioso, de espíritu recto, respetuoso con las leyes, represor de los vicios, porque «Con el buen ejemplo, puedes / hacer progresos lucidos» (Guardia y Ayala, 1902: 84). El autor, de nuevo, nos está relatando casi las características del poder de los monarcas del despotismo ilustrado del siglo XVIII, con unas connotaciones semejantes a las que manifestó en México José Miguel Guridi y Alcocer en su sermón de 24 de agosto de 1808: afable, amante de la justicia, piadoso y que en clara alusión a los idus de marzo cesarianos, le consignaba para reinar en los «días medios de marzo» (Hernández Dávalos, 1879: 838-839).

César, como «monarca», va a recordar también a un rey ilustrado, pues representa un poder en función de la felicidad del pueblo, por eso en la obra es un hombre con características aristotélicas (ARIST. *Pol.* III,5,2), en la medida en que vela por sus súbditos y se identifica con ellos, ofreciendo una imagen un tanto populista:

Dejé de ser César, soy  
 un hombre en quien tienen todos,  
 como pública persona,  
 piedad, justicia y apoyo.  
 Vosotros tenéis derecho  
 a despertarme en el trono;  
 ya no tengo una hora mía,  
 mi existencia es de vosotros (Guardia y Ayala, 1902: 70).

El antagonismo a esto lo representa Bruto, incluso Marco Antonio, colaborador de César hasta su muerte, pues consideran que aquel hombre que detentaba el

poder absoluto en Roma, cuando decía estar al servicio del pueblo, no era sino una impostura. Decía el mencionado Marco Antonio:

Si César hubiera sido  
un monarca verdadero  
por título hereditario  
o legítimo derecho,  
como a hijos, no como a hombres  
habría tratado a sus buenos  
y amantes conciudadanos;  
mas como tenía recelo  
de perder lo que adquirió  
y poseyó con apego,  
no visteis de su bondad  
Los naturales efectos (Guardia y Ayala, 1902: 92).

Aun así, en la obra no se dejan de mencionar los favores que hizo a los romanos, recordando los regalos que entregó a sus soldados y a muchas familias, incluso las fiestas y celebraciones con invitación al pueblo, para el que se prepararon 22 000 mesas (Guardia y Ayala, 1902: 65-66), como ya lo señalaba Plutarco, que además añadió que en su testamento había dejado un legado importante para cada ciudadano romano (PLU, *Caes.* LV y LXVIII). Se mencionan también sus reformas y proyectos, como el calendario, el vestido, el nuevo código, los avances territoriales sobre Partia, Hircania, Escitia y Germania; la desecación de las lagunas del Lacio y el canal que debía unir Ostia con Roma, así como la creación de una Biblioteca y el embellecimiento de la Urbe con grandes edificios y estatuas, la protección de las ciencias y la agricultura, por lo que en resumen «es valiente en la campaña / en la república es hábil» (Guardia y Ayala, 1902: 66). Todo eso que nos recuerda las reformas que los monarcas abordaron en el siglo XVIII como manifestación de su poder y de la protección de sus pueblos:

De mí no diga la historia.,  
Que además de las tiranas  
Acciones que me atribuyen,  
Quitó este timbre a mi fama (Guardia y Ayala, 1902: 75-76).

Es decir, la visión del poder es doble: la del monarca preocupado por el bienestar de su pueblo, que observa Cicerón; y la de tirano que defiende Bruto, precisamente uno de los herederos a través de quien César pretendía conservar su monarquía. De todos modos, la confusión de reyes y tiranos fue frecuente en las tragedias de finales del siglo XVIII, pues un autor como Escala expresaba que así sucedía entre los griegos, como en el *Edipo* de Sófocles (estala, 1793: 4-5). Sin embargo, la realidad era que los griegos tenían muy clara la diferenciación entre ambas formas de gobernar.

El autor del drama no dejó pasar un aspecto importante de la figura de César: la *Clementia Caesaris*. La clemencia era una de las cuatro virtudes estoicas y una alegoría de su poder, alabada por muchos autores, frente a la imagen de tirano que nos ofrece Lucano y que en la obra asume, entre otros, Bruto, que considera tal virtud como una simple conveniencia (Guardia y Ayala, 1902: 53). A ella y a su templo aludieron, entre otros, Veleyo Patérculo, *HR* 2, 40, 2; Séneca, *De Ira* 23; Appiano *B. Civ.* 106; Ciceron *Marc.* 1., Plut. *Caes.* LVII, o Dion Cassio CLIV,6,4. Por tanto, tal consideración no podía faltar en esta obra:

Con todos sabe triunfar  
de la adulación, y aun llega  
a venerarse en el templo  
la hermosa estatua de César,  
coronado de laurel,  
dando a la diosa Clemencia  
la mano en demostración  
de serle familiar esta virtud (Guardia y Ayala, 1902: 53).

Con todo, se considera que, hasta el momento en el que se estableció el templo de la *Clementia Caesaris* (44 a. C.), tal virtud no pasaba de tener una equivalencia a epítetos como *lenitas*, *misericordia*, *liberalitas*, etc. (Konstan, 2005: 341-342). César había utilizado la palabra por primera vez en la carta a Opio y Balbo (*CIC. Att.*, 9,8,7), cuando esperaba obtener una victoria contra Sila y el propio Cicerón aún no había sido beneficiario de la misma, por lo que la denominaría como *insidiosas*<sup>6</sup>. Precisamente lo contrario a lo que luego expresaría en su *Pro Marcello* (*CIC., Marc.*), donde convirtió esta virtud en una característica indisoluble de la figura de Julio César, de la que él mismo se había beneficiado, como lo recuerda en esta obra:

Y yo soy uno de ellos, porque en Brindis  
lo encontré tan afable y placentero  
que me hizo conocer que sus favores  
a veces se anticipan a los ruegos. (Guardia y Ayala, 1902: 47)

Su clemencia la aplicó tanto en la Guerra de las Galias como en Farsalia, tras la que uno de los perdonados fue Bruto; o en la Guerra de África, en que perdonó a los aliados de Pompeyo (Guardia y Ayala, 1902: 47). En *La política del mundo* se le da más relevancia tras la batalla de Munda, pretendiendo evitar una *exterminatio*

<sup>6</sup> Esta carta ha sido estudiada por autores como Barceló (2010: 15) y Álvarez Pérez-Sostoa (2015: 116).

de romanos, como lo había recordado PLU, *Caes.* LVII y se expresa así en nuestra obra:

Tocad, tocad retirada  
Y ningún romano intente  
Manchar su gloriosa espada  
Con quienes no se defienden;  
Porque una cosa es el brío  
Que fuerza a fuerza repelo,  
Y otra es herir sin contrario.  
Lo primero es de un valiente [...] (Guardia y Ayala, 1902: 36).

La exaltación de aquella virtud sería especialmente apreciable a partir de la construcción del *Aedes Caesaris Clementia*, en honor al *Divus Iulius* y a su *Clementia*, representada dando la mano al dictador (Cic., *Marcell.*, 22). Hasta tal punto la *Clementia Caesaris* alcanzó importancia, que todavía Metastasio la consideró como una virtud propia de Roma (1780: 147). Sin embargo, el gran problema era que, de alguna manera, sustituía a la ley (Caballero de del Sastre, 1988: 98); es decir, lo subjetivo se imponía sobre lo objetivo, como en el siglo XVIII lo practicaron los déspotas ilustrados, al recurrir a actuaciones en beneficio del pueblo según su conveniencia.

La *Clementia* añadía un atributo más a la alegoría del poder de Julio César, la deidad, que ya menciona Calpurnia al comienzo de la obra, relacionándola con la fama, aunque en este caso en relación con Pompeyo el Magno: «¡Qué la adulación adusta / Convierte en dioses a los hombres / que protege la fortuna» (Guardia y Ayala, 1902: 7). Esa deificación nos la recuerda, entre otros, Dion Casio, llegando a decir que se le llamó *Zeus Julio* y que como sacerdote de su templo se nombró a Marco Antonio (Cass, XLIV,4,2-3); también en el poema se alude a la inscripción que existía en el capitolio con la dedicación «A César semidiós» (Guardia y Ayala, 1902: 64). El mismo fenómeno se muestra en la obra en varias ocasiones, pero de manera especial cuando en el tercer acto acude al Senado en un carro tirado por cuatro caballos blancos, lo que según Cicerón le hacía igualarse a Júpiter y a Helios (Guardia y Ayala, 1902: 63), incluso su fama en Roma había llegado a tal extremo que se pone en boca del mismo autor la consideración de que «Con solo que sea de César / basta para ser perfecto» (Guardia y Ayala, 1902: 45). El protagonista, por tanto, se convierte en el representante de una monarquía de carácter divino, tal como el propio Cicerón lo recuerda en el poema (Guardia y Ayala, 1902: 56-59), justificando su régimen de gobierno como una solución ocasional, lo que también había hecho en su obra (CIC., *Att.* 14,10,14.). Sin embargo, el César del drama aún reconocía la supremacía de Júpiter, al que ofreció la diadema de Apolo que le tendió Marco Antonio.

Quiero aceptar la diadema:  
 llevarela al Capitolio  
 y a Júpiter la pondré,  
 pues si bien lo reflexiono  
 de las provincias romanas  
 solo él es el rey y no otro;  
 pero escribase en los faustos  
 este lance prodigioso (Guardia y Ayala, 1902: 69).

Dentro de ese carácter divino no se ocultan en la obra determinados rasgos de mesianismo político, que en buena medida iba a quedar reflejado en su sucesor Augusto, que recibió el título de César:

Yo confieso  
 que me procuré ambicioso  
 alabanzas de los pueblos;  
 por eso decís tirano,  
 romanos; pero prometo  
 que mis prendas personales  
 se adorarán en los templos (Guardia y Ayala, 1902: 91).

En esta alegoría del poder no se olvidan las consecuencias del mismo, pues la *potestas* lleva aparejadas una serie de connotaciones negativas, puestas de manifiesto tanto en el ámbito del mundo clásico como del cristiano. Era la consideración de que existía un camino trazado para el destino de los poderosos de cualquier condición. El primer aspecto sería la insaciabilidad de quien lo detenta, que no puede sustraerse a los acontecimientos y siempre se siente inconforme con los retos alcanzados, como si de una fuerza interior se tratara:

Aunque he logrado vencer  
 infiero que nada he hecho,  
 que en materias de emprender  
 nunca me hallo satisfecho  
 mientras me quede que hacer (Guardia y Ayala, 1902: 29).

A lo anterior habría que añadir otras características como la ambición, la envidia y la concupiscencia, que el personaje de Tulio alegoriza con imágenes mitológicas (Guardia y Ayala, 1902: 61-62), además de la soberbia. Esta última, muy relacionada con la *vanitas*, se reconoce a través de Cicerón (Guardia y Ayala, 1902: 47); pero existen varios pasajes con alusiones a esa soberbia y a esa *vanitas*, como el reproche que César hizo a Bruto por sus dudas antes del triunfo de Munda frente al poderoso ejército de Pompeyo el Joven: «¿cómo te olvidas / del general con que vienes?» (Guardia y Ayala, 1902: 30). Una soberbia que le impidió aceptar los

avisos de su muerte en el sueño de Calpurnia o en la predicción de un arúspice al que en la obra se llama agorero y que probablemente se tratase del Spurinna de Suetonio (SUET, *Iul.* 8,1,3) (Guardia y Ayala, 1902: 76-79, 86, 90, 91). A pesar de ello también era consciente de que el poder supremo es el preámbulo de la destrucción: «en el fatal abismo / de la negra ambición / a donde lo conduce su egoísmo» (Guardia y Ayala, 1902: 79).

Su soberbia y su *vanitas* se plantean casi como un acto de *hibris*, que inexorablemente en el mundo griego conducía a una *até* o venganza de los dioses. En este caso, esta llegaba de la mano de los honores que le concedió el Senado, incitado por Cicerón, que no eran sino un engaño para convertir a César en un personaje odioso al pueblo (PLU, *Caes.* LVII), de ahí que en la obra se pongan en manos del pensador las palabras «Es el alma de César la más grande / más arrogante que produjo el cielo» (Guardia y Ayala, 1902: 64-65). Su *vanitas* le hizo lamentarse del suicidio de Catón por no haber podido ejercer la *potestas* del perdón (Guardia y Ayala, 1902: 29), pues su poder, vinculado a su divinidad, no solo se manifestaba sobre la vida, sino también sobre la muerte. Así, la historia nos narra que Catón había recordado que no quería ser «deudor de un tirano, que ha cometido un sinfín de atropellos» (PLU, *Cat.* LXVI,2). Por otro lado, esa *vanitas* se ve compensada con los halagos de Cleopatra, que habló de él como un héroe, como un hombre bizarro en su madurez, como un dios (Guardia y Ayala, 1902: 25, 67-68):

Tú que eres la expectación  
En este sublime teatro,  
Pues aquí todo lo abrazan  
Tus glorias, hechos y lauros (Guardia y Ayala, 1902: 25).

En este sentido, a César también se le representa como el hombre consciente de que el poder lleva aparejadas las adulaciones, pues incluso el propio Bruto le halagó tras la batalla de Munda (Guardia y Ayala, 1902: 37); ante esa convicción, Cesar se expresará:

Aunque muchos me aborrecen  
hoy me ven entronizado;  
por eso contemporizan  
conmigo disimulando  
sus anteriores rencores  
con obsequios afectados (Guardia y Ayala, 1902: 28).

Esa misma adulación, preámbulo de traiciones, fue la que le hizo sospechar de la muerte en el último momento de su vida, cuando al llegar al Senado en su carro oyó los vivos de los senadores, confabuladores de su asesinato, pero no los del pueblo:

Nadie responde, y el pueblo  
 desagradado no ignora  
 que con el silencio dice  
 la reprobación que no oigo.  
 [...]  
 ¡Oh política del mundo,  
 Cuánto pueden tus engaños! (Guardia y Ayala, 1902: 68)

Su concupiscencia en la obra se relaciona con Cleopatra: «Tanto a su amor se entrega / que hace donaire del vicio» (Guardia y Ayala, 1902: 53), sin que por ello quede obviado el amor a Calpurnia (Guardia y Ayala, 1902: 44). Es decir, plantea una diferenciación entre el amor concupiscente que siente por Cleopatra y el amor sereno que representa su matrimonio. Ambos son complementarios y forman parte de la realidad de un hombre cuyo poder se extiende hasta las relaciones íntimas de su vida, por lo cual en la obra las dos mujeres pueden compartir el mismo espacio; así en el acto tercero, César, reunido con ambas en torno a la mesa, dice:

Bella Cleopatra, Calpurnia,  
 ya que este rato descansa  
 de tumultuosas fatigas  
 mi vida tan abrumada,  
 una grata conferencia  
 ponga término a estas ansias  
 y en doméstica tertulia  
 pasemos un rato (Guardia y Ayala, 1902: 73).

## 5. EL RETRATO Y LOS SÍMBOLOS DEL PODER DE CÉSAR

En la obra la figura de César como alegoría del poder ofrece una imagen contradictoria. Las etopeyas proliferan más que las prosopopeyas para formar un retrato del dictador. En las prosopopeyas se menciona su donaire, su aspecto airoso, sin insistir demasiado, probablemente por la imagen de masculinidad que se quiere dar del dictador. Esto contrasta con las alabanzas y descripciones de la belleza de su esposa Calpurnia (Guardia y Ayala, 1902: 4-5).

Frente a la parquedad de las prosopopeyas cesarianas, abundan las etopeyas con carácter positivo y negativo, según quién las emita y abordando diferentes aspectos. En lo positivo como guerrero, se le califica de invicto, heroico, valiente, brioso, magnánimo; mientras, en lo negativo se le denomina de sanguinario. En lo político, como positivo: reformador, cauteloso, astuto, diestro; como negativo: ambicioso, hidrópico (insaciable), abusivo, opresor y panarra. En lo personal, como positivo: sabio, constante, vivaz, cuerdo, estudioso, galante, generoso, justo, y ca-

riñoso; como negativo: insensible, avaricioso, hipócrita, corrupto, presuntuoso, egoísta, infiel, vicioso, vanidoso, ladrón, salteador, bestia. Tengamos en cuenta que estas cualidades y defectos, que hemos agrupado, pueden afectar no solo al aspecto en el que las hemos incluido, sino también a los demás, aunque, como podemos apreciar, predominan las cualidades negativas del personaje contrarrestadas por la consideración que su propia esposa hace de él, como imagen de la perfección: «que siéndole estrecho el Orbe / hasta los cielos se encumbra». (Guardia y Ayala, 1902: 12) o cuando declama:

No hay peligros que no venza,  
No hay glorias que no procura,  
No hay ciencia que no penetra,  
No hay gracia que no disfruta (Guardia y Ayala, 1902: 11).

Conviene recordar que, en relación con las cualidades negativas con las que se elabora la figura de Julio César, está el insulto, que no se reconoce entre las figuras retóricas, aunque es frecuente que forme parte de algunas imprecaciones, a veces con sentido muy directo si salen de la boca de Bruto. Este siempre se muestra deseoso de atentar contra la honra del héroe, de convertirle en una alegoría negativa del poder, por lo que a veces su lenguaje vulgar le aleja de su condición de patricio. El insulto para denostar al dictador implica al mismo tiempo violencia, por lo que puede formar parte de apóstrofes, especialmente utilizados en el lenguaje político: ¿Quién te dijo, Cicerón, / ya qué arguyes con la ley, / que Julio César es rey / cuando sólo es un ladrón?, «¡Oh hipócrita! ¡Qué desprecio hace este vil de nosotros! (Guardia y Ayala, 1902: 59, 69). Uno de los mejores ejemplos de aquellos insultos se pone en boca de Escévola:

¡Cuántos negocios y cosas  
ocurren en esta farsa!  
nadie puede ver a Cesar,  
mas nadie saca la cara.  
este dice: miren que hombre  
¡cómo tendrá aquella su alma!  
e otro dice: es un bestia;  
aquel otro: es un canalla.  
Si lo cogieran aquí  
lo desharían a patadas.  
Otros estadistas dicen:  
¡es vergüenza que un panarra  
así nos destruya a todos  
para engrandecer su casa!

El poder llevaba aparejados símbolos y propaganda, que nunca como en el Neoclasicismo estuvieron tan a su servicio, hasta el punto de que arte y política llegaron a confundirse (Pujar Gesalí, 2003: 185-186). En ese sentido, fue frecuente que en las artes visuales los trofeos militares que evocaban la Roma de la Antigüedad de forma alegórica se utilizasen en arcos de triunfo, palacios, edificios públicos, jardines, obeliscos, etc. Esos trofeos eran los mismos que recogió tras su triunfo en Munda: «Hoy han ganado los nuestros / las águilas y banderas, / y aun las fascas de Pompeyo / han venido a nuestras manos»; o aquellos con los que se preparaba su recepción en el Senado, de lictores con fascas, gladios y lanzas; o con los trofeos con los que desfilaba el día de su asesinato (Guardia y Ayala, 1902: 37. 63, 68).

También en la tragedia se recurre a símbolos más directamente relacionados con su alegoría del poder absoluto. El personaje, obviamente, se ve envuelto en esos símbolos, que nos recuerda Dion Casio: silla chapada de oro, vestido real, cuerpo de guardia personal, declarar sus acciones futuras como legítimas, juegos en su honor cada cuatro años, fundación de un colegio sacerdotal con su nombre, asistir al teatro con su trono y corona, llamarle Zeus-Julio y consagrarle el templo de la Clemencia (Dion, XLIV,4). Son aquellos con los que aparece a lo largo de la presente obra y entre los que destacan: el trono, el cetro, el laurel y la corona, los que Calpurnia vio en sus sueños arrastrados por el suelo:

Te vi descender del trono,  
tan luminoso y lucido  
en que te adoraba el pueblo.  
Vi desgajarse marchito  
el verde laurel que ciñes  
como general invicto.  
Yo vi tu cetro arrastrarlo,  
vi tu corona ¡oh delirio!  
deshecha en menudos trozos (Guardia y Ayala, 1902: 76-77).

La corona de laurel era, sobre todo en el mundo romano, un objeto alegórico del poder y la gloria, que se ha utilizado en el poema también de forma metafórica (Guardia y Ayala, 1902: 620, 30-31, 34); por eso era parte de su propia estatua en el templo de la Clemencia (Guardia y Ayala, 1902: 53), amén de que el Senado le había concedido usar siempre corona de «laurel de olivo» (Guardia y Ayala, 1902: 53, 64). Fue Marco Antonio quien le entregó la «diadema de Apolo» para que aceptase ser rey (Plutarco, *Caes.* LXI), oferta que rechazó, aunque la tomó para colocarla en la estatua de Júpiter en el capitolio, porque «de las provincias romanas / solo él es el rey y no otro». Como era de esperar, Bruto consideró aquella manifestación como una hipocresía (Guardia y Ayala, 1902: 68). Recordemos que en la tragedia de Metastasio César la arrojó diciendo: «Si el precio de mi corona y

del trono es la vida de Catón, ¡oh dioses! Os devuelvo vuestro regalo» (Metastasio, 1780: 150).

En sentido figurado «los laureles» aparecen en la obra en varias ocasiones en alusión a las glorias conseguidas o merecidas, y que eran el premio a sus acciones, por lo que con la corona de esa planta apareció ante el Senado; aunque también consideró que de ellos era merecedor Pompeyo el Grande, a pesar de haber sido su enemigo (Guardia y Ayala, 1902: 20, 23, 25, 30, 31, 76, 90), pero con el que compartía su deseo de emular a Alejandro Magno (Járrega Domínguez, 2007: 40).

El carro triunfal, propio de la dignidad de un héroe, fue otro de sus atributos de poder, que le hacía parecerse a Júpiter y Helios<sup>7</sup>, con el que se le presentaba en el capitolio con la inscripción «A César semidiós», lo mismo que en el carro de su uso consideraba Tulio que era una afrenta que hubiese mandado escribir «como insolente fachada», el «veni, vidi, vici» (Guardia y Ayala, 1902: 63-64, 67-68).

Por último, el simbolismo del león fue utilizado por un soldado durante la batalla de Munda, en alusión al valor, fuerza y poder de César; aunque precisamente en esta batalla reconoce no haber luchado por el triunfo, como en otras ocasiones, sino «por librar y defender / la propia vida» (Guardia y Ayala, 1902: 37), lo que también se relata en Plutarco, *Caes.* LVII.

Este drama que nos ocupa, aunque con mucha herencia barroca en las formas, está concebido como propaganda del poder y como crítica a la *vanitas*, a la que hemos mencionado anteriormente. En ese sentido debemos entender las alusiones que se hacen a la composición de la *Guerra de las Galias*, por un lado, por boca de Calpurnia:

No he de negar, no, que César,  
olvidando su cordura,  
suele a veces ser celoso  
de que sus glorias reluzcan;  
por eso en sus *Comentarios*  
se elogia su propia pluma (Guardia y Ayala, 1902: 11).

Por otro, él mismo también incide en este aspecto:

Ya sabéis que de procónsul  
fui a las Galias y los raros  
prodigios que más que yo  
explican mis *Comentarios* (Guardia y Ayala, 1902: 22).

<sup>7</sup> Júpiter disponía de un carro tirado por cuatro caballos blancos (la cuadriga celeste).

## 6. CURIOSO FINAL A MODO DE CONCLUSIÓN

El final de la obra y final del acto III está planteado como una conclusión de la misma. César es asesinado y sacado de escena (Guardia y Ayala, 1902: 90-93). A esto, que en principio supondría el desenlace de la tragedia, se añade una especie de colofón en el que participan Cicerón, Bruto, Tulio, Casio y Escévola, como representantes de la república romana y a la vez de un nuevo modelo de monarquía, que superase la condición de absoluta y/o despótica, que hasta entonces había prevalecido en España. En principio, esto sería la respuesta de un criollo alegorizando un nuevo poder, en un momento en que el germen del proceso independentista comenzaba a despertar.

En este conjunto y oposición de republicanos y monárquicos, como veremos, Fernando VII pasa a ser un representante de los primeros, en la medida en que el autor le considera el portador de una nueva monarquía, la alegoría de un nuevo poder, que en realidad solo existió en la mente de Víctor de la Guardia. Pensaba el autor que con su llegada se impondría una «paz octaviana», interesada en el bien de los ciudadanos. La realidad, sin embargo, fue otra. Cuando el monarca comenzó a reinar, en 1814, estuvo incluso en una posición más extrema que la que representaba la monarquía de Julio César. Fernando VII no iba a ser precisamente el portador de aquellos valores republicanos, sino que estaría más cercano a la monarquía que representaba César en la obra, pero sin la calidad humana, política y militar del romano, y con un sentido más absoluto de poder. Con todo, aquello no era predecible en 1809, ya que supuestamente eran muchos los españoles y americanos que se creyeron que venía a imponer un gobierno justo que se interesaría por el bien de los ciudadanos y que debía superar el absolutismo y despotismo de los siglos precedentes. Así pues, no es de extrañar que aquellos republicanos de la tragedia le considerasen como «ángel tutelar / de tantos amantes pueblos» o «padre de familias» (Guardia y Ayala, 1902: 93). En esa línea, Cicerón hace el anuncio de una nueva época de paz y prosperidad también para América, continente que se cita en ese final por primera vez:

Así lo dirá la historia  
y permita grato el cielo  
que en época parecida  
a la del actual suceso,  
resulte otra nueva paz  
en que el augusto y excelso  
séptimo Fernando el Grande  
de la América consuelo,  
siendo el ángel titular  
de tantos amantes pueblos  
como lo esperan ansiosos,

se restituya al supremo  
dosel de que dignamente  
es legítimo heredero (Guardia y Ayala, 1902: 93).

No obstante, el poder alegorizado en la obra no plantea la ruptura del orden del dominio español. Al contrario, aboga por el mantenimiento de un nuevo modelo monárquico, por lo que la figura del virrey de Nueva Granada, *alter ego* del rey, es igualmente alabada en boca de Casio:

Y nuestro heroico virrey  
de Santa Fe, en quien tenemos  
la más inmediata imagen  
que se acerca a nuestro dueño,  
viva y logre en sus tareas  
y en su incansable desvelo,  
de rectitud y constancia  
singularísimos premios.

Además de estas adulaciones, que nos pueden recordar las que en la obra se hacían a Julio César, se añade igualmente el agradecimiento a España como «dulce madre», sobre la que se hacen una serie de elogios, al tiempo que se recuerda la colaboración española, como adalid de la libertad, en la Guerra de Independencia de los Estados Unidos:

Siendo la libertadora  
del norte con sus esfuerzos,  
y la América que es su hija,  
Como oriunda de su suelo  
Ufana se congratula  
Dando de lealtad ejemplo (Guardia y Ayala, 1902: 95).

Los últimos versos del drama sobre el monarca español en el exilio, al margen de la tragedia, no pueden interpretarse como un anacronismo o un texto forzado, puesto que cobran todo su sentido con los fines que se pretenden por parte del autor: dar una imagen de los sucesos de la política de su tiempo, como un momento de ruptura entre el periodo absolutista y despótico (alegorizado por el poder de César), incluida una reclamación de progreso para América; al mismo tiempo que la esperanza de un futuro mejor a partir de la época de poder de ese nuevo monarca (Fernando VII), tras el final del absolutismo (muerte de César), que en boca de Cicerón abría el proceso político a «una paz ocatviana / en que gocéis de sosiego» (Guardia y Ayala, 1902: 93).

Como otras piezas alegóricas de la época, coincidiendo con la invasión napoleónica y el destierro de la familia real, esta intenta elevar el sentido patriótico, pero apoyando un profundo cambio de poder, como lo pretendieron muchos liberales de España y América, especialmente entre los criollos. En esa alegorización se recurre a imágenes como la corona, el cetro, etc. y a figuras literarias, a través de las cuales se perfilan las características del poder, como metáforas, etopeyas, prosopopeyas o retratos.

## FUENTES DOCUMENTALES

AGI, *Panamá*, 294.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Gregorio (2015): «Imaginando a Fernando VII, rey católico y felón», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, Núm. 14, pp. 57-77.
- ÁLVAREZ ARAYA, Óscar (2021): *Ideas y personajes en Costa Rica durante el periodo de la independencia*, San José, Academia de Centroamérica.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (2020): «*Mater Dolorosa*: la idea de España en el siglo XIX», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, Núm. 26, pp. 189-209.
- ÁLVAREZ PÉREZ-SOSTOA, Denis (2015): «*Clementia* o «visión diplomática»: devolución voluntaria de los cautivos en la república romana», en *La diplomatie romaine sous la République: réflexions sur une pratique*, Barthélémy Grass y Ghislaine Stouder (eds.), Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, pp. 107-125.
- ARELLANO, Jorge Eduardo (1994): «La literatura en el antiguo Reino de Guatemala», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Núm. 23, pp. 133-152.
- ARISTÓTELES (1974): *Política*, Valentín García Yebra (ed.), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2000): *Política*, Antonio Gómez Robledo (ed.), México, UNAM.
- AVILÉS BERMÚDEZ, Humberto (2021): «Cleto Ordóñez, un granadino excepcional», *Seminario Ideas y Debate*, Núm. 63, pp. 16-20. Disponible en: <https://www.unan.edu.ni/wp-content/uploads/unan-managua-semanario-cedmeb-no-63.pdf> [17/09/2022].
- BARCELÓ, Pedro (2010): «Escritos políticos al servicio del poder: en torno a una carta de César», *Potestas*, Núm. 3, pp. 3-16.
- BONAPARTE, Napoleón (1837): *Los Comentarios a la Guerra de las Galias*, Paris Librería de Rosa.
- CABALLERO DE DEL SASTRE, Elizabeth y SCHNIEBS, Alicia (1998): «La *Clementia Caesaris* y el *Pro Marcello*», *Florentina Liberritana*, Núm. 9, pp. 97-110.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (1775): *Amor, honor y poder*, Madrid, J. y T. de Orga.
- CAMACHO GUZMÁN, Gustavo (2019): «El teatro centroamericano del ocaso colonial. Joaquín de Oreamuno y Víctor de la Guardia», *Letras*, núm. 65, pp. 13-37.
- CANFORA, Luciano (2000) *Julio César, un dictador democrático*, Barcelona, Ariel.

- CHAMBURE, Augusto de (1841): *Napoleón y sus contemporáneos. Rasgos de valor, de heroísmo, de clemencia, de grandeza y de bondad*, Madrid, Boixc.
- CICERÓN (1992): *Ciceronis orationes: Pro Milone ; Pro Marcello ; Pro Ligario ; Pro Rege Deiotaro ; Philippicae I-XIV*, Albert Curtis Clark (ed.) Vol. II, Oxford, Oxford University Press.
- Coplas nuevas de las lamentaciones de Fernando VII a sus amados españoles y queridos aliados ingleses y portugueses* (c. 1810), s.l, s.n.
- DION CASIO (1970): *Roman History*, Earnest Cary (trad.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- ESTALA, Pedro (1793): *Edipo Tirano, tragedia de Sófocles, traducida del griego en verso castellano*, Madrid, Sancha.
- ESTALA, Pedro (1798): «Juicio de los diarios de noviembre», *Diario de Madrid* de 20 de diciembre.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Nicolás (1996): *La petimetre: desengaños del teatro español*, Barcelona, Castalia.
- GRAMSCI, Antonio (2003): *Notas sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- GUARDIA Y AYALA, Víctor de la (1902): *La política del mundo. Tragedia en tres actos y en verso*, San José de Costa Rica, Imprenta Española.
- GUARDIA Y AYALA, Víctor de la (2001): *La política del mundo. Tragedia en tres actos y en verso, estrenada en Penonomé en 1809*, Panamá, Asamblea Legislativa.
- HERNÁNDEZ DÁVALOS, Juan H. (comp.) (1879): *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, Vol. III, México, José María Sandoval.
- HRUŠČĀ, Iulian-Gabriel (2012): «Humanitas–Clementia and Clementia Caesaris. Ancient and Modern Caesar», *European Journal of Science and Theology*, Núm. 8-3, pp. 263-269.
- JARREGA DOMÍNGUEZ, Ramón (2007): «La actuación política de Julio César: ¿proyecto o adaptación? ¿modelo helenístico o tradición romana?», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, N° 19, pp. 35-76.
- KONSTAN, David (2005): «Clemency as a virtue», *Classical Philology*, Núm. 100-4, pp. 337-346.
- LASCARIS, Constantino (1975): *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, San José, Ed. Costa Rica.
- LUCANO (1984): *Farsalia*, Antonio Holgado Redondo (tr.), Madrid, Gredos, 1984.
- LUZÁN, Ignacio de (1789): *La poética, o reglas de poesía en general, y de sus principales especies*, Madrid, Antonio de Sancha.
- LUZÁN, Ignacio de (1977), *La Poética. Reglas de la poesía en general y de sus principales especies*, Russell P. Sebold (ed.), Barcelona, Labor.
- MANGINI, Giorgio (1987): «Le passioni, la virtù e la morale nella concezione tardo-settecentesca dell'opera Metastasiana», *Rivista Italiana di Musicologia*, Núm. 22, pp. 114-144.
- MARTÍN PUENTE, Cristina (2013): «La Historia de Roma en la obra dramática de Ramón de la Cruz y Vicente Rodríguez de Arellano», en *Kalos kai agazos aner: didascalou para-*

- deigma; Homenaje al Doctor don Juan Antonio López Férrez*, Luis Miguel Pino Campos y German Santana Henríquez (eds.), Madrid, Clásicas, pp. 519-524
- METASTASIO, Pietro (1763): *Catón en Utica: drama en música*, Barcelona, Joseph Lladó.
- METASTASIO, Pietro (1780): *Opere del signor abate Pietro Metastasio: Catone in Utica...*, París, Vendova Herissant.
- MOLINA CASTILLO, Mario José (2014): «La Constitución de Cádiz en la transformación política y administrativa en el istmo de Panamá, 1812-1821», *Societas*, Núm. 16-1 (2014), pp. 19-38.
- PÉREZ, Jerónimo (1975): *Obras históricas completas*, Managua, Fondo de Promoción Cultural Banco de América.
- PLUTARCO (2003): *Vidas de Aristides y de Catón*, Luz Conti Jiménez (ed.), Madrid, Akal.
- PLUTARCO (2021): *Vidas paralelas Alejandro-César*, Jorge Bergua Cavero (trad.), Madrid, Gredos.
- PUJAR GESALÍ, Esteban (2003): «Vanguardia neoclásica», en *Situaciones: un proyecto multidisciplinar en Cuenca*, José A. Sánchez, Ana Huedo, Montserrat de Pablo (eds.), Cuenca, Diputación de Cuenca, pp. 176-186.
- ROBERTS, Andrew: *Napoleón: Una vida*, Madrid, Palabra, 2016.
- RODRÍGUEZ HERRILLO, Miguel Ángel (2021): «El discurso de César en Vesontio de *La historia romana* de Casio Dión: aspectos literarios y culturales», *Talia Dixit. Revista Interdisciplinar De Retórica E Historiografía*, núm. 16, pp. 1-27. Disponible en: <https://publicaciones.unex.es/index.php/TD/article/view/760> [20/10/2022].
- SALDAÑA FERNÁNDEZ, José (2019): «De lo político a lo simbólico? La monarquía española vista desde Chile. De Fernando VII a Isabel II», *Hispania*, Núm. 262, pp. 471-500.
- TEODORO, Josep L. (2014): «Julio César y el cesarismo bonapartista. Ideología, política y literatura», *Revista de Historiografía*, Núm. 20, pp. 239-260.
- UGARTE CHAMORRO, Guillermo (ed.): *El teatro de la Independencia (piezas teatrales)* (1974), Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia de Perú.
- VASQUEZ, Margarita (2007): *Acechanzas a la literatura panameña. Un ensayo con cinco preguntas y una esperanza*, Panamá, Editorial Universitaria Manuel Gasteazoro.
- ZAVALA Y ZAMORA, Gaspar (1793): *Ser vencedor y vencido. Julio César y Catón*, Madrid, Quiroga.
- ZAVALA Y ZAMORA, Gaspar (1808): *La sombra de Pelayo o el día feliz de España*, Madrid, Ruiz, 1808.

REPRESENTACIONES  
HISTÓRICO-DOCUMENTALES



# UN LOGOS GEOGRÁFICO EN LA GRECIA CLÁSICA. LA ATLÁNTIDA Y LA TEORÍA DE LOS ECÚMENES MÚLTIPLES<sup>1</sup>

*A geographical logos in ancient Greece. Atlantis and the theory  
of the multiple ecúmenes*

ANTONIO TEODORO REGUERA RODRÍGUEZ  
*Universidad de León, España*  
ORCID: 0000-0003-4851-509X

## RESUMEN

Estamos en el contexto geohistórico de la Grecia clásica, en el que una revolución intelectual impulsa el pensamiento racional y el desarrollo embrionario de la ciencia. Las denominadas ciencias de la Tierra gozan de alguna preeminencia; la misma que se deriva del hecho de que el cosmos, o mundo ordenado, se considere geocéntrico. Un Programa no escrito de indagación filosófica y científica se centra en aspectos tales como la posición, la forma, la medida, la configuración, de tierras y de mares, y la representación de la Tierra. En este trabajo nos ocupamos de la configuración. Supuesta la esfericidad de la Tierra y un tamaño de la misma muy superior al del ecúmene conocido, se plantea la hipótesis de la existencia de otros ecúmenes o mundos habitados. Sócrates y Platón, maestro y discípulo, con sus ideas y sus escritos tratan de racionalizar la discusión sobre este asunto de tanta trascendencia en la historia de la Geografía. Aunque pueda tener antecedentes míticos, el relato sobre la Atlántida de Platón es el fruto de una especulación racional que contribuye a

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de la Junta de Castilla y León LE028P20, «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico», cofinanciado con fondos FEDER, así como dentro del Grupo de Investigación Reconocida HUMANISTAS (código 443).

validar la teoría socrática de los ecúmenes múltiples, y a largo plazo, a incentivar el desarrollo del conocimiento basado en la exploración y el descubrimiento geográfico.

Palabras clave: Tierras de inmortalidad; Islas de ficción; Continentes habitados, conocimiento geográfico.

#### ABSTRACT

Here, we are in the geo-historical context of classical Greece, in which an intellectual revolution encourages rational thought and the embryonic development of science. The so-called Earth sciences enjoy a certain predominance; the same as that which derives from the fact that the cosmos, or the ordered world, is considered to be geocentric. An unwritten Programme of philosophical and scientific research focuses on such aspects as the position, form, measure and configuration of land and sea, as well as the representation of the Earth. In this work, we deal with the configuration. Taking as given the sphericity of the Earth and a size of the planet far beyond that of the known ecúmene, we propose the hypothesis of the existence of other ecúmenes or inhabited worlds. Socrates and Plato, maestro and disciple, with their ideas and writings attempt to rationalise the discussion concerning this subject which is so transcendental in the history of Geography. Although it may have mythical roots, Plato's story of Atlantis is the fruit of rational speculation which contributes to validating the Socratic theory of multiple ecúmenes and, in the long term, to incentivising the development of knowledge based on geographical exploration and discovery.

Keywords: Lands of Immortality; Fictional Isles; Inhabited Continents, Geographical Knowledge.

## 1. PLANTEAMIENTO

**D**ESDE HACE CASI DOS MIL QUINIENTOS AÑOS no se ha podido validar el más leve indicio sobre la existencia de la Atlántida como realidad geográfica. Formalizada en texto su leyenda por Platón en dos de sus diálogos, *Timeo* y *Critias*, debemos asumir desde un principio que el famoso continente-isla solamente existió en la mente de este autor. Esto no significa que una misma idea, o parecida, no haya podido estar presente en otras mentes que le precedieron, al igual que también sería recibida por autores posteriores. Veremos.

Una narración ficticia como esta, sin sitio en la Historia, ha podido, sin embargo, proporcionarle un valioso servicio a la Geografía, a pesar de que acabamos de negar igualmente su existencia como realidad geográfica. ¿De qué se trata entonces? Se trata de que lo imaginable se puede acercar a lo posible y activar un motor de búsqueda. La búsqueda lleva activa durante el periodo señalado, pero sin ningún avance que acerque lo posible a lo probable, y menos aún a lo real. Debemos entonces precisar el punto en el que nos encontramos, que ha de ser nuestro punto de partida.

Por miles se cuentan las páginas, incluso el número de publicaciones, que han discurrido por los aledaños de este cuento o narración con el que los griegos del periodo clásico parece que quisieron reconocerse a sí mismos. Una Atlántida concebida como un nuevo ecúmene, que alberga una sociedad altamente desarrollada, que reconoce un origen divino y un pasado heroico, enfrentada a un destino trágico que la propia naturaleza implementa, representaba a la perfección el paradigma del mito griego; y en términos geográficos, un nuevo ecúmene. Definido este como tierra o mundo habitado (*oikoumene*), tal como lo conocían los griegos de la Antigüedad (Barcia, 1880-1883, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1990 y Monkhouse, 1978).

Como reminiscencia de un pensamiento irracional, ofrece una enorme carga emocional para enfrentarse a las condiciones de la existencia, a la realidad. Y tan consistente era su armadura que adquiere la condición de la intemporalidad en el universo de la literatura de evasión. Considérese el tiempo transcurrido entre la redacción de los diálogos platónicos, y la imagen del capitán Nemo contemplando las ruinas de la Atlántida en el fondo del Océano, en *Veinte mil leguas de viaje submarino* (Verne 1992, 358-361).

El mito se alimenta a sí mismo en la medida en que no cesa la búsqueda de la Atlántida como realidad geohistórica. Richard Ellis, viajero, escritor, artista, ha reunido multitud de iniciativas y experiencias de indagación y ensueño protagonizadas por aficionados y especialistas de todas las ramas de la ciencia y de la literatura. Incluyendo al subgrupo de fabulistas, visionarios y demás componentes de la que denomina «fraternidad de lo paranormal» (Ellis, 2000, 89). Al material recopilado por R. Ellis debemos añadir una publicación posterior, el libro de Ulf Erlingsson, *Atlantis from a Geographer's Perspective*, quien propone la identidad de Atlantis con Irlanda (Erlingsson, 2004). Que también haya sido objeto de investigación científica, o hecha por científicos, no deja de suscitar una especial atención. Para tratar de entenderlo, tal vez debamos considerar que la búsqueda del conocimiento, que comienza con la creencia, se procura cuando puede momentos de evasión.

Destaca de este inmenso caudal de atenciones que ha recibido el tema la general banalidad interpretativa; empezando por la incesante referencia a un «continente perdido», que promueve todo tipo de aventuras. Como producto exclusivo de la mente humana, debemos prestarle más atención a su propia etiología, dejando a un lado el interés fútil por el hallazgo arqueológico. La narración con soporte y perfil de mito no es ajena al discurso de racionalidad que se desarrolla a lo largo del siglo V a. C. El relato se construye con elementos de la realidad, tanto geográficos, como sociales e intelectuales. No quedará, por tanto, al margen de la búsqueda del conocimiento que promueve la filosofía y la ciencia embrionaria griega.

Pero debía superar la idea del «continente perdido», o sucumbir bajo la fuerza de la ficción. La Atlántida era, por contra, el continente que se pretendía hallar,

con catástrofe o sin ella, y que realmente se fue encontrando a medida que avanzaba la exploración geográfica abierta a rutas oceánicas. La Atlántida imaginada en la Antigüedad fue la América del siglo XVI, la Australia del XVII y la Antártida del XIX-XX. Sin mencionar las innumerables islas presentes en todos los Océanos que también responden a la lógica verneriana de los espacios primero imaginados y después descubiertos.

Lo que aquí queremos poner de manifiesto es que esta lógica ya está presente en el siglo V a. C., promovida por la especulación racional en el seno de una filosofía especialmente ocupada en la ordenación cósmica. Siendo la Tierra el elemento nuclear del sistema, que se cree geocéntrico, su propia ordenación compositiva es asimismo causa de especulación. Y en la medida en que esta es capaz de articular un discurso con enunciados y supuestos, cobrará fuerza la que denominamos *teoría de los ecúmenes múltiples*. Esta es pura racionalidad en la forma de entender configurada la superficie de la Tierra; y en la forma de entender un principio de habitación o poblamiento igualmente múltiple. Se la debemos al inmortal Sócrates, y al propio Platón, su epitomador.

Debemos, en consecuencia, entrar en la narración de la Atlántida sabiendo que es una evasión de la realidad sin salir de ella. Sabiendo que nunca ha existido; solo ha sido pensada. Pero aun así está iniciando el camino de la indagación en forma de propuesta que llevará al conocimiento. Y llegados a este punto tenemos que establecer diferencias. Nos interesan muy poco los relatos de aquellos que desde Platón dicen haber buscado y encontrado la verdad sobre la Atlántida. Nos interesan mucho más los que aún siguen buscando esa verdad, y no dejan de abrir caminos para recorrer y de proponer teorías para entender.

A continuación, tratamos de concretar los orígenes del relato, hasta llegar a la formalización que hoy conocemos, realizada por Platón. El contenido *in extenso* del mismo nos informa sobre el mundo que existe, al mismo tiempo que nos alerta sobre otros mundos que podían existir, y que aún no se conocían. Lo que no hace, y esta es nuestra tesis, en contra de la deriva general, es informarnos sobre un mundo que existió y ya no existe, arrumbado por un cataclismo.

En las páginas del *Fedón* (Platón 2000, III) encontramos el magistral diálogo de Sócrates con sus discípulos y amigos, en el que nos dejó, breve y claro, el enunciado de la teoría que necesitamos para entender el significado de la gran ficción que es la Atlántida. A él le debemos este gran legado en forma de *logos* geográfico, ofrecido momentos antes de morir, cuando sobre la Tierra estaban ya trazadas direcciones muy marcadas como objeto de especulación, investigación y estudio: su posición en el Cosmos, su forma, su medida, su configuración, de tierras y de mares, y su representación como objeto cartográfico.

Sin salirnos del marco temporal de la Antigüedad, veremos finalmente el rastro que el continente ficticio y la teoría socrática dejaron en el curso de la geografía y ciencias afines, que se ocupaban de escrutar horizontes y ordenar especulaciones.

## 2. LOS ORÍGENES DEL RELATO SOBRE LA ATLÁNTIDA

Son muy breves las referencias que aluden a lo que pudo ser la fuente originaria del texto que finalmente redactó Platón sobre la Atlántida. Pero podemos ampliar el campo de los contextos en el que ficciones y realidades encuentran el significado que en última instancia nos proponemos buscar.

Ya fijamos nuestra propuesta de situar la Atlántida en el ámbito de la especulación racional para entender su significado como un logos geográfico; pero en lo que tiene de narración ficticia hunde sus raíces en unos precedentes literarios lejanos. De las culturas mesopotámicas llegan a los pueblos del Mediterráneo oriental las influencias de una narrativa épica que tiende a universalizarse. En la *Epopéya de Gilgamés*, al igual que en las homéricas, también hay reyes y héroes que viajan hasta los confines de la tierra que conocen, acopiando riquezas y buscando su propia inmortalidad. La versión que hoy se divulga de dicha Epopeya data del siglo VII a. C., por lo tanto muy próxima si no coetánea, a las redacciones definitivas de la *Iliada* y la *Odisea* (Sanmartín ed. 2005, 404-407).

La conciencia geográfica del mundo babilónico se construye a partir del centro de la gran cuenca, con los dos ríos, Tigris y Éufrates, y sus bordes montañosos, en los que destacaban los montes Zagros, al Este y Monte Líbano, al Oeste. Más allá del gran río Océano se suponen los «países muy distantes» y el submundo infernal, también llamado las «Aguas de la Muerte». Eran los dominios de Poseidón y de Hades; los dos hermanos que junto al gran hermano Zeus se habían repartido el mundo. En el mundo griego esos «países», más allá del ecúmene conocido, eran las moradas o islas paradisíacas para las almas de los bienaventurados. Homero hace una identificación más precisa cuando en la *Odisea* habla de los Campos Elíseos, al fin de las tierras, donde los hombres podían disfrutar de una gran placidez meteorológica: «pues no hay allá nieve ni es largo el invierno ni mucha la lluvia, y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros de un poniente suave que anima y recrea» (Homero 2006, IV, 563-568). En idénticos términos se alude a «las brisas oceánicas (que) envuelven la Isla de los Bienaventurados», en las *Olimpicas* de Píndaro (1984, II, 69-74).

Fenicios y egipcios también debieron participar de la contemplación de estas geografías recreativas, con un mayor acercamiento en la práctica al desconocido Poniente que los griegos del periodo arcaico, si fueran ciertos los viajes que se les suponen. Heródoto debió informarse en Egipto sobre el viaje de circunnavegación

de África promovido por el faraón Neco, segundo de la dinastía saíta, entre finales del siglo VII y los primeros años del VI. Comisionó para ello a navegantes fenicios, que partieron del mar Eritreo, y tras rodear la Libia entraron por las Columnas de Hércules en el Mediterráneo, llegando a Egipto (Heródoto 2000, IV, 42, 2-4). Recuerda también otros intentos para completar esta navegación, protagonizados por navegantes cartagineses y por el aqueménida Sataspes (Heródoto 2000, IV, 43).

Podemos entender que el relato sobre la Atlántida tuviera su origen en Egipto, desde donde se había realizado un mayor acercamiento a los confines occidentales del mundo. Pero como tal ficción, cabe en cualquier mente que desde el ámbito mediterráneo se haya sentido invadida por el desconocido Occidente. Los textos, decíamos, son muy escuetos, como invitando desde un principio a la especulación.

De las Atlántidas que podían intuirse allende el Océano, en «países remotísimos», la que conocemos de Platón inicia su historia literaria a raíz de un viaje de Solón a Egipto. Nos cuenta Plutarco que Solón, cansado de los problemas que tuvo que sortear durante el arcontado para hacer cumplir a los ciudadanos las leyes que había promulgado para reformar el Estado, decidió ausentarse de Atenas y recuperar los viajes de juventud (Plutarco 2001, 25, 6, y Heródoto 2000, I, 29 y 30). Tenía negocios ligados a la navegación, aunque del viaje que ahora realiza a Egipto también se ponen de manifiesto propósitos culturales, o intelectuales. Así, «pasó algún tiempo filosofando con Psenopis de Heliópolis y Sonquis de Sais, que eran los sacerdotes más ilustrados. De su boca oyó la historia de la Atlántida que se propuso transmitir a los griegos por medio de un poema, según cuenta Platón» (Plutarco 2001, 26,1). Dicha historia, sin duda relacionada con las navegaciones egipcias hasta el occidente lejano, se conservaba en los templos citados, siendo los sacerdotes los depositarios de la tradición oral. Solón se había propuesto, una vez regresado a Atenas, formalizar el relato en un texto, pero no llegó a completar este trabajo. Es también Plutarco quien nos dice que «ya había comenzado su gran obra sobre la historia o la leyenda de la Atlántida, que oyó a los eruditos de Sais y estaba relacionada con los atenienses; pero desistió, más que por falta de tiempo, como dice Platón, por la vejez, asustado de la magnitud del relato» (Plutarco 2001, 31,6). En cualquier caso, Platón, que tenía un lejano parentesco con Solón, se propuso «arreglar y terminar el asunto de la Atlántida» (Plutarco 2001, 32,1); aunque también a él le sorprendió el final de su vida antes de concluir el relato. Por el agrado que produce lo que está escrito, sentencia Plutarco; tanto más se echa de menos lo que quedó por escribir (Plutarco 2001, 32,1).

Que el relato interesaba a los griegos lo intuyeron tanto Solón, como Platón. Ahora bien, no conocemos la versión originaria que se supone es la que conservaban los sacerdotes egipcios; ni tampoco el texto sobre el que trabajó Solón sin concluirlo. Solamente sabemos, porque nos lo dice Critias, que los egipcios habían traducido a su propia lengua y escrito un relato originario conocido por transmi-

sión oral. A su vez, Solón hizo la traducción al griego, con el propósito de «utilizar el relato para su poesía». Y finalmente, los documentos que se conservaban, nos sigue diciendo Critias, «se encontraban en casa de mi abuelo, y actualmente están todavía en mi poder y me ocupé diligentemente de ellos cuando era niño» (Platón 2000, VI, 113 a y b). Por tanto, este sería el material con el que trabajó Platón. El abuelo de Critias, de igual nombre, tenía algún tipo de parentesco con Solón; al igual que él con Platón. En cierto modo, Platón «hereda» el asunto de la Atlántida, encargándose de su «arreglo» y «terminación», como ya dijimos.

De la ficción primitiva, sin «arreglar», el texto conservaría su reconocimiento esencial como utopía y como ucronía. Platón se encargaría de convertirlo en un reflejo posible de la sociedad de su época, con un elevado desarrollo, con un debate profundo sobre el sistema político y la forma de Estado, y en el orden científico, con una aplicación muy concreta al Programa de estudio sobre la Tierra en el apartado de su configuración. Es decir, al servicio de la teoría de los ecúmenes múltiples. Veamos en esencia la parte descriptiva.

### 3. LA PRESENTACIÓN DEL *TIMEO*. UN NUEVO ECÚMENE

En el *Timeo*, diálogo que protagonizan Sócrates, Timeo, Hermócrates y Critias, hizo Platón una primera presentación o identificación del asunto de la Atlántida (Platón 2000, VI, 21-25). Posteriormente, en el *Critias*, con los mismos interlocutores, llegaría el desarrollo extenso de contenidos.

Critias se dirige precisamente a Sócrates proponiéndole escuchar un relato contado por Solón. Para atraer la atención este es recordado como «el más sabio de los siete»; de los siete sabios, se entiende. En él se recordaban grandes hazañas en la historia de Atenas; un episodio extraordinario en su pasado heroico. El tema y su narrador, Solón, eran de tanto interés y sabiduría que si este «hubiera terminado el argumento que trajo de Egipto», sentencia Critias, «ni Hesiodo ni Homero, en mi opinión, ni ningún otro poeta jamás habría llegado a tener una fama mayor que la suya». Constituye igualmente una búsqueda de complicidad que los sacerdotes de Sais le digan a Solón que también en la región del Delta comparten el patronazgo de la diosa Atenea, aunque con otro nombre. En cualquier caso, los sacerdotes suscitan en él un gran deseo de conocer los relatos que custodian en sus templos sobre los antiguos atenienses, cifrándolos en una antigüedad de «nueve mil años». Y le hacen saber que uno de esos relatos era excepcional:

En efecto, nuestros escritos referen cómo vuestra ciudad detuvo en una ocasión la marcha insolente de un gran imperio, que avanzaba del exterior, desde el Océano Atlántico sobre toda Europa y Asia. En aquella época, se podía atravesar aquel

Océano, dado que había una isla delante de la desembocadura que vosotros, así decís, llamáis columnas de Heracles.

La referencia a «un gran imperio» da por supuesto la existencia de una sociedad avanzada, que vive en una gran isla; y la llegada desde el exterior indica que su procedencia es extraecuménica. En efecto, la isla era de grandes dimensiones, «mayor que Libia y Asia juntas», y estaba rodeada por otras islas que facilitaban la comunicación con la tierra firme; del ecúmene conocido, se entiende. La isla, denominada Atlántida, adquiere desde un principio las dimensiones y la cualidad de otro ecúmene.

La sociedad que en ella vivía estaba organizada políticamente como una confederación de reyes, que, constituyendo un «gran imperio», proyectó su poder por Europa, hasta Tirrenia, y por el norte de Libia, hasta Egipto. Aparece entonces, nos dice el relato, la presencia de una Atenas poderosa, con capacidad de hacer frente y resistir al poder invasor de los Atlántidas. De una ciudad cubierta de gloria que «alcanzó una gran victoria e impidió que los que todavía no habían sido esclavizados lo fueran, y al resto, cuantos habitábamos más acá de los confines heráclidas, nos liberó generosamente».

Destacado el papel redentor de Atenas y su propio imperio, el curso del relato da un giro radical. Concluye en enfrentamiento entre los dos mundos. Un terremoto muy violento fractura la isla y la hace desaparecer hundiéndose en el Océano. Solo quedan huellas, que serían temporales, de los materiales terrestres en la superficie de las aguas. «Acabas de oír un resumen, Sócrates, de lo que relató el anciano Critias según el cuento de Solón»; así acaba la presentación que del relato de la Atlántida hace Platón en el *Timeo*. A continuación vendrá una ampliación de su contenido en el *Critias*. Pero antes reparemos en dos observaciones. Con la desaparición del escenario geográfico, tras el cataclismo, el relato sobre la Atlántida refuerza su carácter de utopía; y con la remisión de los hechos a un tiempo estimado de nueve mil años, también se convierte en una ucronía, que por definición nos habla de hechos posibles pero no reales.

Suponemos que Sócrates, que está siguiendo el diálogo con gran atención y parece ser el destinatario preferente del relato de estos hechos, está tomando buena nota. Ya veremos a qué efectos.

#### 4. LOS ELEMENTOS DESCRIPTIVOS DE LA GRAN ISLA. EL RELATO DEL *CRITIAS*

Tras la presentación del *Timeo*, Platón quiso conferir al relato sobre la Atlántida un desarrollo específico, reuniendo a los cuatro interlocutores presentes en el diálogo anterior. Lo hizo en el *Critias*, también denominado *Atlántico*, donde debemos

suponer que quedaron plasmados, aunque de forma fragmentaria, los «arreglos» que había hecho sobre los documentos de Solón que llegaron a su poder.

Los hechos que se narran se enmarcan en el contexto de una guerra que enfrenta a dos mundos: «entre los que habitan más allá de las columnas de Heracles y todos los que poblaban las zonas interiores» (Platón 2000, VI, 108 e). Es decir, entre una Atenas primigenia y el imperio de los atlantes. La guerra había comenzado hace «nueve mil años»; cuando no existía esa Atenas originaria como realidad histórica, ni la Atlántida como realidad geográfica. Se reconocen, no obstante, reminiscencias de un pasado mítico, que, tras el reparto del mundo por los dioses, enfrenta a Posidonio, titular de los dominios marítimos, con Atenea, protectora de la región del Ática. Se percibe igualmente un sesgo ideológico que contrapone el origen y desarrollo de un helenismo civilizador a las formas de barbarie periférica, en este caso representadas por los monarcas confederados de Atlántida, que impulsan el dominio sobre los pueblos del interior de la cuenca mediterránea.

Pero el relato que se ofrece es algo más complejo, pues centrado en la descripción de la gran Isla nos presenta una sociedad con un elevado nivel de organización y desarrollo. Estaba poblada con la descendencia de Poseidón, cuyo núcleo inicial lo formaban cinco generaciones de gemelos varones; de ahí la división de la Isla en diez partes iguales. El primogénito era Atlante o Atlas, quien dio nombre al Océano y a la propia Isla. Ostentaba la hegemonía en el sistema de poder confederado formado por los diez reinos.

La Isla tenía una disposición geográfica que más que a producto de la naturaleza respondía a ordenación de la técnica y el arte. En el centro de la misma había una gran llanura, y en el centro de esta, una colina, con el palacio de Poseidón, distante cincuenta estadios del mar. Una red de canales formando anillos alternos de tierra y mar protegía el acceso al núcleo central. Pero se necesitaba un sistema de puentes en los anillos del mar. Un gran canal con un puerto hacía posible el acceso desde el mar abierto hasta el interior de la llanura. La estructura central con el templo y el palacio estaba a su vez encintada por una muralla con puertas y torres, construida con piedra extraída del subsuelo de la Isla. El gran dispendio decorativo de esta «acrópolis» se conjuga con las riquezas fabulosas de las que disponía la Isla. En los alrededores había grandes equipamientos urbanos, como fuentes y jardines, gimnasios, hipódromo y astilleros.

En torno a la ciudad, o «acrópolis» y sus alrededores se extendía la denominada «región», que era el resto de la Isla. El conjunto dibujaba una gran llanura rodeada de montañas que daban un perfil escarpado en sus límites con el mar. De forma oblonga, esta llanura tenía seis millones de estadios cuadrados (3000 x 2000). La precisión en la extensión o dimensiones del escenario precede a los detalles de lo que en él se representa. A modo de gran cuenca cerrada por el norte con montañas, las constantes de un clima oceánico determinaban un paisaje de praderas, bosque

y pequeñas aldeas. Pero en la parte baja de la cuenca y según la estación, las «aguas de Zeus», o de lluvia, se entiende, no eran suficientes, por lo que se necesitaban las que producía la misma tierra. Un complejo sistema de conducción hidráulica permitía transportar mercancías, abastecer a la ciudad y regar los campos. Se conseguía así una fertilidad inducida, con dos cosechas al año, la de invierno y la de verano. La abundancia de todo tipo de recursos daba a la Isla una gran autonomía, lo que al mismo tiempo fomentaba el intercambio con el exterior. Y en el rango de los recursos figuraba destacada la minería, y un producto, el oricalco, compuesto principalmente por cobre y zinc, que se extraía en toda la isla para satisfacer una gran demanda. Otros muchos detalles sobre actividades en el campo de la geopónica, permitían hablar de una «isla divina», con una capacidad de producción ilimitada.

Una situación paradisiaca, con autosuficiencia, en un ambiente de obvio aislamiento no impedía pensar en la guerra como determinación de la organización política y la ordenación de la defensa. Cada distrito en los que se dividía la Isla debía tener dispuesto un cupo de hombres útiles para la guerra, y aportar un equipamiento y medios específicos: carros, caballos y especialistas, como hoplitas, arqueros y honderos. La acción de gobierno era de naturaleza tiránica. El general de la Isla como confederación, o comunidad de los diez reyes, se regía «por las disposiciones de Poseidón»; mientras que en cada parte, el rey respectivo imperaba por encima de hombres y leyes, llegando incluso a «castigar y matar a quien quería». Estaba expresamente contraindicado que un rey se enfrentara a otro por el motivo que fuera; el mandato era la ayuda y la unión de fuerzas, en especial cuando se trataba de la guerra y de la defensa de la Isla. En este caso, Atlante o Atlas, el primogénito, era el gran conductor.

Finaliza el relato, antes de su interrupción brusca, con la deriva de degradación que sufre esta sociedad atlántica. Siendo de origen divino, vivió en una primera fase haciendo compatibles los ideales de riqueza y virtud; pero la progresiva humanización fue introduciendo a los ahora mortales en un mundo de perversión: «estaban llenos de injusta soberbia y de poder». Por ello, la stirpe de los atlantes se había hecho acreedora a un castigo, que «el dios de dioses Zeus» se dispone a propiciar para ejercitar su legitimidad ante el cónclave olímpico. Se interrumpe el relato, pero por otros momentos del mismo sabemos en qué consistió. Un cataclismo geológico y meteorológico hace desaparecer la Isla y sus habitantes en el fondo del Océano. Emergía una Atenas triunfante, «modelo de virtud y organización política, frente a una Atlántida «déspota e inmoral» (Tomé 1987, 29), antaño «tierra de inmortalidad» y ahora hundida, arrebatada hacia los dominios de Hades.

El relato de la Atlántida que acabamos de resumir, a pesar de estar incompleto como ya sabemos, contiene los elementos suficientes que nos permiten leer el mensaje y entender su significado. Perduran en él reminiscencias de un pensamiento mítico, de origen ancestral, y de una literatura de propósitos evasivos, que ha aso-

ciado desde las culturas primitivas el universo geográfico de la Isla a la proyección social de ilusiones y quimeras.

La Atlántida no es un paraíso con la acepción de lugar o jardín de las delicias; tampoco pertenece al mundo de las denominadas «tierras de inmortalidad» (Tomé 1987, 26), ya se trate de islas de los Bienaventurados (Campos Elíseos), o de mundos infernales (Tártaros). Tampoco cumple con el propósito de la construcción utópica como alternativa en un lugar imaginado a una realidad existente. La Atlántida es una réplica de la misma sociedad que existe, tratando de sostener que otros mundos iguales al que se conoce son posibles en geografías oceánicas, en islas «más allá», que deben formar parte de una Tierra que es mucho más grande que el ecúmene, o el continente-isla, que ya se conoce. Ciertamente la Atlántida es un producto de la imaginación, pero completamente racionalizado. Es un *logos* geográfico que cobrará sentido si seguimos leyendo a Platón; o para ser más precisos, a Sócrates.

## 5. LA TEORÍA SOCRÁTICA DE LOS ECÚMENES MÚLTIPLES

La historia de este episodio de la literatura universal tan divulgado es bien conocida. La lectura del *Timeo* y del *Critias* no ha dejado de mover mentes y medios humanos hacia la aventura. Dando por supuesto que el relato de la Atlántida debía tener correspondencia con una realidad histórica, los intentos de búsqueda han logrado crear un apartado excepcional en la historia de la Arqueología. Todo en vano. A cualquier indagación le ha esperado el fracaso. Debemos, por tanto, prestarle atención como producto filosófico-literario exclusivamente. Como una creación de la mente humana abierta al mundo de las posibilidades. Intelectualmente ya tenía sentido. Veamos por qué.

En el diálogo del *Fedón*, Sócrates es el principal interlocutor, ejerciendo de maestro en toda la plenitud de su significado. Acompañado por un grupo de discípulos y amigos, espera en la cárcel la ejecución de la sentencia que le condenaba a muerte. El tema central del diálogo era el de la inmortalidad del alma, que se daba por supuesta en la tradición filosófica griega y que Sócrates defendía. Entonces, la idea de almas que transmigran permitía imaginar la existencia de otros mundos dentro del mismo cosmos o mundo ordenado. Otros mundos que podían también entenderse como otras geografías diferentes a la que se identificaba con el ecúmene único conocido.

Sobre esta base las afirmaciones de Sócrates resultarán proverbiales. Ante el interés de los discípulos en oír del maestro las últimas lecciones, estas se centran en un momento dado en cuestiones cosmográficas y geográficas. Hace, en primer lugar, una manifestación expresa de geocentrismo con la siguiente explicación:

estoy convencido yo, lo primero, de que, si está (la tierra) en medio del cielo siendo esférica, para nada necesita el aire ni de ningún soporte semejante para no caer, sino que es suficiente para sostenerla la homogeneidad del cielo en sí idéntica en todas direcciones y el equilibrio de la tierra misma. Pues un objeto situado en el centro de un medio homogéneo no podrá inclinarse más ni menos hacia ningún lado, sino que, manteniéndose equilibrado, permanecerá inmóvil (Platón 2000, 108e y 109a).

En consecuencia, centrada, inmóvil y esférica. Así presentada la Tierra, de inmediato se plantea la cuestión de la medida y la configuración, o el «tamaño» y el «aspecto»; toda vez que Sócrates está afirmando la existencia de destinos diferentes: moradas para las almas puras y para las de vida disoluta. Eran, por tanto, «muchas y maravillosas las regiones de la tierra, como opinan los que están habituados a hablar de las cosas bajo tierra, según yo me he dejado convencer por alguien» (Platón 2000, 108c). Además de lamentar que Sócrates no haya querido identificar a ese «alguien», que está ejerciendo sobre él autoridad intelectual, podemos advertir un avance de su teoría en esa afirmación sobre la existencia de *muchas regiones en la tierra*.

De inmediato uno de sus discípulos, Simmias, le interpela diciendo que ha oído muchos relatos sobre esta cuestión que no coinciden con el suyo. Probablemente uno de ellos fuera el de Heródoto, quien después de sus viajes divulgaba en las plazas sus conocimientos geográficos y etnográficos, rechazando expresamente la especulación sobre tierras desconocidas más allá de los límites del ecúmene. Lo cierto es que Sócrates se siente impelido a ampliar sus razonamientos sobre «cómo es la forma de la tierra y las regiones de esta». Sobre la forma ya vimos la amplia cita anterior; y sobre la existencia de otras regiones añade lo siguiente:

(siendo la tierra algo inmenso), nosotros, los que estamos entre las columnas de Heracles y el Fasis, habitamos en una pequeña porción, viviendo en torno al mar como hormigas o ranas en torno a una charca, y en otras partes otros muchos habitan en muchas regiones semejantes. Pues hay por doquier a lo largo y ancho de la tierra numerosas cavidades, y diversas tanto en forma como en tamaños, en las que han confluído el agua, la niebla y el aire» (Platón 2000, 109a y b).

Es decir, regiones, mundos o ecúmenes semejantes al conocido, tenido por único en las mentes más cerradas. Otros ecúmenes con cavidades o cuencas como la mediterránea, que se extendía desde las Columnas de Heracles, en occidente, hasta el Fasis, en la costa oriental del Mar Negro, donde desembocaba este río. Cuencas en las que también debían reproducirse las condiciones ambientales, agua, niebla, aire, para la vida de otros pueblos.

A estos enunciados en principio les otorgamos el valor de una hipótesis. Y vistos en una perspectiva geográfica les situamos en el plano de una nueva teoría: *la*

*teoría de los ecúmenes múltiples*. Moverá en adelante el curso de la geografía hacia la exploración, el descubrimiento y la prueba. Pero antes del descubrimiento de esos otros mundos, la teoría será apoyada desde la ficción, como estamos viendo que hace Platón con la elaboración final del relato sobre la Atlántida; y desde el razonamiento con fundamentos matemáticos, como veremos.

Tenemos que recordar que la teoría de los antípodas, atribuida, por lo que sabemos, a Pitágoras, es del todo compatible con la teoría socrática de los ecúmenes múltiples. En este punto el pensamiento socrático puede tener una raíz pitagórica, como se ha sugerido (Giannantoni 1972, 70-85). Son igualmente relevantes las alusiones de Sócrates al tamaño de la Tierra, creyéndola «inmensa»; mucho más grande que la «pequeña porción» en la que habitaban y conocían los griegos de la época. Tenemos noticias de que geómetras y matemáticos de su época ya se habían ocupado en este importante ejercicio científico, conociéndose algunas cifras que superaban ampliamente las medidas muy ajustadas de Eratóstenes, los 252.000 estadios. Podemos recordar el testimonio de Aristóteles con el que finaliza el segundo libro de su tratado *Acerca del cielo*. Afirma: «todos los matemáticos que intentan calcular el tamaño de la circunferencia de la tierra dicen que son cuarenta miríadas de estadios» (Aristóteles 1996, II, 14, 298a, 16-18). A razón de diez mil unidades la miriada, hacen 400.000 estadios. Aunque el propio Aristóteles lo considera una esfera «no muy grande»; sin embargo, superaba en 148.000 estadios las medidas de Eratóstenes, con la particularidad de que este utilizaba el estadio egipcio, mientras que la cifra que recordaba Aristóteles se ha de referir a estadios griegos, que son mayores. Como quiera que fuere, se abría un gran campo a la especulación sobre la configuración terrestre; y esto es lo que está aprovechando Sócrates con el enunciado de su teoría.

El relato sobre la Atlántida que elabora Platón, cualquiera que fueran sus antecedentes, resultaba ya un aval o ilustración de la teoría de los ecúmenes múltiples. Desde la ficción, Platón crea uno de esos mundos por descubrir cuya existencia el maestro Sócrates creía posible. No era necesario, por tanto, admitir la veracidad de la Atlántida como realidad histórica y geográfica. Ya cumplía su función con visualizar una realidad imaginada y posible, pero ni probable, ni real.

Sin embargo, el relato de la Atlántida está construido con materiales de la realidad, como ocurre siempre que el relator se propone la huida fuera de la dimensión geohistórica conocida. Es un notable ejemplo de construcción utópica, que por definición trata de evadirse de la realidad llevándola consigo. Consideremos algunas concomitancias o paralelismos.

La ucronía de los hechos narrados es evidente. Nueve mil años antes en el siglo V a. C. no podía haber sociedades complejas como la descrita. Sociedades con agricultura, con ciudades, con Estado; con capacidad para ordenar el espacio, hacer grandes obras hidráulicas y habilitar una compleja infraestructura portuaria.

La sociedad atlántica se proyecta hacia el exterior como un amenazante sistema de poder unificado, mientras se organiza en el interior bajo los principios de una eficaz confederación. Nada de esto procedía del ancestral curso de la Historia. Es la propia realidad de los pueblos del Egeo la que el evasor transporta hasta el lugar que no existe, utópico, llamado isla de la Atlántida. En esta, sus habitantes, los atlantes, conquistan las islas próximas, llegando a la tierra firme del viejo mundo, y por el Mediterráneo, hasta la Tirrenia y hasta Egipto, como hemos visto en el *Timeo*. Un proceder del todo comparable al de los aqueos, que desde las regiones e islas del Egeo se lanzaban al mar para conquistar ciudades. Recordemos los sobrenombres de «saqueadores de ciudades» que tanto a Aquiles, como a Ulises se les otorga en la *Iliada* (Homero 2001, II, 278, XXI, 550 y XXIV, 108); y el episodio que en la *Odisea* cuenta cómo Ulises demoró su llegada a Ítaca porque prefirió «recorrer antes de ello otras tierras, juntando tesoros» (Homero 2006, XIX, 280-284). Los atlantes podían ser, por tanto, esos otros «habitantes de regiones semejantes» de los que le hablaba Sócrates a su discípulo Simmias en el *Fedón*.

El urbanismo, la arquitectura, los canales, el puerto ponen el sello de una sociedad muy desarrollada en la gran isla. Todo podía verse como réplicas del desarrollo atesorado por los pueblos del Egeo, con sus acrópolis, las ciudades y puertos de la costa Jonia y los palacios cretenses.

La idea de sociedades y espacios replicados cobraba más fuerza si se transfieren también las condiciones geológicas y ambientales. Recordemos que la isla Atlántida colapsó tras un «violento terremoto y un diluvio extraordinario». Aunque son varias las zonas que en el Mediterráneo se han distinguido por una geodinámica muy agresiva, ninguna ha debido igualar el impacto explosivo de la isla de Tera. Una erupción volcánica hacia el 1500 a. C. fracturó y hundió parte de la isla, con consecuencias letales para la civilización minoica. He aquí, pues, otro indicador de semejanza regional que contribuye a hilvanar mundos, los reales y los ficticios.

La Atlántida quedará como ese primer gran ecúmene creado por Platón, en su última versión, que recrea en la ficción la teoría socrática de los ecúmenes múltiples. Ya era un avance su sola existencia en la imaginación de Platón, pues abría un camino al conocimiento de la Tierra, en sus partes emergidas y en las sumergidas. El camino era el de los descubrimientos geográficos; y el de la especulación racional, que seguirá proponiendo hipótesis y teorías como lo habían hecho los dos viejos filósofos. Veremos a continuación algunas muestras del impacto que tuvieron en los siglos venideros tanto el caso de la Atlántida como la teoría de Sócrates.

## 6. LA PERVIVENCIA DE LA TEORÍA COMO LOGOS GEOGRÁFICO

No tuvo una gran repercusión el relato de la Atlántida, después de Platón, en el curso de la literatura grecorromana. Veremos que hay autores que evocan o citan el episodio por lo que tiene de curiosidad, como literatura de ficción, o por simple fidelidad al texto platónico. En los ambientes culturales más elevados ningún tiempo se pierde en considerar su verdad histórica; tampoco en comprobar su situación geográfica. Si como creemos solo contribuyó a la difusión de la teoría de los ecúmenes múltiples, ahí concluyó su función, o significado. El propio autor que formalizó el relato destruyó el objeto cuya supuesta existencia lo sustentaba. Y para dar apariencia de realidad, tras el cataclismo quedaron por un tiempo los restos: «aún ahora el océano es allí intransitable e inescrutable, porque lo impide la arcilla que produjo la isla asentada en ese lugar y que se encuentra a muy poca profundidad» (Platón 2000, 25d).

Creemos que fueran estas impresiones las que motivaron que Aristóteles, en los *Meteorológicos*, hablando del mar en el interior y exterior de las Columnas de Heracles, manifestara lo siguiente: «las aguas de fuera de las Columnas son de poco calado debido al barro, pero protegidas del viento por estar el mar dentro de una concavidad» (Aristóteles 1996, 354a, 22). Parece, en efecto, una evocación del texto platónico; pero lejos de recordar la gran Isla, nos da a entender su incredulidad cuando afirma que más allá de la India (hacia el Este), y de las Columnas de Heracles (hacia el Oeste) no le parecía que pudiera haber zona alguna habitada en el brazo de mar que las separaba (Aristóteles 1996, 362b, 28-31).

Crantor, filósofo vinculado a la Academia Platónica, algunos años más joven que Aristóteles, fue al parecer el primer comentarista del *Timeo*, contribuyendo a la transmisión del relato sobre la Atlántida (Diógenes Laercio 2007, IV, 24-27, y Ferrater Mora 2005, 712). Al igual que su contemporáneo, el historiador Teopompo de Quíos, de quien se conserva un fragmento de una conversación entre dos personajes, Midas rey de Frigia y el sátiro Sileno, en el que este dice: «Europa, Asia y Libia son islas en torno a las que fluye, en círculo, el Océano, y hay un continente que está fuera de nuestro mundo. Le explicó minuciosamente su ilimitada grandeza y le contó que ese continente genera enormes animales y que los hombres que allí viven nos doblan en estatura. Su tiempo de vida no es como el nuestro, sino el doble. Tienen muchas y grandes ciudades y diversas formas de vida. Allí se han promulgado leyes que son absolutamente opuestas a las que están vigentes entre nosotros» (Claudio Eliano 2006, III, 18). No hay duda de que Teopompo está recordando el relato de la Atlántida, pero enriquece su evocación añadiendo nuevos elementos de ficción. Como el de las dos mayores ciudades, una habitada por hombres en paz, opulenta y paradisíaca, y la otra de guerreros, siempre con las armas en la mano. Era este un recuerdo adicional de las dos ciudades, la de la paz y

la de la guerra, que figuraban en la descripción cosmográfica y geográfica grabada en el escudo de Aquiles (Homero 2001, XVIII, 490-510). En el resto de ciudades habitaban los hombres llamados «meropes», sigue diciendo Teopompo; que habrían dado el de Merópide a esta nueva región. Si se sigue tratando de la Atlántida, estamos ante un relato recreado, al que se han añadido nuevos y amplios elementos de fabulación. El propio Claudio Eliano, transmisor del texto de Teopompo, se ocupa finalmente de dejar el siguiente comentario: «y si alguien está dispuesto a creer lo que el historiador de Quíos cuenta, créalo. A mí Teopompo me parece un magnífico escritor de leyendas, tanto en este caso como en otros» (Claudio Eliano 2006, III, 18).

Entre Claudio Eliano, que vivió entre los siglos II y III d. C., y Teopompo, en el siglo IV a. C. otros autores destacados de la literatura grecolatina hicieron menciones muy efímeras de la Atlántida. Posidonio, en su obra *Sobre el Océano*, reseñada y criticada por Estrabón (1991, II, 3, 6) parece dar crédito al relato de origen egipcio llevado por Solón a Atenas, admitiendo que no era una invención lo de la isla Atlántida, y en particular el cataclismo final. Convenía a su tesis sobre las «modificaciones geológicas» que sufría la Tierra por los terremotos y otros fenómenos semejantes.

Por su parte, Plinio alude al hundimiento de la Atlántida, sin hacerlo explícitamente, cuando relaciona algunas «tierras (que) que se han convertido íntegramente en mares», apostillando con un escéptico «si damos crédito a Platón» (Plinio el Viejo 1995, II, 90 (92)). Si se hundió podrá no aparecer en «Las islas del mar Atlántico», como así ocurre, pero sí recoge otros casos basados en la especulación mítica (Plinio el Viejo 1991, IV, 36). Sin embargo, en «Las islas del mar Eritreo» cita una isla Atlántide, «frente al monte Atlas» (Plinio el Viejo 1991, VI, 31 (36)). Confusión y descrédito, en suma, respecto a la gran ficción atlantista.

Desde Teopompo el relato sobre la Atlántida se había ido desvalorizando, cuando no cayendo en el olvido. Pero alguna contribución en sentido contrario hizo Plutarco en su *Vida de Solón*, cuando explica lo que al reputado sabio le correspondía en la transmisión de la leyenda y el origen de su versión final. Habla de «la magnitud del relato», que no solo desbordó al propio Solón, sino que Platón, el encargado de preparar el texto final, también lo dejaría incompleto (Plutarco 2001, II, 26, 31 y 32).

En un contexto, el periodo grecolatino, de sostenida racionalidad, la leyenda de la Atlántida se fue convirtiendo en el recuerdo vago de una ficción carente de interés; aunque en siglos posteriores será recuperada, y con autonomía y gran fuerza de atracción suscitará las más variadas pretensiones de evasión, incluyendo las procedentes del mundo científico, con el concurso, por ejemplo, de reputados arqueólogos. Pero hemos sostenido que en su origen podía entenderse como una contribución relevante a la teoría de los ecúmenes múltiples. En el núcleo de su

relato ficticio, se perfilaba como posible la existencia de un nuevo mundo allende las fronteras del conocido, en una Tierra que se suponía mucho más grande que la parte de la misma que ya se había medido. No debemos, en consecuencia, olvidar el significado del episodio en el arranque de un nuevo *logos* geográfico que se sostendrá con la especulación racional y la experimentación.

Sócrates nos dejó el enunciado básico de la teoría de los ecúmenes múltiples, y Platón se puso a su lado simulando una verificación, cuyo sujeto era una gran isla ocupada por una sociedad altamente desarrollada. Aristóteles, como ya dijimos, se muestra muy escéptico respecto a la Atlántida de Platón, pero no con la teoría socrática. En una tierra que en principio considera «no muy grande», aunque al mismo tiempo le otorgue un perímetro de cuatrocientos mil estadios según admitían «todos los matemáticos» (Aristóteles 1996, II, 298a, 5-18), trata de identificar geográficamente la región habitable conocida, tanto en longitud como en latitud; es decir, desde las Columnas de Heracles hasta la India, y desde Etiopía, hasta los últimos confines de Escitia. Más allá estaban las regiones inhabitables, a causa del frío en el norte y del calor en el sur. Pero aún más allá de este ecúmene de límites imprecisos y abiertos, afirma Aristóteles, «ha de haber igualmente una región hacia el otro polo como la que nosotros habitamos hacia el que está sobre nosotros»; la llama «la tierra habitada de allá» (Aristóteles 1996, II, 362 b, 32-38), sometida a un régimen de vientos que guarda simetría con el del norte. En otro momento habla con mayor claridad de «dos zonas de territorio habitable, una hacia el polo superior, la nuestra, y otra hacia el opuesto, hacia el mediodía» (Aristóteles 1996, 362a, 33-35). Sobre esta disposición simétrica de tierras habitables en cada hemisferio, se construirá más adelante una teoría más completa; pero de momento el razonamiento de Aristóteles avala la teoría socrática, contribuyendo a superar la creencia del ecúmene único.

Eratóstenes, un siglo más tarde, tuvo alguna consideración hacia esta cuestión, aunque se mostró mucho más preocupado por una geografía práctica con fundamentos matemáticos, como demuestran su método para medir la Tierra y el primer mapa del ecúmene que construyó con una plantilla de meridianos y paralelos. En su *Geografía*, parafraseada, revisada y criticada por Estrabón, afirma que siendo la Tierra una esfera «debe de estar habitada en la totalidad de su superficie» (Estrabón 1991, I, 4, 1). Era sin duda una hipótesis en la línea de la genial intuición socrática. Posteriormente habla de las mayores posibilidades de habitación a lo largo de la franja de clima templado; llegando a concretar que: «se admite que en esa misma zona templada hay también dos orbes habitados o incluso más, y especialmente a la altura del círculo paralelo que pasa por Atenas, que se representa atravesando el piélago Atlántico» (Estrabón 1996, I, 4, 6). No podríamos descartar que en estas palabras esté presente un lejano eco del relato sobre la Atlántida. Esta apertura especulativa que nos muestra Estrabón concluirá fijando cuál ha de ser la prioridad

para el geógrafo: la de intentar describir las partes conocidas del mundo habitado y dejar a un lado las desconocidas y las que caen fuera de él (Estrabón 1996, II, 5, 5).

La dosis de recuerdo que Eratóstenes se había permitido de la teoría de los ecúmenes múltiples de Sócrates dará paso a una reformulación de la misma con rigor geométrico y matemático. Se la debemos a Crates de Malos, cuyo *floruit* se podría situar hacia mediados del siglo II a. C. En contra de lo que pudiera parecer, de los «diez Crates» que identifica Diógenes Laercio en sus *Vidas de los filósofos ilustres* no sería este el «geómetra», sino el «gramático» (IV, 23). La teoría cratesiana sobre las «zonas geográficas» la encontramos reseñada por Gémino, astrónomo del siglo I a. C. vinculado a la Escuela de Rodas y a Posidonio, su principal representante, en su obra *Introducción a los fenómenos*. Dice así: «de los que habitan la Tierra, unos se llaman contiguos, otros simétricos, otros opuestos y otros, en fin, antípodas. Contiguos son aquellos que habitan en la misma mitad de la misma zona; simétricos son aquellos que habitan en la misma zona en la otra mitad del círculo; opuestos son aquellos que habitan en la zona austral en el mismo hemisferio; antípodas son aquellos que habitan en la zona austral en el otro hemisferio, diametralmente opuestos a nuestro mundo habitado; de aquí que se les llame antípodas» (Gémino 1993, XVI, 1). En otros términos, Crates divide la esfera terrestre en dos hemisferios, norte y sur, este y oeste; resultando cuatro cuadrantes y en el centro de cada uno un ecúmene habitado. El primero, el de los contiguos, se refiere a los habitantes del ecúmene conocido, dividido en tres partes: Asia, Europa y Libia. Obsérvese que su ordenación está marcada por un principio de simetría y de reparto equilibrado de masas geográficas; y por localizaciones matemáticas rigurosas. En consecuencia, sigue diciendo Gémino de la teoría de Crates, habría un Océano entre los dos Trópicos; y por lo mismo, los etíopes, habitantes en los límites de la zona tórrida estarían divididos en dos, los del norte y los del sur, o los cercanos al Trópico de verano y los cercanos al Trópico de Invierno (Gémino 1993, XVI, 22 y 26)). Y respecto a los antípodas, supuestos habitantes de la zona austral, la previsión es teórica, dada la forma esférica de la Tierra; es decir, por geometría o matemáticas. Como los contiguos, o habitantes del ecúmene conocido, lo eran de la zona templada en el norte, y otra de las mismas características ha de existir en el sur, sus antípodas refieren un lugar de habitación diametralmente opuesto, no unos habitantes de cuya existencia nadie podía dar fe (Gémino 1993, XVI, 19-20). Si nos abstraemos del orden que Crates da a su teoría, nada esencialmente se añade a la formulación originaria de Sócrates.

Estrabón conoce la propuesta de Crates, pero lejos de admitirla trata de refutarla. Más allá de la isla que forma el orbe habitado y conocido estaba el gran Océano con sus flujos y reflujos; y nadie de los que se habían adentrado en él con el propósito de «dar la vuelta completa» se había encontrado con el «obstáculo de un continente» (Estrabón 1991, I, 1, 8); o un nuevo ecúmene. Por otro lado, Estrabón

se muestra confuso respecto a los antípodas; o al menos, carente de la precisión que requiere el concepto en términos geométricos o matemáticos, cuando afirma de los indios y los ibéricos que «unos están en el extremo oriental y otros en el extremo occidental (del orbe habitado) y que en cierto modo son antípodas entre sí» (Estrabón 1991, I, 1, 13).

Fue, sin embargo, Pomponio Mela quien considerando la zona austral que se derivaba de la ordenación cratesiana, habló de «un espacio extenso y sin habitantes. Se dudó durante algún tiempo si más allá de él se encontraba el mar o si la tierra proseguía arqueada o si, extinguido el mar, África se prolongaba sin límite» (Mela 1989, III, 89). Contribuía, en cualquier caso, a mantener la idea de la multiplicidad ecuménica. También Séneca intuía la existencia de otros mundos cuando en la *Medea* escribe: «pasados los años, vendrán tiempos nuevos. Soltará el Océano los lazos del orbe, y un gran continente saldrá de las olas, y Tetis la gloria verá de otros mundos. Y entonces la tierra no acabará en Tule» (Séneca 1982, Acto 2º, 375-379).

Faltaban aún siglos para el descubrimiento de un Nuevo Mundo que validara experimentalmente la teoría. Y la travesía medieval que se interponía en nada favorecía el mantenimiento de una especulación racional que, de ser cierta, contravenía el dictado geográfico de la Biblia, defensor de un único orbe tripartito, repoblado tras el mandato postdiluviano por los tres hijos de Noé (1968, «Génesis», 9 y 10). Sin embargo, el filtrado del legado de la Antigüedad en este punto se hizo con un cernedor mal calibrado. En algunos discursos aparece una referencia explícita a una «orbis quarta pars», que sin duda tenía que ver con la Antictonía de Pomponio Mela, con la teoría cratesiana y con la genial intuición de Sócrates sobre los ecúmenes múltiples. Intuición que bajo diferentes teorías y formulaciones recorrerá la historia animando la especulación e incentivando la búsqueda. El primer episodio, el relato sobre la Atlántida, no pasó de presentar lo imaginado como posible. Después llegaría lo probable convertido en realidad. Lo llamamos América, Australia y la Antártida.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1996): *Acerca del cielo. Meteorológicas*, Madrid, Editorial Gredos.
- BARCIA, Roque (1880-1883): *Diccionario general etimológico de la lengua española*, Barcelona, Francisco Seix.
- DIÓGENES LAERCIO (2007): *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Editorial Gredos.
- ELIANO, Claudio (2006): *Historias curiosas*, Madrid, Editorial Gredos.
- ELLIS, Robert (2000): *En busca de la Atlántida. Mitos y realidad del continente perdido*, Barcelona, Grijalbo.
- ERLINGSSON, Ulf (2004): *Atlantis from a Geographer's Perspective*, Miami, Lindorm Publishing.

- ESTRABÓN (1991): *Geografía. Libros I-II*, Madrid, Editorial Gredos.
- FERRATER MORA, J. (2005): *Diccionario de filosofía I*. Madrid: Editorial Ariel/RBA.
- GÉMINO (1993): *Introducción a los fenómenos*, Madrid, Editorial Gredos.
- GIANNANTONI, G. (1972): *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*, Madrid, Doncel.
- HERÓDOTO (2000): *Historia. Libros I-II*, Madrid, Editorial Gredos.
- HERÓDOTO (2000): *Historia. Libros III-IV*, Madrid: Editorial Gredos.
- HOMERO (2000): *Iliada*, Madrid, Editorial Gredos.
- HOMERO (2006): *Odisea*, Madrid, Editorial Gredos/RBA.
- MELA, Pomponio (1989): *Corografía*. Traducción y notas de Carmen Guzmán Arias. Murcia: Universidad de Murcia.
- MONKHOUSE, Francis John (1978): *Diccionario de términos geográficos*, Barcelona, Oikos-Tau.
- PÍNDARO (1984): *Odas y Fragmentos: Olímpicas. Píticas. Nemeas. Ístmicas. Fragmentos*, Madrid, Gredos.
- PLATÓN (2000): *Diálogos III: «Fedón»*. Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (2000): *Diálogos VI: «Timeo». «Critias»*. Madrid: Editorial Gredos.
- PLINIO EL VIEJO (1995): *Historia natural. Libros I-II*. Madrid: Editorial Gredos.
- PLUTARCO (2001): *Vidas paralelas II, «Solón»*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sagrada Biblia*. 1968. «Génesis». Versión de E. Nácar Fuster y A. Colunga. Madrid: La Editorial Católica.
- REAL ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES (1990): *Vocabulario Científico y Técnico*, Madrid, Espasa-Calpe.
- SANMARTÍN, J. (ed.) (2005): *Epopéya de Gilgamés, rey de Uruk*, Madrid, Editorial Trotta y Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- SÉNECA, Lucio Anneo (1982): *Medea*, Valentín García Yebra (ed.), Madrid, Editorial Gredos.
- TOMÉ, Mario (1987): *La Isla: utopía, inconsciente y aventura. Hermenéutica simbólica de un tema literario*, León, Universidad de León.
- VERNE, Julio (1992): *Veinte mil leguas de viaje submarino*, Barcelona, Círculo de Lectores.

# LAS *BULAS* PONTIFICIAS MEDIEVALES, UNA REPRESENTACIÓN DEL PODER PAPAL<sup>1</sup>

*Medieval pontifical bulls, a representation of papal power*

SANTIAGO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ

*Universidad de León (España)*

ORCID: 0000-0001-5217-2902

## RESUMEN

Se realiza un estudio de cómo la propia forma externa y el contenido de los diplomas papales medievales era una representación y alegoría del máximo poder que tenía el pontífice romano en la Edad Media. El tipo de soporte, el sello, la escritura, la redacción latina y otras circunstancias fácilmente visibles tenían para el hombre medieval un significado oculto, que podía descodificar con rapidez y le recordaban la «máxima obediencia, reverencia y honor» que se debía al papa. El tenor del artículo se acompaña de continuas alusiones a textos canónicos y documentales de la época que ayudan a comprender la razón de tales elementos figurativos.

Palabras clave: *Bulas* papales; alegoría; Edad Media; poder pontificio.

<sup>1</sup> Este artículo es se ha realizado en el ámbito del Instituto Universitario de Investigación «Humanismo y Tradición Clásica» de la Universidad de León, con la ayuda de los siguientes Proyectos Oficiales de Investigación, financiados con fondos FEDER:

- Lexicon Latinitatis Medii Aevi regni Legionis. (S. VIII-1230), financiado por el Ministerio de Universidades. Referencia PID2019-107276GB-I00.
- La herencia clásica y humanística: La alegoría en el mundo hispánico, financiado por la Junta de Castilla y León (Dirección General de Universidades e Investigación), Referencia LE028P20.
- Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. Actividades y necesidades en un tiempo de problemas y cambios, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Referencia PID2021-124066NB-I00.

## ABSTRACT

A study is carried out of how the very external form and content of the mediaeval papal diplomas was a clear representation and allegory of the maximum power wielded by the Pope of Rome in the Middle Ages. The type of support, the stamp, the script, the writing in Latin and other easily visible circumstances had a hidden meaning for mediaeval men, a meaning they could quickly understand, and which reminded them of the «maximum obedience, reverence and honour» that was the pope's due. The tone of the article was heightened by continuous allusions to canonical texts and documents of the time which helped to clarify the reason for such figurative elements.

Keywords: Papal Bulls; allegory; Middle Ages; papal power.

**H**ABITUALMENTE se entiende por alegoría una representación en la que las cosas tienen un significado simbólico. Esta definición tan genérica se puede concretar en muy diversos ámbitos: todos sabemos de la importancia de la alegoría en las composiciones literarias, de la enorme relevancia de la alegoría en numerosísimas obras pictóricas y escultóricas, e incluso del uso reiterado de la misma en los estudios filosóficos para enriquecer y clarificar ideas complejas.

Pero la alegoría va más allá, y en otros muchos campos también se ha utilizado intencionadamente, tratando de expresar una idea a través de términos o aspectos que le son ajenos, pero que la ilustran claramente.

El hombre medieval, bien una persona particular o bien una colectividad, hizo frecuente uso del sentido figurado, recurriendo en los diversos ámbitos de su creación intelectual a metáforas que recordaran vivamente algunas de las características o cualidades con las que quería ser considerado, respetado o recordado.

De todos es conocida la definición poética que Calderón de la Barca dio de la alegoría a mediados del siglo XVII en su obra *El Verdadero Dios Pan. Oda* (1952: vol. III, 1242):

La alegoría no es más  
que un espejo que traslada  
lo que es con lo que no es,  
y está toda su elegancia  
en que salga parecida  
tanto la copia en la tabla,  
que el que está mirando a una  
piense que está viendo a entrambas.  
Corra agora la paridad  
entre lo vivo y la estampa.

En efecto, muchos textos y objetos producto de la creatividad humana expresan mucho más de lo que aparentemente refieren. En el Medievo, en especial, se sabía reconocer el sentido singular y profundo que tenían las creaciones humanas. No es ahora el lugar para detenerse en ello, pero se ha estudiado muchas veces, por ejemplo, la dimensión alegórica y figurativa de los tímpanos de las catedrales románicas o góticas. Un ángel, un profeta o un demonio pueden significar lo que representan o distintas cosas, dependiendo de su uso y su contexto.

Algunas palabras, algunas expresiones o algunos elementos figurativos adquirirían fácilmente un sentido distinto o nuevo para los hombres medievales, diferente del que se puede apreciar con una mirada simple y rápida. Al hombre más o menos culto del Medievo, al leer, ver o examinar tales figuraciones, inmediatamente le venían a la cabeza otros significados diferentes y muchas veces más profundos.

Tales recursos literarios, artísticos y similares eran en especial muy utilizados por los estamentos más altos de la sociedad medieval para sugerir conceptos profundos de grandeza, dominio, poder, etc., como veremos en estas páginas. La misma pretende explicar y analizar el uso preciso de la alegoría concretamente en relación con los documentos papales de la Edad Media.

Los privilegios, cartas y breves de los papas no solo eran usados en épocas pretéritas para transmitir órdenes, sentencias, concesiones u otros contenidos emitidos por el más alto órgano de la Iglesia, sino que en sí mismos, debido a que quien los recibía estaba inmerso en toda una larga y rica tradición cultural, contenían además su significado más o menos oculto, que para el hombre contemporáneo puede ser desconocido, pero que en su momento era inmediatamente comprendido y, digamos, descodificado.

Esto es, la propia materialidad de las *bulas* papales medievales era interpretada, casi descifrada, con unos códigos que hoy en ocasiones se nos escapan, pero que entonces realmente tenían su propio y claro sentido figurado. En efecto, tales diplomas tenían un sentido y significado literal y otro figurado, simbólico o metafórico. Procederemos a estudiar ahora tales diplomas papales, pero no como recipientes que contenían unas gracias muy singulares, sino como elemento simbólico de otras realidades. En definitiva, veremos que las *bulas* eran una calculada alegoría del poder de la persona que las otorgaba, el romano pontífice.

El autor de las cartas papales, esto es, el pontífice, era en los siglos centrales de la Edad Media la máxima autoridad en casi todos los órdenes de la vida: tanto en el plano espiritual y religioso, como en los ámbitos jurídico, administrativo, cultural e incluso político, ámbitos que en aquella época se entrelazaban, superponían y confundían. Desde mediados del siglo XI, con papas de la talla de León IX o Gregorio VII, el pontífice romano se convirtió en árbitro supremo entre reyes, juez máximo, legislador universal y promotor de iniciativas de todo tipo. Aunque

el prestigio del pontificado decayó en cierta medida con el papado de Aviñón y el posterior Cisma de Occidente, se puede decir que también durante la Baja Edad Media la figura del pontífice fue un referente indiscutible para toda la sociedad.

Los privilegios y cartas papales eran físicamente documentos en papiro o pergamino, raramente en papel, y sabemos fehacientemente que durante muchos siglos eran deseados, recibidos y custodiados de una manera muy especial por los interesados que los habían demandado, tras pagar sus costosas tasas de expedición. Recuérdese, a tal efecto, el antiquísimo y representativo refrán castellano, recogido ya en el siglo XVI por el austero fray Luis de León, quien, por cierto, no tenía pelos en la lengua para denunciar los excesos en las prácticas abusivas de sus colegas de religión: «*Bula del papa, ponla sobre la cabeza y págala de plata*» (Autor anónimo, 1804: 187).

La propia forma de las *bulas* pontificias, en efecto, tenía unas características tan singulares que hacían de ellas objetos de especial consideración: sus caracteres internos y externos, visibles en un primer golpe de vista y, habitualmente, de excelsa condición, eran reflejo de la expresión máxima del poder que ostentaba el pontífice (Petersohn, 1994).

Veamos primero sus características externas: en primer lugar, hay que saber que los privilegios papales continuaron hasta el siglo XI usando el papiro, y ello en razón de seguir la costumbre de los emperadores romanos de utilizar esta materia para sus diplomas. Tal utilización era algo absolutamente singular y llamaba poderosamente la atención a los destinatarios (Millares, 1918).

Las *litterae* y los breves usaban un pergamino muy bien preparado que, en el caso de este último tipo documental, era la llamada vitela, de tal calidad que era absolutamente blanca y carecía de la más mínima mancha o arruga.

Privilegios y cartas tenían además un sello de plomo único y por todos reconocible. El anverso representaba los rostros de san Pedro y san Pablo, los dos apóstoles por excelencia, símbolo de la cabeza de la Iglesia sita desde antaño en Roma. En el reverso una sola inscripción anotaba el nombre del pontífice. Tal sello era simple, mucho menos decorado que el de los reyes, por ejemplo, pero, precisamente por ser distinto, casi inimitable, era muy representativo del poder pontificio.

Por su parte, los documentos secretos y luego los breves llevaban un sello diferente, de cera roja, que representaba a san Pedro pescando, lo que también hacía ver que el papa, sucesor de san Pedro, era quien llevaba el «discipulado», así como el control. la inspección y la vigilancia de todos los cristianos.

Estos soportes singulares tenían una escritura especial. Hasta el siglo XI los documentos utilizaban una letra propia solamente de las cartas papales, la llamada «*precarolina curial romana*», muy relacionada todavía con la escritura minúscula común romana. En aquellos tiempos altomedievales un primer vistazo a la misma

indicaba que se estaba ante una carta extraordinaria no solo por su contenido, sino también por su simbolismo.

Desde el siglo XI se impuso la letra carolina en toda la documentación papal, que se transformó en gótica desde principios del siglo XIII. Sin embargo, es conocida como «*letra curial romana*» por tener unas características únicas que la diferenciaban de la realizada en cualquier otra cancillería, notaría o *scriptorium*.

Llegados los tiempos modernos, la cancillería pontificia siguió utilizando la escritura gótica para la mayor parte de su documentación<sup>2</sup>. Está gótica se fue complicando cada vez más, hacia lo que se llama la «*gótica bulática*», que no se abolió hasta la época contemporánea, durante el pontificado de León XIII, ya a fines del siglo XIX. Tan difícil era de leer, que entre los siglos XVII y XIX la cancillería apostólica enviaba a los destinatarios, junto con el original, una copia de tales documentos en la letra ordinaria, la humanística del momento. Evidentemente, este era también un rasgo único, que se interpretaba como símbolo de una institución particular y, por cierto, muy apegada a la tradición.

El texto escrito, además, tenía una perfecta disposición o presentación, usándose en los privilegios característicos monogramas y signos especiales de validación (la *rota*, el *bene valete*) y, además, suscripciones en columnas de los cardenales obispos, de los cardenales presbíteros y de los cardenales diáconos, tenidos como columnas o goznes sobre los que pilotaba la Iglesia. Tales elementos tenían tanta fuerza representativa que comenzaron desde el siglo XII a ser imitados por algunas cancillerías europeas, entre ellas las reales leonesa y castellana.

Del mismo modo, se imitaron también en diversos reinos europeos otros elementos externos propios de algunos diplomas papales, entre ellos, la escritura singular de determinados tipos documentales, como los privilegios, las *litterae solemnes* o las *litterae gratiosae*, que usaban en algunas fórmulas letras mayúsculas o *elongatae*.

Además, en lo que se refiere a lo que podríamos llamar caracteres internos, esto es, a la redacción de las *bulas*, los documentos pontificios recurrían a unas fórmulas especialmente significativas, como una intitulación única en el mundo medieval («*Bonifatius episcopus, servus servorum Dei*»), una redacción en el preámbulo que dejaba clara la suma autoridad papal, una contundente y terminante disposición y, en ocasiones especiales, unas cláusulas conminatorias que dejaban claro que quien no acatase lo dispuesto por el pontífice incurriría en el castigo de Dios y de los santos titulares de la Ciudad Eterna, san Pedro y san Pablo («*Nulli ergo omnino*

<sup>2</sup> Caso aparte es el de los breves, las *cedulae consistoriales* y el *motu proprio*, que desde el siglo XV se escribían con letra humanística.

*hominum liceat hanc paginam nostre dispositionis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli, apostolorum Eius, se noverit incursum»*) (Rabikauskas, 1998: 45 y ss.)

Por otro lado, el texto latino se redactaba de manera exquisita, con un lenguaje prácticamente inalcanzable para las demás cancillerías europeas. Y decimos de manera exquisita pero no barroca. Incluso durante los siglos más «duros» de la Alta Edad Media, no se olvidó ni la sintaxis latina ni el recurso a un estilo correcto, que llega a ser versificado, utilizándose incluso el *cursus* latino, algo que conocían pero que no podían realizar casi todos los mortales en aquellos tiempos de mediocre cultura en toda Europa, en especial en los siglos VIII al X.

Todas estas características externas e internas concurrían a hacer de las *bulas* unos diplomas de excepcional solemnidad, manifestando claramente la importancia del hecho jurídico en ellos consignado y la máxima potestad, mando y dominio del autor que los otorgaba y ordenaba su cumplimiento (Domínguez Sánchez, 2014: 141-156).

Por ello, *bulas*, breves y privilegios se guardaban siempre en sitios muy señalados. En las catedrales y colegiadas se custodiaban en el llamado «tesoro» de la iglesia, a cargo del canónigo tesorero, junto con otras piezas de gran valor e importancia, como vasos sagrados, ornamentos litúrgicos, reliquias, alhajas, reservas de moneda corriente, etc. Y, cuando se ordenaba la copia de los documentos catedralicios en un cartulario, tumbo o becerro, siempre eran los privilegios papales los primeros que se trasladaban al mismo.

Es difícil transmitir hoy día la admiración, casi la pasión que suponía para el hombre medieval la obtención, la tenencia y el disfrute de un diploma papal. Los diplomas pontificios medievales, fuesen del tipo que fuesen, siempre eran textos jurídicos de carácter absolutamente solemne y, además, se consideraban reflejo y manifestación escrita de cuestiones sagradas e incluso divinas (Domínguez Sánchez, 2018: 13-32).

Véase lo que decían sobre ellos las decretales papales medievales<sup>3</sup>, esto es, el Derecho canónico incipiente de aquel momento. La legislación canónica de la época pleno y bajomedieval sostenía que, por principio, cualquier documento papal era susceptible de ser una fuente para el Derecho, en otras palabras, que sentaba jurisprudencia. Cualquier persona, para defender sus derechos, podía aducir lo es-

<sup>3</sup> Técnicamente se conocen como decretales pontificias las cartas de los Papas escritas entre los siglos IV al XV por las que estos, siguiendo el estilo de la cancillería imperial romana, comunicaban sus decisiones referentes fundamentalmente a cuestiones disciplinares. Dicho de otro modo, eran las contestaciones papales a consultas particulares que sentaban regla general.

tablecido por un diploma pontificio anterior. Dicho de otra forma, la más sencilla *bula* papal era considerada como ley perpetua que partía de la más alta autoridad existente y, a no ser que otro documento del mismo o superior rango la anulase, creaba un precedente perdurable e imperecedero.

Gregorio IX encargó la más conocida recopilación medieval de decretales, titulada *Decretalium domini Gregorii, Papae noni, compilatio*, al hispano Raimundo de Peñafort. Esta colección de cartas canónicas fue promulgada en 1234 (Potthast, 1874-1875: núm. 9694). Es muy significativo que el segundo título de esta compilación, después de uno primero dedicado lógicamente «a la Suma Trinidad y a la fe católica», se ocupe de las «cartas o constituciones pontificias».

Un capítulo de este segundo título recoge el siguiente axioma (Friedberg, 1879: II, cap. III, col. 8): «La potestad de establecer o cambiar las leyes es propia del papa, como vicario de Cristo. Y lo que se establece para uno (mediante un diploma papal) vale para otro, siguiendo un encadenamiento lógico».

En otro capítulo se establece que «las constituciones y decretos papales tienen siempre prevalencia sobre cualquier opinión o dictado singular» (Friedberg, 1879: II, cap. V, col. 8). Otro canon manifiesta lo siguiente (Friedberg, 1879: II, cap. XLIII, cols. 35-36): «Quienes hacen mal uso de una carta apostólica deben ser privados de recibir provecho por dicha carta, y además será condenados a pagar las costas por los posibles daños causados por este hecho». Por último, otra disposición dictamina que «los diplomas de la sede romana conciernen a todos, y por ello no deben contener nada oscuro o ambiguo» (Friedberg, 1879: II, cap. XIII, col. 16).

Como se observa, la doctrina canónica elevaba al más alto rango las cartas y constituciones pontificias. En las Facultades y escuelas de Leyes los futuros jurisperitos aprendían a reverenciarlas como vehículo que transmitía las opiniones, dictados y sentencias de los vicarios de Cristo. Y estos principios calaron poco a poco tanto en el clero como en otros sectores de la sociedad.

Además, los propios diplomas papales se prestigiaban, protegían y realizaban a sí mismos, expresando con rotundidad la idea de que nadie podía actuar contra ellos o rechazarlos. Véase un caso muy significativo: en 1179 (Kehr, 1926: 489-490) Alejandro III escribía estas reveladoras palabras en un mandato que enviaba a diversos obispos de Cataluña:<sup>4</sup>

Alejandro III, papa, a nuestros venerables hermanos obispos. Hemos oído y oyéndolo, hemos quedado admirados de lo siguiente: sabiendo que los monjes de Poblet, como todos los otros monjes de la Orden del Císter, tienen exención apostólica, por concesión de los pontífices romanos, antecesores nuestros, para no tributar diezmos

<sup>4</sup> Traduciremos todos los textos latinos originales.

a nadie procedentes de las tierras de labor que trabajan con sus propias manos o por sus sirvientes; hemos sabido que algunos de los posibles receptores de dichos diezmos tratan de exigirles su pago, en contra de dicha indulgencia apostólica (...) Y puesto que no es lógico que nadie actúe temerariamente contra los documentos emanados de la sede apostólica, a los que se debe otorgar una firmeza inviolable, os mandamos que condenéis a suspensión canónica a los canónigos, clérigos o religiosos que no obedezcan esta carta y, por su parte, que castiguéis a excomunión a los laicos que tampoco cumplan nuestra voluntad.

Este texto es toda una proclamación solemne de la firmeza e inviolabilidad que tenían los privilegios y las *bulas* papales en los momentos centrales de la Edad Media.

Teniendo en cuenta esto, se comprende cómo desde los mismos inicios de la ciencia diplomática se reconoció a los diplomas pontificios como textos jurídicos especialmente graves y, quizá precisamente por ello, especialmente herméticos. A principios del siglo XVIII (Domínguez Sánchez, 2016) el dominico francés Antonin Brémond<sup>5</sup>, que a la sazón fue el primer diplomata dedicado científicamente a estudiar textos pontificios, escribía lo siguiente con respecto al estilo de las *bulas* papales (Brémond/ Ripoll, 1729: cap. VI del *Praefatio*, p. 15):

Por lo que se refiere al estilo usado en la redacción de las *bulas* y los breves, debe decirse que siempre se trata de un estilo de calidad, que recuerda la majestad del autor de los mismos. Sin embargo, dicho estilo es muy severo, tanto en las fórmulas propias del Derecho como en el resto del texto (...). *Bulas* y breves no usan adornos retóricos ni palabras ingeniosas, y ello porque la Iglesia enseña cuestiones divinas. Sería vergonzoso que en la redacción de cosas sagradas se usara la lengua de los impíos y gentiles.

Obsérvese un caso que nos muestra patentemente cómo se recibía un diploma pontificio en la Edad Media. Cuando a mediados del siglo XV Bertomeu Cunill, abad también de Poblet, es nombrado juez delegado por Nicolás V<sup>6</sup>, dicho abad populetano se expresa de la siguiente manera:

Presentada al abad dicha carta apostólica, y recibida con el respeto y el honor que se merece, dicho abad de Poblet, comisario y ejecutor predicho, prometió obedecer por completo dicho mandato papal dirigido a él mismo (...).

<sup>5</sup> Maestro general de la Orden de Predicadores entre los años 1748 y 1755.

<sup>6</sup> El texto aparece inserto en unas *litterae sollemnes* de Pío II, dadas el 23 de agosto de 1459, y custodiadas en el Archivo Histórico Nacional (AHN), *Sigilografía*, caj. 93, núm. 8.

Analicemos otro caso en el que se recalca la misma idea de reverencia hacia las cartas papales. En una súplica dirigida a Inocencio VI el 8 de octubre de 1353 por parte de Jean de Carmaing, cardenal diácono de San Jorge ad Velum Aureum, en la que solicitaba la concesión de un año y 40 días de indulgencia a los peregrinos que visitasen o entregasen limosnas al monasterio agustiniano exento de Sant Pere de Àger, en la provincia de Lérida, se dice lo siguiente<sup>7</sup>:

Santísimo Padre. Aunque antiguamente el monasterio de Sant Pere de Àger, de la Orden de San Agustín, sometido directamente a la sede apostólica con todos sus religiosos, y situado en la provincia eclesiástica de Tarragona, estaba adornado con privilegios y cartas apostólicas, que se tenían en enorme reverencia y honor, al tener reliquias de diversos santos, hoy día, por diversas circunstancias, ha caído en la pobreza (...)

La expresión más habitual que consignan los diplomas cuando se refieren a la recepción de una *bula* papal es la siguiente: *quas litteras cum omni, ut decuit, reverentia recepi* («recibí esta carta papal con toda la reverencia que se merece»)<sup>8</sup>.

De hecho, son significativos algunos formulismos empleados en las súplicas elevadas a curia romana para solicitar diplomas papales. Si se había enviado a la sede romana una súplica redactada en origen, solía comenzarse con una conocida fórmula en la que hasta los reyes se ponían literalmente a los pies del papa. Así, cuando el 10 de mayo de 1357 Leonor de Sicilia, reina de Aragón, solicitaba cierta canonjía para un capellán suyo, iniciaba la petición con tal expresión<sup>9</sup>:

Sanctissimo ac Beatissimo in Christo patri ac domino, domino Innocencio, digna Dei providentia Sacrosancte Romane ac Universalis Ecclesie Summo Pontifici, eius humilis et devota filia, Elionor, Dei gratia regina Aragonum, in humilitatis et reverentie spiritu pedum oscula beatorum.

Y es que hasta los reyes o los más altos eclesiásticos suspiraban por conseguir una signatura papal en sus súplicas, que constaba simplemente de la inicial del nombre de pila del pontífice, más la palabra «Fiat», «Hágase». Obsérvese lo que dice una súplica elevada el 18 de enero de 1353 al mismo Inocencio VI por el más poderoso, quizá, eclesiástico de su época, Bertrand de Déaulx, cardenal obispo de Sabina<sup>10</sup>:

<sup>7</sup> Archivo Apostólico Vaticano (AAV), *Registro de Súplicas* 26, fol. 100.

<sup>8</sup> Es el caso que se lee, por ejemplo, en una carta dada por Pedro Fonseca, cardenal legado de Martín V, el 11 de junio de 1421, y conservada en el AHN, *Clero*, carp. 2624, núm. 2.

<sup>9</sup> AAV, *Registro de Súplicas* 29, fol. 116.

<sup>10</sup> AAV, *Registro de Súplicas* 25, fol. 19.

Suplica a Vuestra Santidad vuestro devoto siervo Bertrand, obispo Sabinense, que haciéndole una gracia especial en la persona de su capellán, Guillem Capdevila, canónigo de Urgell, se digne reservarle una prebenda... Y dignese Vuestra Santidad escribir de su puño y letra, con su mano derecha: «Hágase lo que se pide», o bien «Concédase esta dignidad».

Ya desde antiguo eran los propios pontífices quienes ordenaban un respeto escrupuloso por los diplomas papales y por lo contenido en ellos. Véase una muestra. El 25 de abril de 1220<sup>11</sup> Honorio III despachaba una orden genérica para todos los obispos, intimándoles a que no actuasen en contra de los privilegios papales que poseía el Císter, usando al efecto las siguientes palabras:

Y nosotros, que amamos de manera muy especial a los monjes cistercienses, puesto que estos ofrecen a Dios continuamente los frutos de sus trabajos, y porque su intercesión ante Dios no sólo es muy favorable para nosotros, sino para toda la Iglesia universal, no queremos que la paz que ellos deben disfrutar se vea envuelta en amargura por la persecución hacia ellos, a quienes más bien debemos consolar de todos los modos posibles; por tanto os pedimos y suplicamos atentamente a todos vosotros, obispos, cabildos y otras autoridades eclesiásticas, y os ordenamos a la vez mediante este mandato, que, acogiendo amablemente a dichos monjes, por respeto a Dios y a nosotros, guardéis inviolablemente los privilegios y las cartas de indulgencia que ellos tienen concedidas de la sede apostólica, y os ocupéis de que los demás también los obedezcan (...).

Otro indicio muy significativo del valor extraordinario que se daba en el mundo medieval a las *bulas* pontificias es que, en algunas ocasiones, los receptores de las mismas mandaban copiar su texto en un epígrafe en materia dura, habitualmente en piedra.

Ello recuerda la costumbre romana clásica de pasar a bronce algunos de los edictos más importantes del emperador, de manera que estos se hiciesen fácilmente accesibles a los habitantes de las urbes mediante su exposición pública en plazas y foros. Tal práctica romana, en efecto, se prolongó en este sentido en los siglos medievales, en los que por otro lado, como es notorio, la cancellería pontificia adoptó muchas de las costumbres de la antigua cancellería imperial. Así, es bien conocido que el claustro de la basílica romana de San Juan de Letrán está plagado de epígrafes, mandados grabar por el cabildo de dicha sede, que copian de forma imitativa los privilegios papales más importantes de tal basílica, reproduciendo en piedra incluso el sello papal de plomo.

<sup>11</sup> Véase una copia de este diploma, fechada a principios del siglo xv, en: AHN, *Códices y Cartularios*, ms. 992, «Cartulario Mulassa o Mayor de Poblet», f. 2, núm. 5.

En este caso se puede decir que incluso se superó el uso del simbolismo, puesto que se pasó casi a tener una auténtica veneración por las cartas papales, que se reproducían fielmente en forma de bajorrelieves, al modo que se encargaba a los mejores escultores la copia de imágenes de Jesucristo, la Virgen o los santos.

Lo mismo sucedió en la Península Ibérica. Véase un ejemplo: en 1173 el cardenal Jacinto Bobone<sup>12</sup>, durante varios momentos legado de Alejandro III (de 1143 a 1156 y de 1171 a 1176), que realizaba por entonces su visita a la ciudad de León (Fernández Alonso, 1272: 1275-1277), procedió a depositar solemnemente en el altar de la iglesia del monasterio benedictino de San Claudio los cuerpos de los santos mártires, titulares del mismo, Claudio, Lupercio y Victorico, otorgando ciertas indulgencias a sus benefactores.

Tal ceremonia se plasmó en un diploma confeccionado por la cancillería del citado cardenal legado, hoy día desaparecido<sup>13</sup>. En 1191 dicho cardenal Jacinto fue nombrado papa, con el nombre de Celestino III. Tal relevancia tuvo para el monasterio de San Claudio que un nuncio, luego papa, hubiese concedido aquellas indulgencias, que por entonces el abad encargó una inscripción reproduciendo la carta cardenalicia, que se colocó en la llamada capilla de los Santos Mártires, para recuerdo de la posteridad (Domínguez Sánchez, 2008: 63-66)<sup>14</sup>.

También se dieron en la época medieval otros hechos en cierta manera cercanos a este. Los receptores de algunos tipos documentales pontificios, especialmente los que recogían indulgencias, encargaban a la cancillería apostólica o de los cardenales hacer copias especialmente suntuosas de los mismos, de tal tamaño (a veces de un metro de ancho por otro de largo) y con tal presentación que pudiesen ser expuestos públicamente para admiración y asombro de muchos. Nuevamente, estamos ante un caso absolutamente patente de devoción por las cartas papales, puesto que se clavaban en las capillas e iglesias al lado de las figuras de los santos, acompañadas de cirios y velones.

En el mundo hispano es llamativo el caso del monasterio burgalés de Silos, que tenía una buena colección de privilegios y cartas pontificias, expedidas bien a nombre del papa, bien a nombre de cardenales (Domínguez Sánchez, 2003: 541-554). Siete de ellos, emitidos por un grupo de cardenales en el siglo XV, plasmaban concesiones de indulgencias. Y no lo hacían de la forma habitual, sino con un aspecto realmente grandioso. Todos estos diplomas silenses guardan una gran solemnidad.

<sup>12</sup> Jacinto Bobone, de la familia romana de los Orsini, que fue cardenal diácono de Santa María in Cosmedin entre los años 1144 y 1191.

<sup>13</sup> Es bien conocida la triste suerte que tuvieron los diplomas medievales y modernos del monasterio leonés de San Claudio, desaparecidos en su mayoría. (Cf. Domínguez Sánchez, 2001: 9-14).

<sup>14</sup> Por desgracia, aunque conocemos su reproducción, la inscripción original se ha perdido.

Utilizan un pergamino muy bien preparado, de enormes dimensiones, y usan una letra de gran módulo, excepcionalmente bien realizada, para poder ser leída desde una buena distancia<sup>15</sup>. En algún caso<sup>16</sup> aparece el nombre completo del primer prelado con letras mayúsculas especialmente ornadas. En otros se trazaron espléndidas miniaturas en los márgenes, representando, además de motivos vegetales, a los santos patronos<sup>17</sup> del monasterio de Silos<sup>18</sup>.

En otro orden de cosas, para darse cuenta de tal celo y entusiasmo por las *bulas* puesto por todo tipo de fieles, desde los más altos en la sociedad hasta los más sencillos, quizá nada mejor que estudiar la relación que tuvieron con los procuradores curiales, y que ellos, a costa de grandísimos estipendios, mantenían ante la sede romana para lograr los estimados privilegios papales.

Hay una norma que puede tenerse por general en todos los tiempos y para todo tipo de estamentos sociales: en aquello que es muy apreciado se invierte mucho esfuerzo, tiempo y dinero. Pues bien, los fieles de la Edad Media pusieron gran sacrificio, empeño y ahínco en procurarse privilegios y *litterae* del papa a través del trabajo de sus procuradores. En algunas ocasiones los hispanos escogieron como procuradores curiales a expertos en leyes, y en otras se optó por elegir como sus representantes a afamados procuradores italianos. Casi siempre se intentó recurrir a procuradores en la curia con buenas influencias en la misma. Véase como buena muestra de ello lo que dice la angustiada carta secreta que poco después de 1250 (Linehan, 1983: 155-156) escribía el deán de Salamanca, Domingo Martínez, al procurador de la iglesia salmantina en Roma, Abril Pérez Peláez<sup>19</sup>, en la que le pedía que hiciese todos los esfuerzos posibles para que si el obispo de Salamanca, Pedro Pérez, renunciaba a su mitra, el papa no tratase de establecer a un extraño como nuevo prelado salmantino:

Yo, Domingo Martínez, deán de Salamanca, te pido a ti, nuestro procurador curial, Abril Pérez Peláez, que expliques en la curia romana que el obispo de Salamanca, Pedro Pérez, en contra de nuestra opinión y olvidando totalmente nuestro parecer, pretende visitar esa curia quizá para renunciar a este obispado. Y puesto que esto tiene mal principio (y no queremos que tenga peor final), por ello te indico que hagas todo lo posible en la curia, recurriendo por activa y por pasiva a los amigos

<sup>15</sup> La refulgente gótica cancelleresca, tendente incluso a la gótica libraria.

<sup>16</sup> Al modo de las *litterae gratiosae* papales selladas con hilos de seda.

<sup>17</sup> Santo Domingo, San Miguel y San Sebastián, en cuyas fiestas se concedían precisamente las indulgencias.

<sup>18</sup> Además, las mayúsculas góticas iniciales a veces no van en negro, sino trazadas con un pincel alternativamente en varios colores.

<sup>19</sup> Este procurador, de origen gallego y arcediano de Salamanca, consiguió tales méritos en la Sede Romana que fue nombrado obispo de la lejana sede de Urgell (1257-1269).

que allí tienes, para que ningún extraño venga aquí mediante una carta papal. Por cierto, una vez que leas esta misiva mía, rómpela.

Evidentemente, tan bueno era alcanzar un diploma papal favorable como evitar uno desfavorable.

Y es bien patente que los salarios de los procuradores eran altísimos.<sup>20</sup> Sabemos, en este sentido, que en 1291 el arzobispo de Toledo, Gonzalo García de Gudiel, entregó a su procurador en la curia, Sinibaldo di Labro<sup>21</sup>, la cantidad de 100 libras tornesas por el trabajo que este había allí realizado para él durante cinco años (Linehan, 1975: 253)<sup>22</sup>, lo que significa que le pagaba 20 libras tornesas por año. Teniendo en cuenta que por entonces algunos clérigos aragoneses percibían como rentas anuales 7 libras tornesas (Domínguez Sánchez, 2006: 390), se entiende que la remuneración de algunos procuradores era casi desmesurada.

Para acabar, recordemos la sentencia del ya citado Antonin Brémont, autor del primer pequeño tratado de Diplomática pontificia a principios del siglo XVIII:

Por lo que se refiere al estilo, (y a la escritura, a la presentación y a otros caracteres) usados en la redacción de las «bulas» y los breves, debe decirse que siempre se utilizan elementos de categoría y excelencia, para recordar la majestad del autor de los mismos.

Continuando con este razonamiento, no es de extrañar que cada nuevo obispo, antes de tomar posesión de su obispado, al prestar juramento de obediencia al papa, indicase en él la sumisión completa a su magnificencia y literalmente a sus escritos. Veamos algunos párrafos de tal fórmula de juramento (Domínguez Sánchez, 2019: 610-612)<sup>23</sup>.

Yo, obispo electo de esta diócesis, prometo ser fiel en adelante al papa y a la Iglesia Romana (...), y a lo que se me diga por su nuncio o por sus cartas (...) Defenderé los derechos, honores, privilegios y autoridad de dicha sede (...) Guardaré con todas mis fuerzas sus decretos, escritos, disposiciones, sentencias y mandatos, y mandaré que los demás los respeten (...) Acataré y recibiré humildemente las cartas que contengan órdenes papales, y las ejecutaré con suma diligencia (...)

<sup>20</sup> A ellas parecía referirse en 1230 el poeta Adán Fernández, arcediano de Compostela, cuando escribía su famoso adagio: *In terra rex summus / est hoc tempore nummus*, que podría traducirse libremente así: «En la tierra el rey primero / hoy en día es el dinero». (Ed. por Amador de los Ríos y Serrano (862: 355-356).

<sup>21</sup> Arcediano de Bolonia.

<sup>22</sup> Citando el documento del Archivo de la Catedral de Toledo (ACT) A.7.G.1.25.

<sup>23</sup> Se trata del juramento de fidelidad prestado a Clemente VIII por fray Juan López, O.P., obispo electo de Cotrone, el 10 de junio de 1595.

Creemos haber demostrado que los diplomas papales medievales encerraban un doble mensaje, el literal y el figurado. Y que muchas veces era más importante el segundo que el primero. Efectivamente, el hecho de que las *bulas* fuesen el «recipiente» de cosas sagradas justifica la veneración de la que gozaban por quienes las recibían, fuesen clérigos o civiles, ricos o pobres, personas individuales o colectividades. Tales «recipientes» o soportes escritos, las *bulas*, eran por tanto toda una implícita y a veces explícita alegoría del poder máximo que ostentaba su autor, el papa, a quien los escritos, como se ha visto, continuamente ordenaban prestarle «la máxima obediencia, reverencia y honor».

## BIBLIOGRAFÍA

- AMADOR DE LOS RÍOS Y SERRANO, José (1862): *Historia crítica de la literatura española*, II, Madrid, Imprenta de José Rodríguez (edición facsímil, 1969).
- ANÓNIMO (1804): *Refranes o proverbios en castellano, por el orden alfabético, que juntó y glosó el comendador Hernán Núñez, profesor eminentísimo de Retórica y Griego en Salamanca, revistos y enmendados por el célebre y reverendo padre fray Luis de León, de gloriosa memoria, catedrático en la misma Universidad y discípulo del autor, Tomo Primero, A-D*, Madrid.
- BRÉMOND, Antonin y RIPOLL, Tomás (1929): *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, I, Roma, Tipografía de Jerónimo Mainardi.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (1952): *Obras completas. Autos sacramentales*, Ángel Valbuena Prat (ed.), Madrid, Aguilar.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2001): *Colección documental medieval de los monasterios de San Claudio de León, Monasterio de Vega y San Pedro de las Dueñas*, León, Universidad de León, Servicio de Publicaciones.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2003): «*Litterae* de concesión colectiva de indulgencias en el Archivo del monasterio de Silos», en *Studia Silensia. Sección Historia (Silos. Un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos)*, núm. 26, pp. 541-554.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2006): *Documentos de Bonifacio VIII (1294-1303) referentes a España*, León, Universidad de León, Servicio de Publicaciones.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2008): «Las fórmulas diplomáticas latinas en epigrafía», *Documenta et Instrumenta*, núm. 6, pp. 51-76.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2014): «El estudio y la edición de la documentación pontificia sobre España en la Plena Edad Media», en Marta Herrero de la Fuente, Mauricio Herrero Jiménez, Irene Ruiz Albi y Francisco J. Molina de la Torre (eds.), *Alma littera. Estudios dedicados al Prof. José Manuel Ruiz Asencio*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2016): *El primer manual de Diplomática pontificia, de A. Brémond, en el 'Praefatio' del «Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum» (1729)*, León, Universidad de León, Servicio de Publicaciones.

- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2018), «Obispos y cabildos bajomedievales ante el documento pontificio. ¿Admiración, veneración, idolatría?», en María Victoria Herráñez Ortega, María Concepción Cosmen Alonso, María Dolores Teijeira Pablos y José Alberto Moráis Morán (eds.), *Obispos y catedrales. Arte en la Castilla bajomedieval. Bishops and Cathedrals. Art in late Medieval Castile*, Berlín, Peter Lang.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago (2019): *La colección de pergaminos de San Pablo de Valladolid (1276-1605): Un vademécum para la Diplomática procesal pontificia*, León, Universidad de León, Servicio de Publicaciones.
- FERNÁNDEZ ALONSO, Josto (1972): «Legados pontificios», en Quintín Aldea Vaquero, Tomás Martín Martínez y José Vives Gatell (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España, vol. II*, Madrid, Instituto Enrique Flórez del CSIC, pp. 1275-1277.
- FRIEDBERG, Emil (1879): *Corpus Iuris Canonici*, Berlín, reed., Graz (1959), ed. Akademische Druck U. Verlagsanstalt.
- KEHR, Paul (1926): *Papsturkunden in Spanien. I. Katalanien, Navarra und Aragon*, Berlín (reedición Göttingen, 1970), Academia de Ciencias.
- LINEHAN, Peter (1975): *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- LINEHAN, Peter (1983): «La carrera del obispo Abril de Urgell: la Iglesia española en el siglo XIII», en *Spanish Church and Society. 1150-1300*, Londres, Variorum Reprints.
- MILLARES CARLO, Agustín (1918): *Documentos pontificios en papiro de archivos catalanes: Estudio paleográfico y diplomático*, Madrid, Imprenta de Fontanet.
- PETERSOHN, Jürgen (ed.) (1994): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag.
- POTTHAST, August (1874-1875), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV*, 2 vols., Berlín (reedición Graz, 1957), Akademische Druck U. Verlagsanstalt.
- RABIKASKAS, Paulius (1998), *Diplomatica pontificia. Praelectionum lineamenta*, Roma, Universidad Gregoriana.



UNA LECTURA DISTINTA  
DE LOS «LIBROS MAESTROS O DE TUMBO»  
CISTERCIENSES (SIGLOS XVI-XVII)<sup>1</sup>

*A different reading of the Cistercian «libros maestros o de tumbo»  
(16th-17th centuries)*

ANA SUÁREZ GONZÁLEZ  
*Universidad de Santiago de Compostela*  
ORCID: 0000-0001-5948-428X

RESUMEN

Los «libros maestros, o de tumbo» de los monasterios cistercienses de la Congregación de Castilla son ejemplares destinados a guardarse en el arca de la comunidad o en el archivo de los cenobios. Su amplio y complejo contenido se detalla en las compilaciones normativas –*Definiciones*– desde mediados del Quinientos. Son fuentes relevantes para el estudio de la historia, la hacienda y los archivos de las casas titulares. Sin embargo, caben también otras lecturas. Como demuestra el estudio de un conjunto de los siglos XVI y XVII, sus autores –todos monjes de la Orden– introdujeron en ellos textos fruto de su reflexión sobre la fragilidad de la memoria y la necesidad de dejar constancia escrita de lo vivido para conocimiento de las comunidades futuras. Estas composiciones permiten un acercamiento a la personalidad de sus redactores, a sus conocimientos de retórica y a su capacidad para narrar sirviéndose de un lenguaje alegórico.

Palabras clave: Cistercienses; Congregación de Castilla; tumbo; retórica; siglos XVI-XVII.

<sup>1</sup> Estudio realizado en el marco del proyecto *Libros, memoria y archivos: cultura escrita en monasterios cistercienses*. LEMACIST, financiado por la AEI y el FEDER, programa de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Ref. HAR2017-82099-P. No habría sido posible sin la ayuda de Antonio Azaustre Galiana y la colaboración de Antonio García Flores.

## ABSTRACT

The «tumbos» of the Cistercian monasteries of the Congregation of Castile are texts designed to be kept in the community document-chest or the monastery archives. Their extensive and complex contents are specified in the collections of norms – *Definiciones* – since the mid-16th century. As such, these documents are useful sources for the study of the history, finances, and archives of the houses in question. However, other interpretations are also possible. This is shown by the study of a group of examples dating to the 16th and 17th centuries, whose authors, all of whom were monks of the Order, added texts which are the fruit of their personal reflections on such matters as the fragility of human memory, as well as the need to leave a written record of their personal experience for the benefit of future generations. These texts enable us to get closer to the personality of those who penned them, their rhetorical skills and their ability to narrate things using allegorical language.

Keywords: Cistercians; Congregation of Castile; *tumbos*; rhetoric; 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.

«Acaso servirá este, mi limitado trabajo [...], para que a lo adelante no se sepulsen para siempre memorias venerables». (Fray Tomás de Peralta)<sup>2</sup>

SOLO LLEGÓ A LA IMPRENTA una obra de fray Tomás de Peralta, la titulada *Fundación, antigüedad y progresos del imperial monasterio de Nuestra Señora de Oseira, de la Orden de Cister*. Desde que se publicó, en 1677, este archivero ursariense aparece citado en múltiples estudios y su libro sigue siendo hoy fuente para investigaciones de diferentes ámbitos. Fray Tomás se interesó por el pasado del cenobio, construyó un tratado articulado en abadiatos, lo puso por escrito «en estilo decente» y decidió que su «papel no se quedase de puertas adentro»<sup>3</sup>. Consiguió su objetivo. Gracias a la difusión impresa, la historia de Oseira y, con ella, la erudición y el dominio del *ars bene dicendi* de su autor salieron de la abadía. La mayoría de las composiciones similares gestadas en las casas cistercienses de la Congregación de Castilla tuvieron, sin embargo, muy distinta fortuna. Permanecieron, manuscritas, en los archivos de los monasterios y, con frecuencia, ocultas en los «libros maestros, o de tumbo».

## 1. NORMAS Y LIBROS

A principios del siglo xv la orden cisterciense «apenas conservaba huellas de su primitivo rigor y disciplina» (Martín, 1953: 15). Constatada una evidente relaja-

<sup>2</sup> Peralta, 1677: sin paginar.

<sup>3</sup> «Al que leyere» (Peralta, 1677).

ción de costumbres y la alarmante situación económica de no pocas comunidades, la Congregación de Castilla –*Congregación de la Regular Observancia o de San Bernardo de la Corona de Castilla*– fue el resultado exitoso de una acción reformadora encaminada a remediar el estado deplorable, en todos los ámbitos, de los cenobios castellanos. Su impulsor, fray Martín de Vargas, monje de Santa María de Piedra (Zaragoza), consiguió el apoyo del pontífice, Martín V, plasmado en la bula *Pia supplicum vota*, de 24 de octubre de 1425. No es este el espacio adecuado para exponer las novedades que se introdujeron en la vida regular y tampoco cabe detallar ahora su proceso de expansión. Baste decir que en 1427 comenzó la edificación de un nuevo monasterio, Montesión, en la diócesis de Toledo, y que antes de 1560 ya se habían reformado una cuarentena de abadías preexistentes<sup>4</sup>. Además del regreso a la observancia rigurosa, y de la revitalización en todos los órdenes de las casas integradas, la reforma generó una importante diversificación y multiplicación de documentación. Como consecuencia, los capítulos generales de la Congregación se ocuparon de los documentos, de «su regularización y sistematización para poder ser conservados y utilizados con eficacia y rapidez» (Sagalés Cisquella, 1995: 193). Entre otros instrumentos escritos, y prescritos, se encontraban los tumbo.

«Tumbo» es un vocablo polisémico que ha dado lugar a equívocos, evidentes, incluso, en catálogos y publicaciones científicas recientes. Desde el final del medioevo y, sobre todo, a partir del Quinientos, archiveros, procuradores, apoderados, escribanos y eruditos lo emplearon para referirse a los *libri cartarum* o cartularios<sup>5</sup>. El mismo término se utilizó para designar libros de archivo modernos de contenido diferente al de los cartularios *stricto sensu*. No son, por tanto, ejemplares exclusivos de los cistercienses, pero ¿qué se entendía por «libro maestro, o de tumbo» en la Congregación de Castilla? Para responder es necesario un breve recorrido por sus compilaciones normativas (*Definiciones*). La doble denominación entrecomillada es tardía, se introdujo en el cuerpo legislativo de 1786<sup>6</sup>, sin embargo, «libros de tumbo» estaban ya presentes en los preceptos emanados del «capítulo provincial» de la Congregación celebrado en 1516<sup>7</sup>. Se llamaban así los manuscritos contenedores de títulos de propiedad, rentas y contratos, significado que se mantuvo, con pocas variantes, en las *Definiciones* publicadas en 1552, 1561, 1584 y 1633: «se

<sup>4</sup> Sobre la figura de Martín de Vargas, el contexto y los orígenes de la reforma: Torné, 1996 y Martín, 1953.

<sup>5</sup> Definición de cartulario en Comisión internationale de diplomatique, 1994: 36.

<sup>6</sup> *Definiciones*, 1786, f. 183. Para un acercamiento a los tipos documentales específicos de la Congregación de Castilla, su evolución, normativa relativa a archivos, etc., ver Sagalés Cisquella, 1995.

<sup>7</sup> De Pascual, Sastre García, 2020: 92. Este conjunto de preceptos circuló manuscrito, como los siguientes hasta la aparición de las primeras *Definiciones* impresas en 1552.

manda a los padres abbades tengan libros de los tumbos, en que estén todas las propiedades, y rentas y contractos autorizados»<sup>8</sup>, «todos los contractos y arrendamientos autorizados e importantes al monasterio»<sup>9</sup>.

Los que más tarde se conocerán como «libros maestros, o de tumbo» no son estos, sino unos misceláneos que ya figuraban, aunque con otro nombre, «libro conuentual», en la compilación de 1552<sup>10</sup>. Se detalla así el contenido de un volumen obligatorio que debía guardarse en el «arca de la comunidad», el depósito más seguro de un cenobio:

libro donde se assienten por memoria las cosas siguientes: la relación que se pudiere auer de la fundación del monesterio; la reformación dél; la cantidad y tiempo de paga de la media annata, si la deue; pensiones, si las deue; los religiosos que hazen professión, y lo que disponen de sus haziendas, con día, mes y año, patria, padres y hedad; y toda la hazienda que tiene el monesterio, cada cosa por sí, y en capítulo dixtinto (*sic*), y, de cada cosa, memoria de quién lo ouieron y los títulos que tienen para defenderlo; memoria de todas las escripturas del monesterio y de cada vna por sí; los bienes rayzes que se ouieren vendido, en qué se emplearon; y las capellanías y otros cargos que el monesterio tuuiere; la memoria de los pleytos que el monesterio tiene, y dónde están los processos y escripturas. Yten en este libro se assiente, por memoria firmada, qualquier escriptura original que se sacare, y quién lo sacó, y para qué, por que no se pierdan. Lo qual se haga y esté hecho dentro de vn año, para que, al tiempo que los visitadores visitaren, pidan razón de ello y prouean como esté bien hecho en cada monesterio, y donde no estuuere bien hecho, prouéase como luego se haga. Y otro libro como este tenga el abbad<sup>11</sup>.

En las *Definiciones* de 1561<sup>12</sup>, 1584<sup>13</sup> y 1633 carece de denominación, y en las últimas citadas –capítulo 29, «De las librerías, archiuos y papeles»–, deja de considerarse objeto de arca de la comunidad para convertirse en pieza de archivo<sup>14</sup>. Las prescripciones publicadas en 1637 incorporan novedades importantes al respecto: el ejemplar se designa ya «libro de tumbo»<sup>15</sup> y este título se le aplica solo a él, pues los conjuntos de escrituras probatorias antes conocidos como «tumbos» desaparecen de los cuerpos legislativos. No obstante, después de 1637 las comunidades continuaron llamando así a unidades de archivo de distinta naturaleza.

<sup>8</sup> *Diffiniciones*, 1552, f. 54r.

<sup>9</sup> *Diffiniciones*, 1584, f. 47r.

<sup>10</sup> La identificación «libro conuentual» aparece en apostilla marginal. *Diffiniciones*, 1552, f. 52v.

<sup>11</sup> *Diffiniciones*, 1552, ff. 52v-53r.

<sup>12</sup> *Diffiniciones*, 1561, ff. 46v-47r.

<sup>13</sup> *Diffiniciones*, 1584, f. 49r-v.

<sup>14</sup> *Diffiniciones*, 1633, f. 67r.

<sup>15</sup> *Diffiniciones*, 1637, f. 81r. Misma denominación en *Diffiniciones*, 1683, ff. 78v-79r.

«Libro maestro» es, por ello, una expresión menos confusa, y, además, adecuada para un objeto escrito *multifuncional*, un «instrumento eficaz de gobierno» (Rodríguez López, 2020: 462). Sin embargo, como ya se ha apuntado, se incluyó tarde en las *Definiciones* y no aparece en ninguno de los testigos de los siglos XVI y XVII consultados. En este periodo, como veremos en los apartados siguientes, quienes los realizaron y utilizaron emplearon para identificarlos, además de «tumbo», otras voces: «becerro», «manual» y «silva».

Los «libros maestros, o de tumbo», de contenido reglado, forman un conjunto heterogéneo en aspecto y calidad, debido a la distinta competencia y costumbres de sus artífices materiales y a los medios materiales empleados en su consecución. Sin embargo, también en lo externo tienen mucho en común: son todos cuerpos de papel, predomina en ellos la escritura humanística «cursiva» —*itálica* propiamente dicha y variantes englobadas en la llamada «cancilleresca bastada» o, simplemente, «bastarda» por los tratadistas de caligrafía contemporáneos<sup>16</sup> y se concibieron como manuscritos vivos, de estructura modular y con numerosos espacios en blanco para posibilitar su actualización y alargar su vida útil. Como consecuencia, muchos de los que han llegado a nosotros presentan múltiples estratos.

## 2. NUEVE TUMBOS Y ¿OCHO? AUTORES

Estos volúmenes imprescindibles en los monasterios de la Congregación de Castilla son, por su naturaleza y fines, libros destinados al archivo o al arca de la comunidad, no piezas de biblioteca. Y, en manuscritos así, guardianes de lo objetivo, compendios de «lo insensible», contenedores de datos, conformados por páginas que en su mayoría son una sucesión de asientos sobrios y escuetos ¿tiene cabida la «literatura»? ¿Hay espacio para lo simbólico?<sup>17</sup>

Sí, aunque parezca sorprendente. En primer lugar, porque los más completos y ajustados en su contenido a lo estipulado en las *Definiciones*, son guardianes de las «cosas memorables»<sup>18</sup> —acontecimientos, benefactores y figuras ejemplares— del monasterio titular, y esto implica la inclusión de narraciones. La historia, sobre todo la de dos etapas, los orígenes o «fundación primera» y la «reformación» o ingreso en la Congregación, debe ser relatada. En segundo lugar, porque los autores

<sup>16</sup> Los textos entrecomillados proceden de Icíar, 1548 y Lucas, 1580.

<sup>17</sup> En algunos tumbos se incluyeron relatos de milagros. Sobre este tema, véase Suárez González, Torné Cubells, 2019-2020.

<sup>18</sup> AHN 341, f. 1r.

en sentido estricto –los *tumbistas*<sup>19</sup>, que compusieron, redactaron o seleccionaron los textos, no solo son monjes capaces de entender las escrituras antiguas, buenos conocedores de los archivos monásticos, de la trayectoria de las abadías, del devenir de la Orden y de lo prescrito en las *Definiciones*, poseen también formación académica en artes y teología<sup>20</sup>, algunos ejercen como predicadores y emplean en su obra figuras, tropos y tópicos de amplia tradición literaria<sup>21</sup>.

Para comprobarlo, basta abrir, y leer de modo diferente al habitual, estos nueve libros maestros<sup>22</sup>:

TABLA 1. *Tumbos analizados.*

Denominación abreviada y fechas de referencia	Monasterio de origen	Centro de conservación y signatura
<i>Tumbo de Rioseco.</i> 1588	Santa María de Rioseco (Burgos)	Primera unidad codicológica de AHN, Códices y cartularios, código 220 (= AHN 220)
<i>Tumbo de Carracedo.</i> 1592-1593	Santa María de Carracedo (León, diócesis de Astorga)	Copia del siglo XVII en sector de BNE, MSS/714 (= BNE 714), ff. 265-287.

<sup>19</sup> Término que utiliza Fray Mauricio Carbajo (†1775), archivero e historiador de Santa María de Sobrado (ver Suárez González, 2022: 89-90).

<sup>20</sup> Sobre la formación reglada de los religiosos de la Congregación: Martín, 1953, Yáñez, 1996 y varios de los estudios sobre escritores cistercienses incluidos en AA.VV., 1996.

<sup>21</sup> Puede verse el trabajo clásico de Curtius, 1948. Para la identificación de elementos retóricos en los tumbos también ha resultado muy útil Azaustre y Casas, 1997.

<sup>22</sup> Se hallan en el Archivo Diocesano de Astorga (ADA), el Archivo Histórico Nacional (AHN), el Archivo Histórico Provincial de Ourense (AHPOu), el Archivo del Reino de Galicia (ARG) y la Biblioteca Nacional de España (BNE). Excepto BNE, MSS/714, estudiado a partir de la digitalización completa accesible en <https://www.bne.es/es/catalogos/biblioteca-digital-hispanica>, las unidades de instalación que figuran en la tabla se han examinado directamente, entre 2005 y 2023. En el portal PARES se encuentran ahora las imágenes de los cinco manuscritos custodiados en el AHN (<https://pares.culturaydeporte.gob.es/>). Las signaturas anteriores de los libros conservados en el AHPOu son las de Ferro Couselo, 1980. La denominación abreviada que figura en la primera columna de la Tab. 1 es la que se emplea en este estudio y la expresión «*Tumbo de ...*» no indica en ningún caso que el citado sea el único ejemplar de este tipo realizado en la abadía mencionada en la segunda columna. Las signaturas que figuran en la tercera columna corresponden a la unidad de instalación que constituyen los tumbos por sí solos o de la que forman parte cuando son sectores de volúmenes facticios.

<i>Tumbo de Sobrado.</i> [c. 1592] – 1595	Santa María de Sobrado (A Coruña, diócesis de Compostela)	AHN, Códices y cartularios, código 341 + ARG, Clero regular. Mosteiro de Santa María de Sobrado, 45297, <i>olim</i> ARG 45377-45382 (= AHN 341 + ARG 45297)
<i>Tumbo de San Clodio</i> (Ourense). 1595	San Martín de San Clodio / Santa María de San Clodio / San Clodio <sup>23</sup> (Ourense)	AHPOu, L. 680, <i>olim</i> 1306
<i>Tumbo de Oia.</i> 1606	Santa María de Oia (Pontevedra, diócesis de Tui)	AHN, Clero secular-regular, L. 10223 (= AHN L. 10223)
<i>Tumbo de Oseira.</i> 1606	Santa María de Oseira (Ourense)	Unidad codicológica de AHN, Códices y cartularios, código 15 (= AHN 15)
<i>Tumbo de Meira.</i> 1616	Santa María de Meira (Lugo)	AHN, Clero secular-regular, L. 6476 (= AHN L. 6476)
<i>Tumbo de Nogales.</i> 1639	Santa María de Nogales (León, diócesis de Astorga)	ADA, Códices R.9 (= ADA R. 9)
<i>Tumbo de Montederramo.</i> <i>Post</i> 1641 - <i>ante</i> 1658	Santa María de Montederramo (Ourense)	AHPOu, L. 410, <i>olim</i> 731

La fortuna de los ejemplares elegidos ha sido muy distinta. Apenas faltan componentes originarios del enorme *Tumbo de Sobrado*, de casi un millar de folios, ahora dividido entre dos centros<sup>24</sup>. Por el contrario, como se deduce de su texto y foliación antigua, AHPOu L. 680 es, en sentido estricto, un fragmento, pues guarda solamente la duodécima parte del *Tumbo de San Clodio* originario<sup>25</sup>, y también ha llegado ápodó el *Tumbo de Montederramo*. Desaparecido, o no hallado por el momento, el *Tumbo de Carracedo* original, materializado c. 1593, conocemos su texto incompleto a través de una copia integrante del facticio y misceláneo BNE

<sup>23</sup> Denominado en la bibliografía científica «Santa María de San Clodio» y «San Clodio do Ribeiro», el autor del libro maestro seleccionado se refiere a él como «San Martín de San Clodio» (AHPOu, L. 680, f. 4r).

<sup>24</sup> Más información sobre este tumbo en Suárez González, 2016 y Suárez González, 2022.

<sup>25</sup> Como se desprende de su foliación originaria, el manuscrito contó con medio millar de folios. Descripción de contenido, en Lucas Álvarez, Lucas Domínguez, 1996: 15-17.

714<sup>26</sup>. Los años que constan en la tabla 1 son fechas de composición del contenido primigenio y, como demuestra la escritura de los testigos, salvo en el caso del carracetense, coinciden con –o se hallan muy próximas a– la materialización de los manuscritos.

Situar en el tiempo las obras plantea menos problemas que identificar a sus autores. Solo constan en los libros los nombres de cuatro, todos monjes cistercienses. Los textos originarios de los tumbos de Rioseco, San Clodio, Sobrado y Oseira son anónimos. El más parco en información sobre su génesis es este último, el ursariense, unidad codicológica, ahora desordenada, integrante de un volumen facticio. Figura el «año 1606» en su epígrafe inicial<sup>27</sup> y nada dice de sus actores. El título «Libro tumbo del monasterio de Nuestra Señora de Rioseco, recopilose año de 1588» abre el *Tumbo de Rioseco*. Quien redactó el «Prólogo a la obra» no revela su nombre, pero sí menciona, entre las razones por las que emprendió la tarea, «la obediencia de nuestro reverendísimo, que me mandó hiciere esto»<sup>28</sup>. De estas afirmaciones se desprende que era miembro de la comunidad y acataba órdenes de su superior<sup>29</sup>. La función desempeñada por el prelado de San Clodio en la génesis de su «Tumbo y declaración de la propiedad..» está clara. Nombrado en la data que figura en la portada –«Año (*sic*) de 1595, siendo abbad don Fr. Antonio de Cuesta»–, el prologuista anónimo señala que él «mandó sacar, con grande diligencia, del archiuo y escrituras, y azer un brebe tumbo y suma...»<sup>30</sup>. Quien así se expresa ¿es fray Tomás de Salcedo? Quizás sí, pues en el prefacio de otro libro maestro de la misma casa, fechado en 1607, consta que cuando fray Tomás era «prior deste monasterio, començó azer el tunbo que llamamos viejo»<sup>31</sup>. La vida del padre Salcedo, hijo de Santa María de Matallana (Valladolid), como fray Antonio de Cuesta, está muy bien documentada. Entre 1596 y 1609, año de su elección como General reformador de la Congregación<sup>32</sup>, fue abad de varios cenobios.

<sup>26</sup> BNE 714, ff. 265-287, unidad codicológica descubierta en 1975 por González González (1993: 31-32) y, en fecha que no se precisa, por Yáñez Neira (1991: 24-48). El primer trabajo citado incluye una transcripción no paleográfica, útil para un acercamiento al contenido, precedida de un amplio estudio introductorio.

<sup>27</sup> AHN 15, f. 72r.

<sup>28</sup> AHN 220, f. 1r.

<sup>29</sup> El título se amplió más tarde con el apunte «por el abbad del dicho monasterio, fray Pedro Vilbestre», prelado de la abadía entre 1588 y 1590, y consta su nombre también en una adición en la portada. Como se deduce del prólogo, el superior no fue el autor *stricto sensu* del libro, sino el que mandó realizarlo y, quizá, supervisó su composición.

<sup>30</sup> AHPOu, L. 680, f. 4r.

<sup>31</sup> AHN, Códices y cartularios, código 424 (= AHN 424), f. 7v. En la portada se vincula su confección al abad «Fray Baptista de Villalba».

<sup>32</sup> Cargo que desempeñó hasta 1611 (Manrique, 1659: 677-678; Herrero Salas, 2006: 257-262).

Ha desaparecido la portada del *Tumbo de Sobrado*, por lo que ignoro cómo se tituló este volumen compuesto por tres sectores<sup>33</sup>. El de interés para esta nueva lectura comprende el contenido originario de 32 folios de AHN 341 (AHN 341/I)<sup>34</sup>. Aunque da la impresión de que el texto de esta unidad se construyó en parte empleando piezas independientes en origen y, quizá, de distinta autoría, sí cabe hablar de un redactor principal y compilador del conjunto, miembro de la comunidad al menos desde 1573, que finalizó su labor en 1595. Este monje anónimo sitúa en Santa María de Sobrado, mientras escribía el que llama «beçerro o tumbo»<sup>35</sup>, a fray Jerónimo de Llamas (†;1610? ;1611?)<sup>36</sup>, conqunense, hijo de Santa María de Carracedo, predicador, doctor en teología por la universidad compostelana<sup>37</sup> y autor del libro del monasterio berciano elegido para este acercamiento<sup>38</sup>.

Llamas, abad de su casa entre 1593-1595<sup>39</sup>, es un moralista reputado dentro y fuera de la orden cisterciense. Su vida y obra merecieron amplia atención en los repertorios de Crisóstomo Henríquez<sup>40</sup>, Carlos de Visch<sup>41</sup> y Roberto Muñiz<sup>42</sup>. El primer tratado que publicó, titulado *Methodus curationis animorum*, «opus non contemnendum» en opinión de Ángel Manrique<sup>43</sup>, fue objeto de varias ediciones<sup>44</sup>. Sin embargo, solo conocemos, y, además, en copia, parte del tumbo que compuso para su abadía c. 1592-1593<sup>45</sup>. Tras el epígrafe «Memorial de la fundación y dotaciones de este insigne y deuoto monasterio de Santa María de Carracedo»<sup>46</sup>, se suceden siete capítulos integrantes del «primero thomo de este tumbo o bezerro»<sup>47</sup> y

<sup>33</sup> El vocablo «tumbo» abre el letrero del tercero, porción administrativa del libro maestro, cuya redacción concluyó en 1592 (ARG 45297, f. 49r).

<sup>34</sup> El texto primigenio de los ff. 1-19 y 33-4[5]. En adelante, la expresión *Tumbo de Sobrado* se referirá solo a este sector de AHN 341.

<sup>35</sup> AHN 341, f. 16v.

<sup>36</sup> Manrique, 1659: 678, Muñiz, 1793: 195 y Yáñez Neira (2014: 268) fechan su muerte en 1611. Henríquez, 1626: 378 y de Visch, 1656: 148 la sitúan un año antes. Es 1610 el año de fallecimiento que figura en fuentes documentales aportadas por González González, 1993: 26-27.

<sup>37</sup> Lo afirma fray Bernardo Cardillo Villalpando, cronista cisterciense (Archivo del Monasterio de Poblet (AMP), Ms. 177, 184v).

<sup>38</sup> Noticia en AHN 341, f. 38r.

<sup>39</sup> Periodo que consta en el abadologio AMP, Ms.178, pp. 10-11, escrito c. 1626.

<sup>40</sup> Henríquez, 1626: 392 (*sic*)-378.

<sup>41</sup> De Visch, 1656: 147-148.

<sup>42</sup> Muñiz, 1793: 194-195.

<sup>43</sup> Manrique, 1659: 678.

<sup>44</sup> Incluida, junto a *Dialogorum libri duo*, en Antonio, 1788: 561 y 583.

<sup>45</sup> Llamas señala que la iglesia monasterial «aún no está acabada este año de 1592» (BNE 714, f. 275v) y, más adelante, cuando comenta un diploma de 1245, advierte que «es la data de esta scriptura el mesmo día que yo escriuo esto, a 28 de enero» (BNE 714, 282r).

<sup>46</sup> BNE 714, f. 265r.

<sup>47</sup> BNE 714, f. 285v.

el comienzo del «Cathálogo de los abbades y personas illustres de este monasterio», interrumpido de modo abrupto<sup>48</sup>. El religioso carracetense cierra así el quinto capítulo: «Doy fin a este larguísimo capítulo, que sabe nuestro Señor cuánto trabajo me a costado. Doylo por bien empleado por seruicio de mi Dios y de esta nuestra casa y de mis hermanos los monjes, a los quales pido encomienden a Dios al que tomó este trabajo, que es su menor hermano y humilde sieruo fray Hierónimo de Llamas, de este monasterio de Carrazedo»<sup>49</sup>.

También dedicó Roberto Muñiz una entrada de su *Biblioteca cisterciense* a fray Mauro de la Escalera, autor del *Tumbo de Montederramo*, como demuestran dos suscripciones autógrafas<sup>50</sup>. La noticia publicada, escueta, no ofrece dato alguno sobre la época en la que vivió. Únicamente consta que era de origen toledano (nacido en Torrelaguna), hijo de Santa María de Huerta (Soria) y «uno de los poetas más afamados de su tiempo, y muy versado en la Sagrada Escritura». Muñiz recoge, además, los títulos de tres obras en verso, que se conservaban en la biblioteca hortense, y menciona dos tomos desaparecidos de «Poesías sagradas y profanas»<sup>51</sup>. En la actualización reciente de este repertorio del Setecientos se apunta que fray Mauro nació «en el siglo xvii», sin más precisión<sup>52</sup>. El tumbo, de su puño y letra, se conserva muy incompleto y carece de fecha explícita. Tomando como base el contenido superviviente, puede apuntarse, con las debidas reservas, que se redactó después de 1641 y antes de 1658. ¿Se desplazó a la abadía orensana solo para organizar su archivo y ocuparse de este ejemplar? Quizá fue requerido como especialista, pues de su trabajo con documentos y de su capacidad para realizar manuscritos de similar o idéntica naturaleza han quedado otros testimonios. En 1666 comenzó la confección de un tumbo de su casa<sup>53</sup> y, cuatro años después, compuso dos instrumentos de archivo —«resunta» y «tumbo»— para otro cenobio cisterciense: Santa María de Palazuelos (Valladolid).<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Comprende BNE 714, ff. 285v - 287r. La mitad del f. 278r y su vuelto completo permanecen en blanco.

<sup>49</sup> BNE 714, f. 278v.

<sup>50</sup> AHPOu, L.410, ff. [I]r y [II]r.

<sup>51</sup> Muñiz, 1793: 109.

<sup>52</sup> Romero, 2014: 336.

<sup>53</sup> Según Esteban, 1962: 265 y Romero, 1995: 290. Es el manuscrito 3045 del Archivo del Monasterio de Huerta (AMH).

<sup>54</sup> Suscritos ambos por fray Mauro de la Escalera y autógrafos. Tuve noticia de estos ejemplares, fechados explícitamente en 1670, a través de Herrero Salas, 2001: 27. Fray Mauro calificó de «resunta» de documentos el primer instrumento, que tituló «Tumbo, memoria y relación de escrituras y cartas executorias...». Esta unidad se incorporó a un tumbo de Palazuelos iniciado en 1623 (el epígrafe entrecomillado en AHN, *Clero*, L. 16512, f. 67r). El segundo forma parte del legajo AHN, *Clero*, 7626 y lo hizo el hortense «siendo prior desta granxa de San Andrés», dependiente de la abadía vallisoletana.

Al igual que fray Mauro, los responsables de los restantes volúmenes seleccionados elaboraron «becerros» para monasterios distantes de los suyos. El autor del *Tumbo de Oia* es fray Martín Ordóñez, monje de Valbuena (Valladolid), como consta en la primera página originaria: «Tumbo [...] sacado, ordenado y escripto por el padre fray Martín Ordóñez, monje professo del monesterio de Nuestra Señora de Valbuena. Año de mill y seysçientos y seys años (*sic*)»<sup>55</sup>. Un poco más adelante, Ordóñez detalla la tarea y explica que «el muy docto y religioso padre fray Miguel Ximénez», abad de Oia, le «hizo merçed» de sacarlo del «monesterio de Armentera», donde, se sincera fray Martín, «viuía con poca salud y contento», y traerlo «a su seruicio»<sup>56</sup>. En Santa María de Armenteira había llevado a cabo labores similares, pues es obra suya el tumbo de esta abadía pontevedresa<sup>57</sup> fechado en torno a 1591-1592<sup>58</sup>.

Los libros maestros de Meira, de 1616<sup>59</sup>, y Nogales, datado en 1639<sup>60</sup>, comparten tumbista: fray Lorenzo Pérez (†1641)<sup>61</sup>, religioso nucariense. En el primero aclara por qué se decidió confeccionar un nuevo ejemplar cuando la comunidad ya disponía de «tres tumbo o sylbas echas de pocos años a esta parte»<sup>62</sup> y tituló el volumen de su casa «Manual de este deuoto e insigne monasterio de nuestra Señora de Nogales, en que están sus escrituras, bienes y rentas»<sup>63</sup>. Ofrece en él algunas noticias sobre su vida conventual. Nos dice, por ejemplo, que recibió la «capa de nouicio» el 6 de mayo de 1590<sup>64</sup>. Su actividad como experto en documentos fue intensa. A él se debió también un tumbo de Santa María de Melón (Ourense) fechado en 1611<sup>65</sup> y, gracias a fray Tomás de Peralta, sabemos que «compuso» el archivo de Oseira y corrigió un abadologio<sup>66</sup>.

<sup>55</sup> AHN L. 10223, f. 5r.

<sup>56</sup> AHN L. 10223, ff. 6v-7r.

<sup>57</sup> AHN, Clero, L. 9931.

<sup>58</sup> 1591 y 1592 son las fechas explícitas de dos de sus módulos (AHN, Clero, L. 9931, ff. 80r y 167r).

<sup>59</sup> AHN L. 6476. En la primera página, una nota posterior advierte: «Tumbo de este deuoto e ynsigne monasterio de Meyra. Año de 1616». En el f. 2r, un apunte, de otra mano, especifica: «Sacado y trabajado por el padre fray Lorenzo Pérez, hijo del monasterio de Nogales». En el margen superior del f. 3r, a la palabra «Tumbo», primigenia, se añadió, poco después, la fecha: «del ano 616».

<sup>60</sup> «Acabado este año de 1639» (ADA R.9, f. [I]r). Descripción del libro en Caverro Domínguez, 2000 y Enríquez de Salamanca Gómez, 2010.

<sup>61</sup> Su fecha de fallecimiento consta en una adición al final del «prólogo» de ADA R.9: «murió cargado de años y lleno de merecimientos, en 27 de diciembre de 1641», f. [I]v.

<sup>62</sup> AHN L. 6476, f. 3r. Sobre el vocablo «silva», Rodríguez López, 2015: 95-96.

<sup>63</sup> ADA R.9, f. [I]r.

<sup>64</sup> ADA R.9, p. 316.

<sup>65</sup> AHPOu, L. 339, *olim* 607. Refiriéndose a la «media annata», el autor advierte: «la otra paga será por 5 de septiembre deste presente año de 1611» (f. 23r). Es un volumen incompleto.

<sup>66</sup> En «Al que leyere» (Peralta, 1677).

### 3. LITERATURA EN EL ARCHIVO

Los tumbos son ejemplares de uso interno, manuales –término bien empleado por fray Lorenzo Pérez– útiles, entre otras cosas, para recordar la historia del monasterio titular, gobernarlo, controlar la hacienda y acceder a su archivo. ¿A quiénes se dirigen explícitamente los autores? Algunos dedican sus escritos a la comunidad, encabezada por su prelado. Las advertencias a los archiveros del futuro indican que el monje nucariense los consideraba principales destinatarios de su trabajo: «pido al archiuero y archiueros que sucedieren –solicita fray Lorenzo– le lean con ánimo, afecto y paciencia, y, si hallaren algunos yerros (que serán hartos), los corrijan benignamente»<sup>67</sup>. Pero los libros maestros no son solo manuscritos utilitarios de uso inmediato, se conciben para perdurar, lo que obliga al cuidado del estilo, a la construcción de textos formalmente impecables. Los tumbistas pusieron en práctica sus conocimientos de retórica y mostraron su erudición en piezas de distinta función, amplitud y ubicación. Excepto en el carracetense, destacan las composiciones preliminares, destinadas a justificar la obra, y que, a veces, incluyen dedicatorias e instrucciones para su consulta, correcta utilización y actualización futura. Salvo en los «becerros» de Sobrado y Montederramo, los textos introductorios aparecen individualizados y precedidos de rótulo inequívoco<sup>68</sup>: «Prólogo» (San Clodio, Nogales, Meira), «Prólogo a la obra», (Rioseco), «Prólogo del Tunbo...». (Oseira) y «Prólogo deste tumbo» (Oia). Sobresalen los proemios de los volúmenes de Nogales y San Clodio, especialmente el segundo, por su extensión, adorno y citas.

En el prólogo del nucariense<sup>69</sup>, fray Lorenzo Pérez defiende que uno de los fines de los tumbos es «refrescar en la memoria nuevos recuerdos y obligaciones de gratitud». Por eso, la mayor parte de su texto introductorio es, como él mismo define, un alegato en favor de esta «luz del ingenio y razón del hombre», la «virtud moral llamada en nuestro lenguaje español agradecimiento», opuesta a «la niebla de la ingratitude, vicio que, por detestable, summamente Dios aborrezze». En su exposición aparecen, parafraseados, pasajes del Antiguo Testamento –Eclo, Jos, Est– y evangélicos, así como dichos que atribuye a Valerio Máximo y Séneca. El prefacio anónimo del *Tumbo de San Clodio* comienza con la sentencia que abre la *Metafísica* de Aristóteles –«Ninguna cosa ay más propia y natural a los onbres que el sauer»– y recoge «una filosofía de la historia acuñada en los modelos más tradicionales del providencialismo agustiniano» (Lucas Álvarez, Lucas Domínguez, 1996: 15). El redactor no solo apoya su argumentación en Aristóteles y san Agustín (*De civitate*

<sup>67</sup> ADA R.9, p. 317.

<sup>68</sup> Debido a las modificaciones de las que fueron objeto los manuscritos, algunas ya no se encuentran al comienzo de los correspondientes volúmenes.

<sup>69</sup> ADA R.9, f. [I]r-v. Extractos de este prólogo se emplearon para componer el de otro tumbo de la misma abadía: AHN, Clero, L. 5564.

*Dei*), también se sirve de la Sagrada Escritura –Gén, Éx, Est, Re, Sab, Mac, Heb–, y cita a otros filósofos de la antigüedad e historiadores clásicos –Platón, Dionisio de Halicarnaso, Filón de Alejandría, Valerio Máximo, Plutarco, Diógenes Laercio–, a Jerónimo, a Eusebio de Cesarea, a Buenaventura, a Tomás de Aquino, a Flavio Biondo («Blondus») y a Bartolomé de Chasseneux («Cassineus»)<sup>70</sup>.

Los libros maestros de Sobrado, Montederramo y Carracedo carecen de prólogo individualizado y se abren con la historia de las respectivas abadías. Sin embargo, en los dos primeros, la narración de la «fundación» comienza con un preámbulo *stricto sensu*, aunque este no se haya separado del resto del texto y aparezca sin epígrafe identificador. Tanto en el testigo del cenobio berciano como en el superatense, elementos literarios se hallan también en las que fray Jerónimo de Llamas denomina «digresiones» –comentarios aclaratorios y reflexiones personales– que rompen la información histórica y diplomática escueta y objetiva. Aunque el ejemplar de Meira sí cuenta con «prólogo» específico, fray Lorenzo Pérez construyó un discurso sobrio, muy distinto al que compuso para Nogales, y trasladó el artificio al comienzo del apartado titulado «Fundación de este deuoto monasterio de Meyra»<sup>71</sup>, sirviéndose, como veremos más adelante, de versos compuestos veinte años antes por el padre Tomás de Salcedo.

Dos son los asuntos o temas principales de las advertencias, digresiones y discursos más elaborados, las piezas en las que los autores de los tumbo hicieron mayor uso de la retórica: 1) La importancia de los escritos como medio para evitar los daños del olvido y perpetuar en la memoria de las generaciones futuras los hechos relevantes del pasado y del presente<sup>72</sup>. 2) La historia reciente de las comunidades, la contraposición entre la época oscura y calamitosa, a la que puso fin su «reforma», y la situación espiritual esperanzadora, e, incluso, floreciente, de las comunidades en el periodo de apogeo de la Congregación<sup>73</sup>, cuando se realizan los libros maestros.

### 3.1. ESCRITURA, MEMORIA Y OLVIDO

La conveniencia de dejar constancia por escrito de los hechos, para garantizar su recuerdo, conocida la fragilidad de la memoria y los perjuicios del paso del

<sup>70</sup> El prólogo se desarrolla en AHPOu, L. 680, ff. 2r-4v. Buena parte de los autores y obras se identifican en notas marginales. Por estas apostillas sabemos que sus referencias a san Bernardo (en el f. 4v) provienen del primer libro de la *Vita prima sancti Bernardi Clariaevallis abbatis*, de Guillermo de Saint-Thierry.

<sup>71</sup> AHN L. 6476, f. 9r.

<sup>72</sup> Sobre este tópico del exordio, Curtius, ed. 1988: 1, 133-135.

<sup>73</sup> Martín, 1953: 31.

tiempo, y, como consecuencia, la necesidad de concienciar a las comunidades para que custodien con extremo cuidado los instrumentos probatorios de sus bienes y derechos, son temas presentes en todos los tumbos elegidos. Sus autores comparten preocupaciones e intereses con otros escritores de su tiempo y, además, es esta una materia con larga tradición en los archivos monásticos. Basta prestar atención a los diplomas medievales que guardaban las abadías –y que los tumbistas leyeron– para comprobar que se trata de un asunto recurrente de los preámbulos o arengas documentales. Abundan los ejemplos en los fondos de los nueve cenobios. Así comienza una carta de donación a Santa María de Sobrado fechada en 1164: «Ea que uenduntur, aut donantur, uel contramutantur, ne posteris obliuioni tradantur pro memoria temporum litteris adsignantur...»<sup>74</sup>. En la misma casa se gestó un *liber cartarum* plenomedieval, con *prologus* que se inicia de este modo: «Quoniam facilis est et cito labitur humana memoria et iuxta sapientem futura tempora obliuione cuncta pariter operiunt, non mediocrem affert utilitatem cum ea que facta sunt apicibus commendantur, ut per hoc quodam modo perhennia fiant et integra perseuerent...»<sup>75</sup>.

Una declaración de intenciones, inspirada en pasajes del Antiguo Testamento, que el autor de AHN 341/I conoció, pues cita con frecuencia este cartulario pregótico. Por eso, no sorprende que la pieza con la que se inicia el manuscrito moderno nos recuerde tanto a lo plasmado en pergamino casi cuatrocientos años antes:

Como las memorias de los hombres sean tan débiles y tan perecederas, conuiene que las cosas memorables, que no es razón sean sepultadas en la sombra y noche del oluido, sino que perseueren en el conocimiento de los hombres que succeden y succed[erá]n, para honrra de Dios y aumento de [su] religión y culto. Con este fin, los pasados las dejaron esculpidas en columnas, pedestales o mármores, o abiertas en planchas de hierro o azero, o, a lo menos, escriptas en membranas, tablas, o pargaminos. Y, para que este sagaz y aduertido medio, nascido de aquel sancto celo, no sea frustrado de su fin, porque el tiempo es tan tragón de cosas que consume no solo tablas, membranas, sino haçeros, hierros, mármores y pedernales, conuiene que, para librnos de su infamia y del çiego oluido que le sigue, renouemos las memorias que a nosotros an venido, conseruadas con la diligencia y cuydado de nuestros pasados en los archiuos deste insigne sanctuario y illustre monasterio de Nuestra Señora de Sobrado<sup>76</sup>.

El tumbista recurre la prosopopeya «el tiempo es tan tragón de cosas» para expresar de manera muy gráfica el poder destructor del paso del tiempo. Hay que

<sup>74</sup> Primer componente de la pancarta AHN, Clero, carpeta 528, núm. 5.

<sup>75</sup> AHN, Códice 976, f. [1]v.

<sup>76</sup> AHN 341, f. 1r-v.

confiar a la escritura «las cosas memorables», dice, para evitar que sean sepultadas en el olvido, un tópico de los exordios que el superatense refuerza hablando también de «sombra y noche», para aludir a la pérdida del recuerdo, y que nos conduce a obras literarias muy conocidas y de distinto carácter<sup>77</sup>. La misma metáfora –la sepultura del olvido– aparece en la mayor parte de los manuscritos seleccionados. Así, cuando fray Jerónimo de Llamas lamenta la falta de información sobre los primeros abades y monjes de su cenobio, debido a que no hay documentos del archivo que los mencionen, apunta que, no obstante, los hagiógrafos «no dejaron totalmente esto sepultado en olvido»<sup>78</sup>.

Se encuentra también en el *Prólogo* del *Tumbo de Rioseco*. Aunque el objetivo del monje anónimo es, nos dice, «aueriguar y sacar en linpio, y con claro estilo y orden, las cosas desta casa», sin que su trabajo «se entremeta en otras materias, ni pretenda más eloquencias ni otros incareçimientos y retóricas»<sup>79</sup>, lo cierto es que en su pieza introductoria no falta *humilitas* autorial y se sirve de diversas metáforas –polilla, fuego, casa del olvido– para subrayar los perniciosos efectos del tiempo en la memoria y la necesidad de escribir para garantizar el recuerdo futuro. Lo expresa así:

La experiençia, madre de todas las cosas, a enseñado a los hombres la antigüedad y tiempo largo ser vna polilla general y inremediable fuego consumidor de todas ellas, y que finalmente las viene a envejeçer, destruir y olvidar, de tal manera que suele faltar y olvidarse del todo su memoria.

El dolerme esto y la inclinación general de los hombres de querer saber las cosas pasadas para conferir las con las presentes [...], me a mouido y forçado a querer seruir a esta bendicta casa con el pobre cornadillo de mi talento, tal qual, tornando a la memoria su infancia, primeros prinçipios y fundación, con todas las demás haçien- das y rentas que este monasterio tuuo antes de aora, hasta reduçirlo al estado que al presente estamos, pues la antigüedad de tiempos casi lo auía sepultado y llegado a la casa del olvido<sup>80</sup>.

Aunque se sirvieron también de varios de los tópicos ya citados, los autores de los prefacios de Oseira y San Clodio recurrieron sobre todo a *exempla* para demostrar la esencialidad de los escritos como antídoto del olvido y la obligación moral de narrar los hechos relevantes del presente con el fin de perpetuarlos. Así comienza el prólogo del *tumbo ursariense*:

<sup>77</sup> Está presente, por ejemplo, en el prólogo del *Lazarillo de Tormes* (*La vida del Lazarillo...*, 1554: 2).

<sup>78</sup> BNE 714, f. 286r.

<sup>79</sup> AHN 220, f. 1v.

<sup>80</sup> AHN 220, f. 1r-v.

A sido grande el cuidado por la mayor parte que se a tenido desde el principio del mundo, en las repúblicas bien ordenadas y concertadas, assí diuinas como humanas, de procurar aya scriptores e historiadores i personas que pusiesen en memoria i scripto las cossas dignas de saber i hechos azañosos de los que gouernauan, i las cosas acontecidas, para que dellas vuiese memoria para adelante como se vee en las historias diuinas i humanas<sup>81</sup>.

El tumbista elige, entre las «historias divinas», la labor de los profetas. De la «república de los gentiles» llama la atención sobre los historiadores de «los potentados», que narraron «sus hechos i azañas en armas, i sus vidas, para que se supiese en los tiempos venideros». Se alegra de que los «Summos Pontífices» promoviesen la composición de *Vitae* de mártires, confesores «y más sanctos, para exemplo de los advenideros». Destaca el «cuydado que tuvieron los césares, emperadores, i más reyes que uviesen historiadores que con buen stilo escriuiesen sus vidas, guerras, triumphos y hechos hazañosos, para que fuese despertador de los venideros», y concluye: «Y en las repúblicas que no a auido este cuidado i curiosidad vemos se ocultaron y sepultaron cossas muy sanctas y que fueran de mucha edifficaci3n para las almas, y, en las cossas umanas, de mucho gusto i contento para los lectores i curiosos de saber cossas antiguas».

El prólogo del *Tumbo de San Clodio* es excepcionalmente largo y se dedica en buena parte a demostrar la importancia de la historia y, sobre todo, a la necesidad de recoger por escrito «las cossas pasadas», en particular, los «famosos hechos», para grabarlos «en las memorias de los onbres». Los extractos que siguen sirven, pienso, para mostrar la profusi3n «de historias divinas y humanas»<sup>82</sup>, la variedad de tiempos, acontecimientos y personajes elegidos por el redactor para sustentar sus afirmaciones:

Todo lo qual nos enseña poner por obra la sauiduría y la historia, aziendo memoria de las cosas pasadas y eternizando los famosos echos en las memorias de los onbres. Y este fue estilo enseñado por el EspírITU Sancto, pues quiso fuese el sancto Moisés historiador y coronista de las marauillosas y milagrosas obras de su onnipotencia (*sic*) [...]. Quiso que quedase historia particular ditada por el EspírITU Sancto, la qual llamó libro de los días de los Reyes del pueblo de Dios [...] Y avn los reyes paganos y idólatras [...] tenían sus archibos y libros de memoria [...], archibos y libros de memoria tenían los Reyes de Ejito (*sic*) como consta del libro del Exiодо. Y la mesma costunbre tenían los romanos y medos [...] Y de aquí les creció el ojo

<sup>81</sup> AHN 15, f. 72r.

<sup>82</sup> El autor de AHN 424 anuncia que no se molestará en «multiplicar rrazones» para demostrar la necesidad de hacer tumbos porque ya se hace por extenso en el «otro tunbo viejo» de San Clodio, «con ystorias dibinas y vmanas» (f. [7]r).

a los historiadores gentiles de ser tan cobdiçiosos de las grandezas de sus pasados [...], dexándonos en tunbos y versos heroicos i famosas historias las grandezas de los babilonios, medos, partos, tebanos y cartagineses, de la destrucción de Troya, de la ynbencible Numancia, de la, entre todas, senora de las fuentes y famoça çudad de Roma [...]. Esto movió a Pithágoras a yr en busca de los sabios de Menphis y a Platon a los egipçios, sino saver –de los archibos de aquellas naçiones– sus costumbres, hobras, hedeçiõs y grandezas<sup>83</sup>.

Continúa el texto con más referencias a historiadores, filósofos y autores cristianos de la Antigüedad, cuyas narraciones, destaca el tumbista, sirvieron para que «semejantes obras no las consumiese el horrendo monstruo del holvido»<sup>84</sup> [...]. En pocos renglones, salta en el espacio y el tiempo, y pasa de lo universal a lo hispano, de los escritos de Eusebio de Cesarea a las crónicas que guardan las «marabill[osas] y piyssimas obras y ynmortales hazañas de los reyes de nuestra Hespaña»<sup>85</sup>. Las instituciones religiosas están obligadas a reconocer a sus fundadores y benefactores, también a cumplir las obligaciones de gratitud contraídas con ellos, y

de este prencipio a proçedido que en todas las yglesias y monesterios, vniversidades y lugares píos aya harchivos, tunbos y libros y tablas que den notiçia de su fundaçión y bienchores, assí para la conserva de los bienes temporales de que fueron dotados, y defenderlas de las rabiosas y anbiçiosas cobdiçias desordenadas de los hombres deste miserable tienpo, como para sauer los que después de nosotros susçedieren las obligaciones que tantas limosnas y obras pías tienen, acudan con justa reconpensa y no las sepulten en el silo<sup>86</sup> del holvido<sup>87</sup>.

Esta declaración abre la parte final del texto introductorio, en la que se justifican las razones por las que se realizó el tumbo, entre ellas, el «grande detrimento y perdiçión» de hacienda porque en el pasado la comunidad descuidó la custodia de títulos de «rentas y donaçiones» hechas al «deuoto monasterio de San Martín de San Clodio»<sup>88</sup>.

Expresada con mayor o menor amplitud, y en distintos apartados –discursos preliminares, advertencias intercaladas–, es una queja presente en todos los ejemplares seleccionados. Los escritos que nunca llegaron a materializarse o que, por

<sup>83</sup> AHPOu, L. 680, ff. 2r-3r.

<sup>84</sup> AHPOu, L. 680, f. 3r.

<sup>85</sup> AHPOu, L. 680, f. 3v.

<sup>86</sup> Son numerosas las intervenciones de corrección en este texto preliminar. Se había escrito inicialmente «siglo» y un corrector eliminó la *g*. Fragmentos del prólogo en Lucas Álvarez, Lucas Domínguez, 1996: 15-16.

<sup>87</sup> AHPOu, L. 680, f. 3v.

<sup>88</sup> Los entrecomillados en AHPOu, L. 680, f. 4r.

dejadez o desatención de los monjes, desaparecieron, habrían resultado muy útiles para la edificación espiritual. Así lo recoge el prefacio ursariense:

por no auer tenido cuidado de rrenouar algunas historias, ansí diuinas como vmanas, se an perdido i del todo olvidado. Y desto an tenido harto descuydo los padres antiguos de nuestra sagrada orden de nuestro sanctísimo padre sant Benito, que, por no auer tenido curiosidad en escreuir i rrenouar los hechos i sanctidades de los padres antiguos, nos an priuado de muchos consuelos i edifficaci3n de nuestras ánimas con sus exemplos<sup>89</sup>.

«El nombre de los abbades que fueron de este monasterio y monjes desde sus principios están scriptos en el çielo, pues, piamente, creemos goçan de Dios, pero están borrados en nuestras memorias por no aver scriptura en este archiuo que los nombre» lamenta fray Jerónimo de Llamas<sup>90</sup>. Para fray Mauro de la Escalera, no dejar constancia gráfica de las «cosas memorables» genera siempre graves consecuencias, pero, en lo que toca a las causas y al grado de culpabilidad de los responsables, establece diferencias. En su opinión, no puede equipararse la negligencia de quienes no escribieron debido al ocio, la pereza, a la distracción o a la sola atención «a lo mundano», con el excusable descuido derivado de una dedicación plena a la «oración y contemplación» propia de la clausura. Para subrayar la primera, la reprobable sin paliativos, recurre a una alegoría náutica que aplica al mundo, identificado con un mar de vicios y tentaciones:

La poca, o cassi ninguna, noticia que los antiguos dejaron a la posteridad de las cosas memorables de sus tiempos, quieren muchos aya procedido ya de su ignorancia y poco aliño, ya de su negligencia y floxedad.

Y, aunque esto se pueda presumir de aquellos que, engolfados en el mar procelosso de sus vicios, totalmente se dan a la vela de sus gustos y deleytes, no solamente olvidados del bien de sus almas en la comunicaci3n con Dios, pero abstraídos del todo de su racional ser, se renuncian a la memoria de las cosas políticas y necesarias para la vida humana; de aquellos que, huyendo los bullicios del mundo, y enterrándose viuos en la clausura de vn desierto, se dieron totalmente a la oraci3n y contemplaci3n, para que fueron llamados, ninguno sin temeridad juzgará ocio su laboriosa religi3n, ni ignorancia su estudioso oluido de las cosas mundanas y terrestres. Digamos, pues, que en estos fue cuidadoso el descuydo y en aquellos barbaridad la negligencia<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> AHN 15, f. 72r

<sup>90</sup> BNE 714, f. 285v.

<sup>91</sup> AHPOu, L. 410, f. [2]r. Incluido en Saavedra, 2021: 90.

Con este *oxímoron* cierra el hortense la breve composición introductoria. Volvamos al prólogo del *Tumbo de Oseira*. Su autor no solo reflexiona en él sobre los daños de no escribir sobre lo importante, pensando en la utilidad futura para la formación espiritual; también, al igual que el redactor del ejemplar de San Clodio, llama la atención sobre el valor de las piezas que atestiguan hechos jurídicos, los diplomas propiamente dichos, para la defensa de derechos y haciendas, y los perjuicios económicos que se derivan de una deficiente conservación, organización y custodia. Por desgracia, lamenta, tanto en el monasterio en el que se encuentra, como en otros que ha visitado, «por no auer mirado i puesto las [escrituras] que tienen en buen stilo i orden, an perdido muchos lugares i haziendas, i por no saber los derechos que tenían»<sup>92</sup>.

Va más allá fray Martín Ordóñez. En el prefacio del *Tumbo de Oia* recurre a una metáfora bélica para justificar la necesidad del libro maestro. Hace hincapié en que la defensa del patrimonio requiere guardar y conservar adecuadamente los instrumentos probatorios. Por lo tanto, estos son armas:

aora, por nuestros peccados, todos o los más tratan de despojarnos y negarnos y lleuarnos lo que con tan larga mano los primeros fundadores nos dexaron. Y a uenido a tanta miseria este negocio, que, buscando las armas con que nos defender y mostrar nuestro derecho y justicia —que son las donaçiones, priuilegios y otras escripturas antiguas—, no se hallan, y las que se hallan están tan maltratadas y deslauadas, gastadas y destruydas, que, sin mucho trauajo, y aun con él, no se puede sacar de ellas cosa de provecho<sup>93</sup>.

Sirvan para cerrar este apartado dedicado al valor y poder de los escritos, algunos de los endecasílabos que fray Lorenzo Pérez incluyó en el *Tumbo de Meira*, al comienzo del capítulo dedicado a relatar la fundación del monasterio. Dice que los compuso el padre Tomás de Salcedo cuando fue abad del cenobio lucense por primera vez (1596-1599)<sup>94</sup> y que el prelado los mandó copiar en una tabla dispuesta a la entrada de la sacristía. Los versos recogen también otro tópico tradicional, el que señala el paralelismo entre la creación pictórica y la literaria<sup>95</sup>:

Contra la obscuridad del ciego oluido  
sepulchro de cien mill antigüedades  
el ingenio del hombre ha pretendido  
medios de diferentes qualidades.

<sup>92</sup> AHN 15, f. 72r-v.

<sup>93</sup> AHN, L.10223, f. 5v. También en Saavedra, 2021: 83.

<sup>94</sup> Trienio que consta en AHN, Códices y cartularios, código 114, f. XVIIIv.

<sup>95</sup> «recogido en la fórmula horaciana *Ut pictura poesis*» (Azaustre, Casas, 1997: 55).

Pero, entre todos quantos se han hauido  
 en el discurso de estas siete edades,  
 los mejores son dos: vno pintura,  
 el otro, y más común, es la escriptura<sup>96</sup>.

### 3.2. PASADO, PRESENTE Y FUTURO

Reflexionar sobre la fragilidad de la memoria, los daños del paso del tiempo en los recuerdos, el poder de las letras para remediar del olvido, la obligación de dejar constancia por escrito de los hechos y los actos jurídicos para que lo ordenado, lo acordado y lo ganado perdure, no compromete a los autores. Tampoco comporta riesgos para los tumbistas reprobar la ignorancia, la dejadez y el desinterés de las comunidades, y de sus prelados, por la realización y custodia adecuada de los documentos. Pero ¿cómo reflejar los malos tiempos de las abadías para que la identificación de sus actores, causas y consecuencias evite que se repitan los errores? ¿Cómo narrar lo acontecido sabiendo que los causantes, o sus herederos, o sus sucesores en determinadas responsabilidades civiles y eclesiásticas, aún pueden hacer daño? ¿Cómo referir la decadencia aún cercana de las comunidades sin ocultar la verdad, sin caer en la ira, sin juzgar, sin dañar sensibilidades, sin flagelarse en exceso? ¿Cómo relatar los hechos con el convencimiento de que algunos vicios del pasado, que condujeron al descrédito, la relajación y la ruina, aún no han desaparecido por completo? De la lectura de los tumbos se desprende que una buena vía para conseguirlo es reforzar lo simbólico en los discursos y comentarios, oscurecer los textos, recurriendo –o intentándolo, al menos– al lenguaje alegórico.

¿Qué males aquejaban a los cenobios cuando se erigió la Congregación de Castilla? A los que ya se han apuntado –declive espiritual y material, relajación de costumbres, desinterés por los monumentos gráficos–, se pueden añadir otros: «las guerras intestinas, la rapacidad de los señores feudales [...], y los abades comendatarios, verdadera plaga para los monasterios que caían en sus manos» (Martín, 1953: 15).

«Todo se deja perder» –sentencia fray Jerónimo de Llamas<sup>97</sup>, el autor que aborda de manera más directa la época de decadencia y sus responsables, sin descuidar, por ello, el modo de expresarse. Al contrario, no escatima tropos y figuras de dicción<sup>98</sup>. Considera que la ambición de los poderosos fue uno de los factores

<sup>96</sup> AHN L. 6476, f. 9r. Esta pieza, copiada, según fray Lorenzo Pérez, en la «1ª tabla», consta de otros ocho versos. Editados por Rodríguez Murado, 2019: 183 y Saavedra, 2021: 89-90.

<sup>97</sup> En BNE 714, f. 284v.

<sup>98</sup> Para identificarlos, son muy útiles los cuadros sinópticos de Azaustre, Casas, 1997: 164-166.

que condujeron al desastre y, tras comentar una carta de 1250 otorgada por el rey Fernando III, advierte: «Ay que notar en esta escriptura o, por mejor dezir, que llorar, que ya quanto más poderosos empezaban a ser nuestros reyes, más les cresçía la cobdicia»<sup>99</sup>. Es evidente que la –casi– *paronomasia* «notar / llorar», refuerza su denuncia. Tampoco oculta su parecer cuando describe la ominosa etapa en la que los comendatarios se adueñaron de Santa María de Carracedo: «Y vino esta triste casa, como las demás, a grandes tiranías y calamidades y anduuo en poder de clérigos por más de 75 años con gran ruina de la religión, sin guardarle sus priuilegios reales y pontificios»<sup>100</sup>. A veces, encubre un poco su indignación haciendo uso de la ironía, pero sin que su sátira oculte la identidad y desmanes de estos eclesiásticos. Es el caso de «Jo[a]n de Dena, arcediano de Mayorga, dignidad en la iglesia de León». Llamas subraya algunos de sus despropósitos mediante una *políptoton*: «este hizo la campana grande de esta casa y dio no pocas campanadas en foros que hico»<sup>101</sup>. Sin embargo, para cerrar la narración de este periodo calamitoso prefiere acudir a Lam 1,1 y emplear un lenguaje más simbólico: Carracedo fue, durante casi un siglo, una Jerusalén «sometida» y el dominio de los comendatarios una enfermedad de la que en 1593 todavía no se había repuesto la madre, o abadía, de la que él, como monje profeso, es hijo. Pero se abre un periodo de esperanza porque forman la comunidad monjes irreprochables que cuidarán del monasterio: «de modo que se verificó lo de los threnos de Hieremías también de esta casa, lo que él lloró de Hierusalen «qui sedit in tristicia domina gentium et princeps prouinciarum facta est sub tributo». Y aún no a acabado casi de conualescer de esta graue enfermedad, ni a acabado de levantar cabeza. Aora ya tiene hijos muy religiosos y honrrados que se dolerán de su vieja Madre»<sup>102</sup>.

También en el *Tumbo de Sobrado* se considera enfermedad la época de declive y salud la de bonanza. Además, se sintetizan en pocos renglones, recurriendo a una alegoría náutica, seiscientos años de historia de una institución «resplandeciente» a finales del Quinientos:

En estos tiempos, por el espacio de los seyçientos y setenta años que hallamos scripturas de la fundación, aumento, conseruación, decremento, casi perdiçión, restauraçión, conualesçençia y perfeta salud deste antiquísimo y insigne santuario de Sobrado, aunque en lo temporal nunca acauó de recuperar lo perdido y hurtado, vsurpado y tiraniçado, se abrán hechado de ver muchas calamidades, mudanças y trabajos. Pero, como donde anda el poderoso brazo de Dios son de ningún momento las fuerças de todo el mundo, la naue desta sancta casa, entre tantas olas y tem-

<sup>99</sup> BNE 714, f. 274r.

<sup>100</sup> BNE 714, f. 285r.

<sup>101</sup> BNE 714, f. 285r-v.

<sup>102</sup> BNE 714, f. 285v.

pestades nunca sumergida ni zoçobrada, resplandesçe como candela en este reyno, pues es el día de oy vno de los más insignes sanctuarios del mundo<sup>103</sup>.

El final del fragmento no sorprende porque a lo largo de esta porción del libro maestro son frecuentes los elogios a la abadía. El redactor anónimo ensalza a menudo las grandezas de un «monasterio que, afirma, «puede ser contado entre las muy illustres casas de oración de Hespaña, França, Italia y aun de toda Europa»<sup>104</sup>. Sin embargo, resulta más conveniente un menor entusiasmo cuando el objetivo es alabar las sobresalientes cualidades de la comunidad a la que pertenece el autor. El lenguaje alegórico, tan adecuado, como hemos visto, para mostrar las calamidades del pasado, es muy útil también cuando se pretende reflejar el esplendor espiritual y material del presente, evitado así caer en la autocomplacencia o vanidad, impropia de religiosos, o, peor aún, pecar de soberbia.

Por eso, para presentar los méritos de la comunidad desde que tuvo lugar la fundación cisterciense, y destacar su ejemplaridad en el retiro y cumplimiento riguroso de sus obligaciones litúrgicas –valores merecedores de especial reconocimiento y protección de los pontífices–, el tumbista convierte Santa María de Sobrado en un nido de aves:

Y, pues que este cuerpo místico de nuestra madre la Iglesia no reçiuió pequeño seruiçio y aumento en la restauración deste sancto nido de páxaros y aues que, con su canto sancto y harmonía deuo[ta] de sus continuas vo[c]ales en los offiçios diuinos, y con las alas de limpia y eleuada contemplación, volando con sanctos deseos de sus coraçones, siruiesen y agradasen al çelestial esposo de ella, no ay que dudar sino que los que en la tierra tienen [el] lugar del que está ya con inefable exaltaçión de su sancto cuerpo verdadero, sentado a la diestra de su eterno padre, y son sus lugartenientes y caueças de la Iglesia, los romanos summos pontiçes, verdaderos suççesores de Sant Pedro, aççeptarían este sancto monasterio por miembro muy principal deste cuerpo y la tomarían deuaxo su protec[c]iön y amparo y la honrarían con espeçiales priuilegios, graçias y prerrogatiuas<sup>105</sup>.

Asimismo, cuando su propósito es poner en valor la admirable laboriosidad de los religiosos superatenses, se refiere al cenobio pujante como colmena alimentada por el rocío divino. Y, de paso, aprovecha su exposición para hacer saber a los monjes del futuro que nada se ha conseguido sin esfuerzo y cuál ha de ser su actitud ante el trabajo:

<sup>103</sup> AHN 341, f. 17r-v.

<sup>104</sup> AHN 341, f. 1v.

<sup>105</sup> AHN 341, f. 33r-v.

para que sea gloria y premio aaccidental a los señores reyes, príncipes y caualleros dotadores y fundadores, pues, con poca hacienda corporal y temporal, dejaron abierta mina de tan sanctos y ricos thesoros spirituales, y hicieron colmena y vaso de tal exambre de auejas sanctas que fabriquen aquí los fauos de las buenas y sanctas obras, sacando el valor del mérito del roçío de la graçia de Dios, para auer el de la gloria perdurable.

Todo esto seruirá de que los monjes que esto leyeren vean en parte su obligaçión, y que no han de entrar en esta sancta casa y colmena como zánganos a comer las dotaciones de príncipes y caualleros y buenos y deuotos christianos, ni tampoco, como auejas oçiosas, goçar del sudor ageno, sino trabajando en esta sancta vina<sup>106</sup>.

#### 4. PUNTO DE PARTIDA

Desde mediados del siglo XVI, monjes cistercienses de la Congregación de Castilla compusieron sugerentes piezas fruto de su reflexión sobre la fragilidad de la memoria y la necesidad de dejar constancia escrita de lo vivido, lo bueno y lo malo, para conocimiento de las generaciones futuras. Su preocupación por garantizar la perdurabilidad de lo acontecido, lo celebrado y lo lamentado, lo temido, lo trascendental y lo cotidiano, lo objetivo y lo inexplicable, no llegó a los estantes de las bibliotecas, se guardó en los archivos, dentro de los «libros maestros, o de tumbo». El interés de los historiadores por estos manuscritos ha crecido mucho en los últimos años. Nadie pone en duda su utilidad para conocer la historia y el patrimonio de los monasterios, para la reconstrucción de los fondos documentales -composición, organización, instalación, uso, evolución, vicisitudes, responsables, etc.- y para la identificación y recuperación de diplomas hoy perdidos o dispersos. Sin embargo, como hemos visto, caben otras lecturas. Son necesarios los acercamientos pluridisciplinarios y que expertos en otros campos de conocimiento (filología, filosofía, Sagrada Escritura, patristica) abran también los tumbos. Ellos sabrán deducir las fuentes de las piezas -autores, obras-, detectar en quiénes se inspiraron los redactores, descubrir plagios y meras traducciones de textos clásicos o medievales, establecer la tradición de las composiciones y relacionarlas con otras similares -anteriores o coetáneas- desconocidas para quienes, hasta ahora, nos hemos ocupado de los libros maestros. Espero que este capítulo contribuya a que los textos presentados, y los religiosos que los escribieron, no *se sepulten en el olvido* y, consciente del mucho trabajo aún pendiente y de mis limitaciones, creo que debo concluir haciendo uso de más tópicos bien conocidos por los tumbistas. Tomo prestadas las palabras con las que el prolífico fray Lorenzo Pérez cerró, hace cuatrocientos años, el prólogo del

<sup>106</sup> AHN 341, f. 19v.

volumen que «sacó y trabajó» para Santa María de Meira: «y si el religioso lector hallare algunas faltas y yerros, le supplico los enmiende y corrija con su prudencia y discreción, y considere que la voluntad de su author fue buena y de acertar»<sup>107</sup>.

## FUENTES DOCUMENTALES

ARCHIVO DIOCESANO DE ASTORGA (ADA).

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), *Clero*.

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), *Códices y cartularios*.

ARCHIVO DEL REINO DE GALICIA (ARG), *Institucións relixiosas. Clero regular. Mosteiro de Santa María de Sobrado*.

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE OURENSE (AHPOu), *Entidades relixiosas. Clero*.

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE POBLET (AMP).

ARCHIVO DEL MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE HUERTA (AMH).

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE).

## BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (1996): *Humanismo y Cister. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, Francisco R. de Pascual (ed.), León, Universidad de León. Secretariado de publicaciones.

ANTONIO, Nicolás (1788): *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*. II, Madrid, Viuda y herederos de Joaquín Ibarra.

AZAUSTRE GALIANA, Antonio y CASAS RIGALL, Juan (1997): *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel.

CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria (2000), «Tumbo de fray Lorenzo», en *Encrucijadas. Las edades del hombre. Catálogo*, Salamanca, Fundación Las Edades del Hombre, pp. 251-252.

COMMISSION INTERNATIONALE DE DIPLOMATIQUE (1994): María Milagros Cárcel Ortí (ed.), *Vocabulaire international de la Diplomatie*, València, Generalitat Valenciana/Universitat de València.

CURTIUS, Ernst Robert (1988), *Literatura europea y Edad Media latina*, 1-2, Madrid, Fondo de Cultura Económica (primera edición, 1948).

*Diffiniciones copiladas de la Orden de Cistel y obseruancia de España, de todos los capítulos desde que la obseruancia se començó en estos reynos de España hasta el capítulo celebrado en Valladolid en el año de 1552*, Toledo, Juan de Ayala.

*Diffiniciones de la Orden de Cistel y Observancia de España* (1561): Salamanca, Juan María de Terranova.

<sup>107</sup> AHN L. 6476, f. 3r.

- Difiniciones de la Sagrada Orden de Cistel y observancia de España* (1584), Toledo, Herederos de Matthias Gast.
- Difiniciones cistercienses de la Sagrada Congregación de S. Bernardo y Obseruancia de Castilla &c* (1633), Valladolid, Viuda de Francisco Fernández de Córdoba.
- Difiniciones cistercienses de la Sagrada Congregación de S. Bernardo y Obseruancia de Castilla &c* (1637), Valladolid, Antonio Vázquez.
- Difiniciones cistercienses de la Sagrada Congregación de S. Bernardo y Obseruancia de Castilla &c* (1683), Salamanca, Lucas Pérez.
- Difiniciones cistercienses de la Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla &c* (1786), Valladolid, Imprenta de la Viuda de Santander.
- ENRÍQUEZ DE SALAMANCA GÓMEZ, Almudena (2010): «El archivo del monasterio de Santa María de Nogales en el Tumbo de Astorga (1639)», *Documenta & instrumenta*, núm. 8, pp. 47-66.
- ESTEBAN, Luis (1962), «Los escritores hortenses», *Cistercium*, núm. 83, pp. 264-302.
- FERRO COUSELO, Jesús (1980), *Archivo Histórico provincial de Orense. Catálogo de libros de la sección de Clero*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, FRANCISCO (1993): *Fundación y dotación del monasterio de Carracedo según el manuscrito de fray Jerónimo de Llamas, año 1593*, Zaragoza, Fundación Virgen de la Encina.
- HENRÍQUEZ, Crisóstomo (1626): *Phoenix reviviscens sive Ordinis Cisterciensis scriptorum Angliae et Hispaniae series. Libri II*, Bruselas, Johannes Meerbeck.
- HERRERO SALAS, Fernando (2001): *Libro tumbo del monasterio cisterciense de Santa María de Palazuelos (Corcos, Valladolid)*, Valencia, Bubok editorial.
- HERRERO SALAS, Fernando (2006): *Actas capitulares del Cister en el monasterio de Palazuelos (1554-1832). II Parte: Documentación. Selección y traslado de fuentes documentales, notas de comentario y de fuentes complementarias o paralelas*, Valencia.
- ICÍAR, Juan de (1548): *Recopilación subtilíssima, intitulada Ortographia práctica, en la qual se enseña a escreuir perfectamente, así por práctica como por geometría todas las suertes de letras que más en nuestra España y fuera della se usan, hecho y experimentado por Iuan de Yciar, vizcayno, escriptor de libros...*, Zaragoza, Bartolomé de Nágera.
- La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y aduersidades* (1554), Amberes, Martín Nucio.
- LUCAS, Francisco de (1580): *Arte de escrevir*, Madrid, Francisco Sánchez impresor.
- LUCAS ÁLVAREZ, Manuel, LUCAS DOMÍNGUEZ, Pedro (1996), *El monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: estudio y documentos*, A Coruña, Ediciós do Castro.
- MANRIQUE, Ángel (1659): *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio tomus quartus*, Lyon, Anisson & Devenet.
- MARTÍN, Ezequiel (1953): *Los bernardos españoles. Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Cister*, Palencia, Gráficas Aguado.
- MUÑIZ, Roberto (1793): *Biblioteca cisterciense española en la que se da noticia de los escritores cistercienses de todas las congregaciones de España...*, Burgos, Joseph de Navas.
- PASCUAL, Francisco Rafael de, SASTRE GARCÍA, José Manuel (2020): «Definiciones de la Congregación de Castilla. Año 1504-1528», *Cistercium*, núm. especial, pp. 57-154.

- PERALTA, Tomás de (1677): *Fundación, antigüedad y progresos del imperial monasterio de Nuestra Señora de Ossera, de la Orden de Cister*, Madrid, Melchor Álvarez.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, María del Carmen (2015): «Libros de memoria y memoria de archivos cistercienses», en Javier González Cachafeiro, ed., *Actas de las VIII Jornadas Archivando: valor, sociedad y archivos*, León, Fundación Sierra-Pambley, pp. 93-103.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, María del Carmen (2020): «Los tumbos y el plan de prevención en los monasterios cistercienses: el caso del noroeste peninsular durante los siglos XVI-XVIII», *Hispania Sacra*, vol. 72, pp. 461-468.
- RODRÍGUEZ MURADO, Óscar (2019): «Tumbo de Meira do ano 1616: razóns para facer o Tumbo e razón para celebrar a fundación do mosteiro», *Lucensia*, núm. 58, pp. 175-187.
- ROMERO REDONDO, Agustín (1995): «Los fondos archivísticos del monasterio de Santa María de Huerta», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.), *Monjes y monasterio españoles. Actas del Simposium*, vol. I, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, pp. 275-305.
- ROMERO REDONDO, Agustín (2014): «Cistercienses españoles escritores. Mauro de la Escalera», *Cistercium*, núm. 262, p. 336.
- SAAVEDRA, Pegerto (2021): *La opulencia de los hijos de san Bernardo. El Cister en Galicia, c. 1480-1835*, Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza.
- SAGALÉS CISQUELLA, Llorenç (1995): «Estructura institucional y legislación sobre archivos de la Congregación Cisterciense de San Bernardo de Castilla», *Memoria Ecclesiae*, núm. 7 (1995), pp. 187-206.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana (2016): «Memoria renovada a finales del quinientos: el Tumbo partido de Santa María de Sobrado», en Alicia Marchant Rivera y Lorena Barco Cebrían, eds., «*Dicebamus hesterna die...*». *Estudios en Homenaje a los Profesores Pedro J. Arroyal Espigares y María Teresa Martín Palma*, Málaga, Encasa, pp. 512-538.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana (2022): «Distintos modos de leer un archivo cisterciense (Santa María de Sobrado, c. 1590-1620)», en María Teresa Carrasco Lazareno, Julián Canorea Huete y Érika López Gómez (eds.), «*De memoria scribenda et custodienda*». *Miscelánea de estudios sobre archivos catedralicios, monásticos y de las órdenes militares hispanas*, Madrid, La ergástula, pp. 89-112.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana, TORNÉ CUBELLS, Josep (2019-2020), «La memoria de lo prodigioso en un archivo cisterciense (Santa María de Sobrado, siglos XVI-XVIII)», *Lope de Barrientos. Seminario de cultura*, núm. 12-13, pp. 161-194.
- TORNÉ CUBELLS, Josep (1996): «Martín de Vargas y las dificultades iniciales de la Congregación cisterciense de Castilla», en Francisco R. de Pascual (ed.), *Humanismo y Cister. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, León, Universidad de León. Secretariado de publicaciones, pp. 473-487.
- VISCH, Karel DE (1656), *Bibliotheca scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis, elogiis plurimorum maxime illustrium adornata*, Colonia, Joannes Busaeus.
- YÁÑEZ NEIRA, Damián (1991): «En el milenario de Carracedo», *Cistercium*, núm. 184, pp. 23-72.

YÁÑEZ NEIRA, Damián (1996): «Los estudios en la Congregación de Castilla en el siglo XVI», *Humanismo y Císter. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, León, Universidad de León. Secretariado de publicaciones, pp. 489-517.

YÁÑEZ NEIRA, Damián (2014): «Cistercienses españoles escritores. Jerónimo de Llamas», *Cistercium*, núm. 263, pp. 262-268.



# LOS INVENTARIOS DE BIENES DE HERNANDO CORTÉS EN NUEVA ESPAÑA<sup>1</sup>

## *The Inventories of the Possessions of Hernando Cortés in New Spain*

MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ MARTÍNEZ

*Universidad de Valladolid*

ORCID: 0000-0002-0106-6955

### RESUMEN

Entre los hombres de fortuna en la Nueva España siempre se incluye a Hernando (Hernán) Cortés. De sus acciones dan cuenta sus escritos y los de cronistas e historiadores. De la fortuna que alcanzó en la Nueva España son testimonio documental los inventarios de sus bienes. En este trabajo, partiendo de la localización y consulta de los inventarios de la contaduría del marquesado del Valle, se rastrean los inventarios de bienes realizados después de la muerte de Cortés. De esta manera, al único inventario conocido hasta la fecha, el realizado en Cuernavaca y sus inmediaciones en 1549, se suman los que ese mismo año se hicieron en la ciudad de México y en las minas de Taxco y Sultepec, aunque sin duda fueron más, como se deduce de los inventarios de los papeles de la contaduría.

Palabras clave: inventarios; siglo XVI; Nueva España; Hernando Cortés; archivos.

### ABSTRACT

Hernando (Hernán) Cortés is always included among the men of fortune in New Spain. The letters and reports he sent to the emperor, the chroniclers and historians all speak of his actions. The inventories of his possessions are documented evidence of the fortune he amassed in New Spain. In this work, starting from the inventories of the accounts

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «La herencia clásica y humanística: la alegoría en el mundo hispánico» (LE028P20), financiado por la Junta de Castilla y León y cofinanciado con fondos FEDER.

of the del Valle marquisate, we follow the track of the inventories of possessions made after the death of Hernán Cortés. In this way, we can add the inventories made in Mexico City and in Taxco and Sultepec mines to the only known one made in Cuernavaca and the surrounding area in 1549. Although there were certainly more, as we can deduce by the inventories of the papers from the accounts departments.

Keywords: Inventories; 16th century; New Spain; Hernando Cortés; archives.

**E**L CRONISTA FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR cuenta que Hernando Cortés<sup>2</sup>, siendo escribano en la villa de Azua, soñó que, repentinamente, lo servirían gentes extrañas que lo cubrían con ricos paños y trataban con títulos de honra. Luego, después del sueño,

[...] tomando papel y tinta, dibuxó una rueda de arcaduces; a los llenos puso una letra, y a los que se vaciaban otra, y a los vacíos otra, y a los que subían otra, fixando un clavo en los altos. Afirman los que vieron el dibuxo, por lo que después le acaesció, que con maravilloso aviso y sutil ingenio, pintó toda su fortuna y sucesos de su vida. Hecho esto, dijo a ciertos amigos suyos, con un contento nuevo y no visto, que había de comer con trompetas o morir ahorcado, e que ya iba conociendo su ventura y lo que las estrellas le prometían (Cervantes de Salazar, 1971: 179).

En 1529, en el juicio de residencia de Cortés, Bernardino Vázquez de Tapia afirmó que, después de la caída de Tenochtitlan, en un juego de la sortija en Coyoacán, el capitán lució por divisa la rueda de la Fortuna y un hombre de plata con un martillo en la mano y un clavo acompañado de la leyenda: «Clavaré cuando me veado no haya más que posea» (López Rayón, 1852: 64; Elliott, 2007: 59). La imagen y la leyenda traducían sus aspiraciones.

En los años posteriores a la toma de Tenochtitlan Cortés vio reconocidas sus acciones. En octubre de 1522, el emperador lo nombró gobernador, capitán general y justicia de la Nueva España en reconocimiento de sus servicios. Tres años más tarde, para perpetua memoria de sus hechos, le concedió las armas que podría unir a las de su linaje. En 1529, coincidiendo con su estancia en la corte, pese a haber sido separado de la gobernación, obtuvo importantes mercedes, entre ellas el título de marqués del Valle de Oaxaca. Cuando el 2 de diciembre de 1547 su intensa y

<sup>2</sup> Cervantes de Salazar lo llama Hernando, nombre utilizado por sus coetáneos y en los documentos del siglo XVI, en los que también aparece como Fernando. Con el paso del tiempo, sobre todo a partir del siglo XVII, se generalizó llamarlo Hernán, siendo esta la variante nominal que han seguido sus biógrafos más conocidos.

azarosa vida se apagó en Castilleja de la Cuesta, localidad cercana a Sevilla, cabe preguntarse por la fortuna que reunió.

Es bien conocido, por repetido, que desde su llegada a la Nueva España fueron muchas las críticas por las riquezas que acumuló. Pero realmente, ¿qué bienes tenía en el momento de su muerte? José Luis Martínez, el gran biógrafo de Cortés, señaló que vivió sus últimos días en la pobreza y con estrecheces (1990: 752). Es cierto que su situación económica en Castilla se vio comprometida por el retraso en la llegada de las remesas remitidas desde su marquesado, la devolución de los préstamos contraídos y la entrega al marqués de Astorga de las cantidades acordadas en las capitulaciones matrimoniales suscritas para la boda de su hija María con Pedro Álvarez Osorio. Tras la muerte de Cortés, su contador en Castilla hizo relación de los bienes de su casa y de idéntica manera se procedió en la Nueva España. Los inventarios son, por lo tanto, expresión documental de la fortuna alcanzada y de los bienes que poseía.

## 1. CONSIDERACIONES SOBRE LOS INVENTARIOS DE BIENES DE CORTÉS

Por muy diversas razones, los bienes de Cortés fueron inventariados en diferentes momentos, a menudo parcialmente. Así, por ejemplo, en agosto de 1525, por orden del factor Gonzalo de Salazar y del veedor Peralmíndez Chirinos, se detalló el contenido de la sala de las armas de su casa ante el escribano Diego de Ocaña. El arsenal reunido proyectaba a Cortés como capitán, el papel que asumió durante los primeros años en la Nueva España. En aquella dependencia se encontraron tiros, pólvora, escopetas, ballestas, saetas, alabardas, lanzas, picas, cobre, estaño, hierro, plomo, cueros y otras menudencias, todo ello valorado en diez mil castellanos de oro<sup>3</sup>.

Meses después, cuando en la ciudad de México fue dado por muerto durante la expedición a las Hibueras, también se inventariaron sus bienes y Hernán López de Ávila, tenedor de bienes de difuntos, se hizo cargo de ellos. Algunos fueron vendidos y otros puestos en depósito. En aquella ocasión se registraron, por mencionar algunos, prendas de vestir, objetos para las cabalgaduras (pretales, sillas jinetas, guarniciones de mula, frenos de caballo, espuelas), textiles de diversos colores y calidades (ruan, terciopelo, damasco, tafetán, chamelote, cordellate) y cabezas de

<sup>3</sup> Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), *Justicia*, 119, N. 1, s. f. Inventario de la sala de las armas en las casas principales de Hernando Cortés en la ciudad de México, 26 de agosto de 1525.

ganado<sup>4</sup>. Su actividad como capitán era compartida con el creciente papel que fue asumiendo como empresario y promotor de actividades económicas. En el verano de 1526, cuando regresó del viaje a Honduras, Cortés se apresuró a solicitar la devolución de sus bienes, aflorando parte del inventario en el cargo que se hizo a López de Ávila.

Años después, coincidiendo con el juicio de residencia de Cortés, el presidente y los oidores de la Audiencia de la Nueva España incautaron parte de sus bienes. Conocemos los que entonces se vendieron en almoneda, solo una parte de los que poseía en 1529, antes de ser marqués, pero suficientemente ilustrativos de su poder económico y posición social, en buena medida exteriorizados en su casa, en la que lucían reposteros con sus armas y había paños de Flandes. También contaba en aquellos momentos con muchas cabezas de ganado, uno de los bienes que más estimaba<sup>5</sup>.

En diciembre de 1547, tras la muerte de Cortés, se conocieron sus últimas voluntades. En su testamento, otorgado en octubre de ese año ante Melchor de Portes, escribano público de Sevilla, nombró testamentarios en los Reinos de España al duque de Medina Sidonia, al marqués de Astorga y al conde de Aguilar, su cuñado. Para las actuaciones en la Nueva España designó a su mujer, la marquesa doña Juana de Zúñiga, a fray Juan de Zumárraga, arzobispo de México, al dominico fray Domingo de Betanzos y al licenciado Juan Altamirano (Martínez, 1992: 335).

De los bienes que tenía en la Península en el momento de su muerte han quedado escasos testimonios. Conocemos la relación de los vendidos en almoneda en las gradas de Sevilla, entre el 24 y 27 de septiembre de 1548 (Muro Orejón, 1966: 30-33). Es muy probable que aquellos objetos fueran los que dejó en la ciudad Martín Cortés, su heredero en el marquesado, quien poco después del entierro de su padre abandonó Sevilla y se dirigió a Valladolid para posteriormente instalarse en Nalda, en el señorío del conde de Aguilar (Martínez Martínez, 2017: 69-87). Desconocemos la relación de los objetos que se encontraban en Castilleja de la Cuesta en su recámara, sin duda los más valiosos. Un indicio de su fortuna son las joyas y objetos de valor que empeñó para afrontar sus gastos y compromisos. Entre ellas abundaban las piezas de plata de diversas formas y pesos, joyas de plata y oro, algunas con muchas perlas, y camas de brocado de oro, entre otras (Muro Orejón, 1966: 68-73).

La noticia de la muerte de Cortés se conoció en la Nueva España meses después de su fallecimiento, pero las gestiones para inventariar sus bienes no se iniciaron

<sup>4</sup> Archivo General de la Nación, México (AGN), *Hospital de Jesús*, vol. 464, leg. 264, exp. 2, ff. 9-18.

<sup>5</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 470, leg. 266(1), exp. 9.

hasta el verano de 1549. Con el fin de tomar las riendas del marquesado del Valle, el conde de Aguilar, hermano de la marquesa, como tutor y curador del joven Martín Cortés, otorgó una carta de poder al licenciado Juan Altamirano para que lo representase en la Nueva España<sup>6</sup>. Una de las tareas que acometió fue el inventario de los bienes que había dejado el viejo marqués y que ahora pertenecían a su sucesor, quien desde 1540 vivía en la Península. A aquellas alturas, de los albaceas designados por Cortés en la Nueva España, había fallecido el arzobispo Zumárraga y desistido de su actuación tanto la marquesa como el dominico fray Domingo de Betanzos<sup>7</sup>. Fue el licenciado Juan Altamirano, a quien Cortés nombró, poco tiempo antes de regresar a España, gobernador de las villas y lugares en los que tenía jurisdicción, quien realizó los trámites para iniciar el inventario de los bienes del marqués.<sup>8</sup>

Resultado de su actuación fue el inventario de los bienes del marqués en Cuernavaca y sus alrededores, publicado por el Archivo General de la Nación de México (1935: 225-299) e incluido en el tomo cuarto de *Documentos cortesianos* (1992: 364-432). Sobre este punto es conveniente recordar que hace más de tres décadas José Luis Martínez (1990: 769), gran conocedor de los documentos cortesianos, señaló que el inventario de Cuernavaca, en caso de que se hicieran otros, era el único conocido.

## 2. EL HILO DE ARIADNA: LOS INVENTARIOS DE LA CONTADURÍA

Con el convencimiento de que tuvieron que hacerse más inventarios que el de Cuernavaca, y para confirmar nuestra sospecha, hemos consultado los inventarios de la contaduría del marquesado del Valle que se conservan en el ramo Hospital de Jesús del Archivo General de la Nación de México. De su custodia y conservación se ocupaba el contador mayor. Fue práctica habitual que la entrega de los papeles del contador saliente al entrante se hiciese mediante inventario y en presencia de un escribano. En los inventarios de entrega se describía someramente el contenido, aunque sin seguir una norma fija. Así, en ocasiones se relatan los actores del documento, la fecha, el ámbito y el contenido, pero en otras la descripción es genérica y sin referencias temporales. La consulta de los inventarios de la contaduría que hemos localizado hasta la fecha nos ha permitido confirmar nuestras sospechas

<sup>6</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 235, leg. 122(2), ff. 164r-168v. Poder del conde de Aguilar al licenciado Juan Altamirano, Nalda, 30 de agosto de 1548.

<sup>7</sup> AGI, *Escribanía*, 160A, f. 58. La marquesa del Valle renunció a su actuación como albacea el 4 de abril de 1549.

<sup>8</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 210, exp. 1, ff. 1-10, Carta de poder del marqués del Valle al licenciado Juan Altamirano, Coyoacán, 27 de noviembre de 1539.

sobre los inventarios de bienes del primer marqués del Valle. En 1564, cuando el contador Juan Altamirano (homónimo del licenciado) entregó los papeles de la contaduría a su sucesor, Juan Bautista de Marín, se registraron, uno después de otro, como si formaran un cuerpo, los siguientes documentos:

- Yten, un inventario que se hizo en Cuernavaca de los bienes que dejó su señoría, que sea en Gloria, questá al cabo dél signado y firmado de Francisco Díaz, escribano de Su Majestad.
- Yten, otro inventario que se hizo en la ciudad de México de los dichos bienes de su señoría; está firmado y signado de Alonso Sánchez, escribano de Su Majestad.
- Yten, otro inventario que se hizo en las minas de Çultepeque [Sultepec], asimismo de bienes que dejó su señoría, que a cabo del está firmado e signado de Joan de la Torre, escribano de Su Majestad.
- Yten otro inventario que se hizo en las minas de Tasco [Taxco] de los bienes y haciendas que allí tiene su señoría, que está al cabo dél firmado e signado de Alonso Núñez, escribano de Su Majestad<sup>9</sup>.

El somero enunciado de cada inventario no proporciona ninguna fecha, pero sí el ámbito que abarcaban (Cuernavaca, México, minas de Sultepec y minas de Taxco) y el escribano ante el que se realizaron (Francisco Díaz, Alonso Sánchez, Juan de la Torre y Alonso Núñez). Tampoco se concreta el nombre del marqués del Valle al que alude la expresión «su señoría». El dato conocido de que el inventario de Cuernavaca se hizo ante el escribano Francisco Díaz corrobora que la puntualización «que sea en Gloria» alude a Hernando Cortés.

Años después, cuando en 1567 se inventariaron los bienes incautados a Martín Cortés, segundo marqués del Valle, tras ser acusado de participar en una conjura para hacerse con el poder en la Nueva España, entre los papeles manifestados por el contador Juan Bautista de Marín se registró: «Un inbentario biejo de los bienes del marqués don Hernando Cortés escripto en ochenta y ocho hojas» y, tras este, «Otros tres inventarios del dicho marqués, escriptos el uno el uno (*sic*) en treze ojas y el otro en siete y el otro en ocho»<sup>10</sup>. En esta ocasión, si bien el escribano tampoco mencionó la fecha de los inventarios, ni su cobertura, puntualizó que eran bienes de Hernando Cortés y especificó el número de hojas de cada uno, detalle que, como veremos, es de gran utilidad.

En otro inventario de la contaduría realizado en 1586, además de proporcionar las fechas de los inventarios de los bienes de Cortés, se describieron «en tres volúmenes» o piezas y se puntualizó que uno correspondía a los registrados en Taxco y

<sup>9</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 235, leg. 122(2), exp. 6, ff. 13v-23r.

<sup>10</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 235, leg. 122(2), exp. 6, ff. 3v-4. Inventario de los papeles de la contaduría, Ciudad de México, 11 de noviembre de 1567.

otro en Cuernavaca, sin concretar el ámbito que cubría el tercero. De este último se recogió el nombre del escribano ante el que pasó (Alonso Sánchez), consignado también en el inventario de la contaduría de 1564, por lo que sabemos que correspondía al que se hizo en la ciudad de México. En el mencionado inventario de la contaduría de 1586 los inventarios de bienes de Cortés se registraron de la siguiente manera:

Yten un ynbentario en tres bolúmenes de los bienes del dicho marqués don Fernando Cortés, el uno signado de Alonso Núñez, escribano de Su Majestad, hecho en las minas de Tasco en treynta e un días de jullio del año de quarenta e nuebe; y otro signado de Alonso Sánchez, escribano de la Audiencia Real de la Nueva España y de su Majestad, fecho en doze de jullio del año dicho de quarenta e nuebe; y el otro signado de Francisco Díaz, escribano de su Magestad, hecho por la dicha marquesa del Valle doña Juana de Çúñiga en Cuernavaca en veinte e seis de agosto del año quarenta e nuebe<sup>11</sup>.

Sumando la información de los asientos realizados en los inventarios de la contaduría de 1564, 1567 y 1586, podemos afirmar que, además del conocido inventario de los bienes de Cortés en Cuernavaca, también se archivaron los realizados en la ciudad de México y en las minas de Sultepec y Taxco. Además, hay que señalar que se anotaron uno detrás de otro, como si pertenecieran a un conjunto.

Una vez identificados, la siguiente tarea fue localizarlos en los fondos del Archivo General de la Nación de México. Dado con su paradero, pudimos comprobar que en los de México, Taxco y Cuernavaca la numeración de las hojas es correlativa, prueba de que en algún momento estuvieron juntos. De ello también se puede deducir que el de las minas de Sultepec no formaba parte del conjunto cuando se numeraron las hojas de los tres primeros, que se conservaron unidos dentro de un conjunto voluminoso de papeles<sup>12</sup>.

El que en los inventarios citados de la contaduría solo se mencionen cuatro inventarios de bienes de Cortés no excluye la posibilidad de que se realizaran más. De hecho, cuando en 1602, siguiendo instrucciones de don Pedro Cortés, tercer marqués del Valle, el contador Pedro de Fuentes acometió el inventario de los papeles más importantes de la contaduría, a los cuatro inventarios de bienes de 1549 (México, Cuernavaca, Taxco y Sultepec), añadió el realizado en la provincia de Oaxaca en enero de 1550, que no consta en los registros anteriores de la contaduría.

<sup>11</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 245, leg. 128, s. f., Inventario de la contaduría del marquesado del Valle, Ciudad de México, 23 de julio de 1586. La fecha que asentó el escribano en el inventario de Oaxaca corresponde a la de su finalización.

<sup>12</sup> En algún momento, la numeración de los inventarios de México, Taxco y Cuernavaca fue correlativa, desde el folio 987 hasta el 1095.

En esta ocasión la descripción es más completa al incluir, excepto en el caso del de Cuernavaca, la mención del lugar al que correspondía el inventario, el escribano ante el que se realizó, la fecha de inicio y el número de hojas de cada uno, de la siguiente manera:

§ Un testimonio de un ymbentario que por provisión desta real audiencia hizo Francisco Días (*sic*), escriuano real, de los bienes que quedaron en esta Nueva España por fin e muerte de su señoría don Fernando Cortés, marqués del Valle, a pedimiento de su señoría doña Juana de Çúñiga, marquesa del Valle y del licenciado Joan Altamirano, en nombre de don Pedro de Arellano, conde de Aguilar, como tutor de la persona e bienes de don Martín Cortés, marqués del Valle, como hijo y heredero del dicho marqués, su padre, el qual se començó a hazer en ocho de jullio de mill y quinientos y quarenta y nueve años; está escripto todo en ochenta y nueue fojas, firmado y signado del dicho Francisco Días.

§ Otro ymbentario fecho por el dicho licenciado Joan Altamirano en la ciudad de México, que se començó en la dicha çudad en honze de septiembre del dicho año de quinientos y quarenta y nueve, escripto en treze fojas, firmado y signado de Alonso Sánchez, escriuano real.

§ Otro ymbentario de la hazienda de las minas de Tasco que se hizo a pedimiento de Joan de Villaseñor en nombre del dicho conde de Aguilar; el qual dicho ymbentario se començó en las dichas minas en treinta y un días de jullio del dicho año de quinientos y quarenta y nueue por prouisión rreal ante don Rodrigo Maldonado, alcalde mayor dellas y ante Alonso Núñez, escriuano real, de quien está firmado y signado y escripto en ocho hojas.

§ Otro ymbentario de la hazienda de minas de Sultepeque fecho ante Andrés López, theniente de alcalde mayor de las dichas minas, y ante Joan de la Torre, escriuano real, de quien está firmado y signado y escripto, en siete fojas, el qual dicho ymbentario se hizo el dicho año de quinientos y cuarenta y nueue.

§ Otro ymbentario fecho en la prouinçia de Guaxaca por prouisión rreal a pedimiento del dicho licenciado Altamirano, el qual se començó en veinte de henero de mill y quinientos y cinquenta años ante Antonio de Villarroel, alcalde hordinario de la dicha ciudad de Guaxaca, y ante Francisco de Herrera, escriuano público y del cabildo della, de quién está firmado y signado y escripto en honze fojas<sup>13</sup>.

Curiosamente, en este inventario de la contaduría de 1602, algunas hojas más adelante de los asientos reproducidos en el párrafo anterior, también se registró: «otro traslado autorizado de Francisco de Herrera, escriuano público de Gua-

<sup>13</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 246, leg. 128(2), exp. 4, fols. 2v-3, Inventario de papeles de la contaduría del marquesado del Valle, Ciudad de México, 10 de octubre de 1602.

xaca, del ymbentario de bienes que se hizo en la dicha prouinçia en el dicho año de quarenta y nueue, escripto en treze fojas»<sup>14</sup>. Es de notar que este testimonio se fecha en 1549, mientras que cuando se registraron, uno detrás de otro, los inventarios de México, Cuernavaca, Taxco, Sultepec y Oaxaca, se puntualizó el inicio del inventario en la provincia de Oaxaca el 20 de enero de 1550. Puesto que todavía no hemos dado con el paradero de ninguno de los mencionados inventarios de los bienes del marqués en la provincia de Oaxaca, no es posible determinar si se trata de inventarios diferentes, como parece indicar la mención de dos fechas, uno de once hojas y otro de trece. En todo caso, ambos se hicieron ante el escribano Francisco de Herrera.

De lo que sí tenemos la certeza es que, con el paso del tiempo, los inventarios enunciados se dispersaron entre los fondos del archivo de la contaduría. Así, en el inventario de los papeles de la contaduría de 1620, el contador solo dio cuenta de la entrega de «Un ymbentario de los vienes del señor marqués don Fernando Cortés ante Francisco Díez (*sic*), escribano de su Magestad», es decir, el inventario de bienes de Cuernavaca y de «Un ymbentario de las minas de Tasco que se hizo el año de 1549, en 21 fojas»<sup>15</sup>. Llama la atención que el número de hojas del de Taxco no coincide con las ocho señaladas en el inventario de la contaduría de 1602. Más que de un error de pluma, considero que, pese a que en la descripción del documento solo se mencione las minas de Taxco, en el cómputo se incluyeron las hojas del inventario de los bienes en la ciudad de México. Ambos acabaron unidos en una misma pieza, como consta en algunos inventarios del siglo XVIII, y hemos comprobado tras su localización en el archivo<sup>16</sup>.

La información sobre los inventarios de los bienes de Cortés se amplía si consideramos lo registrado en inventarios posteriores de la contaduría del marquesado. Así, en agosto de 1714, cuando los albaceas del contador Cristóbal de Medina entregaron a su sucesor, Francisco Antonio de Arburu, los papeles de la contaduría que había custodiado, en el inventario del traspaso se asentó:

<sup>14</sup> *Ibidem*, fol. 5r.

<sup>15</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 128(2), exp. 4, ff. 1v y 3v. Inventario de los papeles de la contaduría, México, 4 de diciembre de 1620.

<sup>16</sup> Así ocurre en un inventario de los papeles de la Contaduría de 1755, AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 36, exp. 1. En él se lee: «Un testimonio dado por Alonso Sánchez, escribano de su Majestad, del imbentario de bienes muebles y raíces que dexó en su Estado el señor don Hernando Cortés, fecho el año de 1549 por el licenciado don Juan Altamirano en nombre de don Pedro de Arellano, conde de Aguilar, como tutor y curador de el señor don Martín Cortés, segundo marqués del Valle, inserto el del otro que se hizo de las minas de Tasco, autorizado por Alonso Núñez, escribano de aquel real, todo en fojas 21». El inventario realizado en la ciudad de México tiene trece hojas y ocho el de las minas de Taxco.

Yten otro quaderno yntitulado *Ymbentario de los vienes de el marqués don Fernando Cortés* en ciento y veinte foxas.

Yten otro quaderno yntitulado *Ymbentario de el señor don Fernando Cortés* en ochenta y nueve foxas.

Y más adelante, en otro lugar de la misma plana «Yten otro quaderno que se intitula *Ymbentario de las minas de Tasco* fecho el año de mill quinientos y quarenta y nueve de pedimento de el licenciado Juan Altamirano, en veinte y una foxas»<sup>17</sup>. En el segundo asiento, pese a que no se dice qué ámbito cubría el inventario, por el número de hojas, coincide con el realizado en Cuernavaca<sup>18</sup>. Mayores problemas tenemos en determinar a qué inventario de bienes se refiere el descrito como un cuaderno de ciento veinte hojas, dato que no se corresponde con ninguno de los registrados en los inventarios de los papeles de la contaduría, al menos de los conocidos. Dado que el de la provincia de Oaxaca, fechado en 1549, tenía trece hojas y once el que se comenzó en enero de 1550, el cuaderno de ciento veinte hojas cubriría otros ámbitos del marquesado pues sabemos que el licenciado Altamirano también dispuso que se hicieran en Oaxtepec, Yautepec, Tepoztlan, Yecapixtla y en los lugares y aldeas de estas villas.

Resumiendo lo señalado anteriormente, hasta la fecha, contamos con la mención a siete inventarios de bienes de Hernando Cortés en la Nueva España después de su muerte. Tras consultar los fondos del Ramo del Hospital de Jesús, además del ya conocido inventario de Cuernavaca y sus alrededores, por el momento solo hemos localizado los realizados en la ciudad de México, Taxco y Sultepec y seguimos buscando los mencionados de Oaxaca en 1549 y enero de 1550, además del que solo fue descrito por su extensión, ciento veinte hojas, tal vez traspapelados entre los papeles de la contaduría.

Los inventarios de bienes localizados son testimonios autorizados por los escribanos ante los que se hicieron, quienes con su firma y signo al final del documento dieron fe de que coincidían con sus registros. Considerando la fecha de realización, resumimos a continuación los inventarios conocidos hasta la fecha de los bienes de Cortés:

1. Inventario de Cuernavaca, sus alrededores y otros pueblos y lugares en los que tenía heredades, huertas y estancias. Se realizó ante el escribano de la Audiencia de México Francisco Díaz, entre el 8 de julio y el 26 de agosto

<sup>17</sup> El escribano registró conjuntamente los inventarios de México y minas de Taxco, de trece y ocho hojas respectivamente.

<sup>18</sup> En 1567, en el inventario del secuestro de los papeles de la contaduría, se consignaron ochenta y ocho hojas. AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 234, leg. 122(1), f. 9v.

de 1549<sup>19</sup>. Consta de 89 hojas y en alguna ocasión es mencionado en los papeles de la contaduría como un «inventario viejo». En representación del licenciado Juan Altamirano, en algunas de las actuaciones estuvo presente Juan de Villaseñor, quien después se desplazó a Taxco y Sultepec para continuar en su nombre el inventario en aquellos lugares.

2. Inventario de la hacienda de las minas de Taxco. Se llevó a cabo ante el alcalde mayor Rodrigo Maldonado, entre el 31 de julio y el 1 de agosto de 1549, en presencia del escribano Alonso Núñez<sup>20</sup>. Consta de ocho hojas y está cosido al inventario de los bienes de Cortés en la ciudad de México. La Real Provisión de la Audiencia para realizar el inventario fue exhibida ante el alcalde mayor de Taxco por Juan de Villaseñor, en virtud del poder que tenía del licenciado Altamirano.
3. Inventario de las minas de Sultepec. Se realizó el 7 de agosto de 1549 ante Andrés López, teniente de Baltasar de Gallegos, alcalde mayor en las minas de Sultepec, en presencia del escribano Juan de la Torre<sup>21</sup>. Son siete hojas y se ha conservado unido a papeles de Diego de Cifuentes, quien en 1549 tenía a su cargo las minas de Sultepec.
4. Inventario de los bienes de Cortés en la ciudad de México. Se inició el 11 de septiembre de 1549 a petición del licenciado Juan Altamirano ante Bernardino Vázquez de Tapia, alcalde ordinario de la ciudad, y finalizó el 20 de ese mes ante el escribano Alonso Sánchez, quien dio testimonio de lo inventariado en trece hojas<sup>22</sup>.

A partir de lo registrado en ellos es posible tener una visión más completa de los bienes de Cortés en el momento de su fallecimiento. Aunque sigue siendo fragmentaria, pues los inventarios conocidos no cubren todos los lugares, villas y minas de su extenso marquesado, son testimonio de su fortuna.

### 3. LOS BIENES DE CORTÉS EN NUEVA ESPAÑA EN 1549

Los bienes de Cortés en Nueva España estaban distribuidos en diferentes lugares en los que, a su muerte, se hizo el inventario correspondiente. Dada la extensa superficie del marquesado del Valle que había que cubrir, las gestiones se pro-

<sup>19</sup> Inventario de los bienes de Cortés en Cuernavaca y sus alrededores, AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 50, leg. 28(2), exp. 16, Núm. 39, ff. 1008-1095.

<sup>20</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 129, exp. 4, ff. 1000-1007.

<sup>21</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 896, leg. 450(1), exp. 2, ff. 3-10v.

<sup>22</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 129, exp. 4, ff. 987-999.

longaron durante varios meses<sup>23</sup>. Los primeros pasos se dieron en junio de 1549 cuando Juan de Medina, en nombre de la marquesa del Valle, y el licenciado Juan Altamirano, en nombre del conde de Aguilar, solicitaron en la Audiencia autorización para hacer inventario de los bienes muebles, raíces y semovientes, escrituras, deudas y otras cosas que hallasen en las diferentes villas, lugares y minas del marquesado. Con aquel fin, la Audiencia despachó dos reales provisiones fechadas el 25 de junio de 1549. Una estaba dirigida a Francisco Díaz, escribano del tribunal, ordenándole que, cuando lo requiriese el licenciado Altamirano, fuese a la villa de Cuernavaca y a «todas las otras villas y lugares» del marquesado e hiciese inventario en forma de sus bienes muebles y raíces, escrituras, deudas, oro y plata, joyas, ganados, esclavos y cualquier otra cosa que perteneciese al marqués. Para saber de su paradero podría hacer cuantas diligencias fuesen precisas y tomar juramento a las personas que pudiesen declarar cuáles eran. Una vez realizado, se lo entregaría al licenciado Altamirano, previo pago de los derechos correspondientes. La otra real provisión estaba dirigida a los corregidores, alcaldes mayores y ordinarios y a otros jueces y justicias de la Nueva España para que, cuando fuese presentada ante ellos, se inventaríasen los bienes de Cortés ante escribano.

A finales de junio, el licenciado Altamirano requirió al escribano Francisco Díaz para que fuese a «Guastepeque [Oaxtepec], Yautepeque [Yautepec], Tepoztlán, Acapixtla [Yecapixtla] y a los lugares y aldeas de estas villas» a inventariar los bienes de Cortés. A ellas se dirigió a comienzos de julio (Martínez, 1992: 370-371). Además de en los lugares mencionados, el marqués tenía bienes diseminados por la extensa geografía novohispana (García Martínez, 1969: 131-142). Por ello, el 1 de julio de 1549, el licenciado Altamirano sustituyó el poder que tenía del conde de Aguilar<sup>24</sup> en Juan de Villaseñor para que en su nombre pudiese hacer inventario de todos los bienes muebles, raíces y semovientes que quedaron de Cortés «en todas las villas e lugares del Estado del dicho señor marqués del Valle y en otras qualesquier partes e lugares desta Nueva España»<sup>25</sup>.

En cada una de las villas y lugares, los bienes de Cortés fueron mostrados por las personas que tenían a su cargo la hacienda del marqués o sabían que los tenían. En México lo hicieron el licenciado Altamirano, Andrés Díaz y el contador Juan de Medina. En el caso de Cuernavaca, en las casas de su morada vivía doña Juana de Zúñiga y, pese a que esta prestó juramento ante escribano de declarar los bienes del marqués, su hermano, el dominico fray Antonio de Zúñiga, impidió que el inventario se hiciese en su presencia. La marquesa se limitó a declarar a finales de

<sup>23</sup> Bernardo García Martínez la estimó en 11 480 Km<sup>2</sup> (1969: 161).

<sup>24</sup> Pedro Ramírez de Arellano, hermano de la marquesa doña Juana de Zúñiga, y, por voluntad de Cortés, uno de sus albaceas en España.

<sup>25</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 129, exp. 4, f. 1000v.

agosto, al concluir su actuación el escribano, que los bienes señalados por Lucía de Paz, su camarera, eran los que habían quedado de Cortés. Ella tenía sus joyas de oro y ropas, pero, por ser propias, no había razón para incluirlas en el inventario. Francisco de Tordesillas, repostero, Juan Ximénez, mayordomo, Hernando Mirón, caballero, y Luis Hernández, herrador, señalaron los bienes que estaban a su cargo. En el ingenio de Tlaltenango, cerca de la villa de Cuernavaca, fueron Francisco Rengel y Pedro Delgado, mayordomo del ingenio y maestro de azúcar, los que indicaron los que se pusieron en el inventario; por su parte, Lorenzo Yáñez se ocupó de mostrar todas las tierras y cañas de azúcar del marqués que tenía a su cargo. En el ingenio de Axomulco, también en términos de la villa de Cuernavaca, fue Rodrigo Martín, maestro de azúcar, el que declaró los bienes existentes, de los que solo pertenecía al marqués la séptima parte. En el pueblo de Yautepec lo hizo el alguacil Pedro de Paz. En algunas heredades y sitios de Cuernavaca el escribano preguntó por los bienes de Cortés y fueron los naturales los que señalaron los lugares en los que tenía plantados árboles, aunque las tierras eran de los pueblos. En Taxco los señaló Diego Martínez de Cárdenas, mayordomo del marqués, y en Sultepec Diego de Cifuentes.

Del inventario de los bienes de Cortés en la jurisdicción de México se ocupó el licenciado Altamirano. El 12 de julio de 1549 se presentó ante Francisco de Terrazas, alcalde ordinario de México y, en presencia del escribano Alonso Sánchez, uno de los de número de la ciudad, solicitó hacer inventario. También pidió que el alcalde estuviese presente para autorizar el mayorazgo instituido en 1535 por el marqués en virtud de la facultad regia obtenida en Barcelona en 1529. En el inventario se registrarían los bienes raíces, muebles y semovientes, además de las joyas y plata que se encontrasen dentro de la jurisdicción del alcalde, detallando también las casas, tierras y solares. El trámite se demoró por la enfermedad de Francisco de Terrazas. Tras su muerte, el licenciado reiteró la petición el 11 de septiembre, en esta ocasión ante Bernardino Vázquez de Tapia, su sucesor en el cabildo. Fue entonces cuando el licenciado Altamirano afirmó que, como albacea del marqués, «ha enbiado a hacer ynventarios de todos los demás bienes e esclavos y minas y estancias e ganados, e tierras, ingenios, e todo los demás haciendas e bienes, así raíces como muebles» comprometiéndose a presentar los inventarios y escrituras que se hicieran, ante el escribano para «que se junten e se haga un cuerpo de todo con el dicho inventario»<sup>26</sup>. Las palabras de Altamirano confirman que envió a hacerlos en todos los pueblos y lugares en los que tenía bienes el marqués del Valle y que

<sup>26</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, leg. 129, exp. 4, f. 997r/v. Declaración del licenciado Altamirano de los bienes de Cortés, Ciudad de México, 19 de septiembre de 1549.

su intención era «reunir» los inventarios y entregar una copia al escribano Alonso Sánchez.

En las minas de Taxco y Sultepec fue Juan de Villaseñor el que solicitó iniciar el inventario. Después de haber estado presente en algunas jornadas en el de Cuernavaca se desplazó a las minas de Taxco y Sultepec, donde se hizo el inventario de los bienes del marqués a comienzos de agosto. Es muy probable que luego promoviese los de la provincia de Oaxaca mencionados en los inventarios de la contaduría. La extensión de este trabajo no permite que en esta ocasión realicemos un análisis detallado de los cuatro inventarios conocidos, que sintetizamos a continuación en los aspectos más relevantes.

### 3.1. MERCEDES Y PRIVILEGIOS

El inventario de los bienes de Cortés en la ciudad de México se realizó en varias jornadas del mes de septiembre de 1549. En primer lugar, el día 11, en presencia del alcalde ordinario Bernardino Vázquez de Tapia, del escribano Francisco Díaz y dos testigos, el licenciado Juan Altamirano mostró como bienes del marqués los siete documentos más preciados que le confió, junto con otras escrituras, antes de regresar a Castilla en 1540. El registro traduce el éxito de Cortés y, sobre todo, el favor que le otorgó el rey. Todos se guardaban con celo y constituían el patrimonio documental de la familia. Estaban escritos en pergamino y de ellos pendían, en hilos de seda de colores, sellos de cera colorada protegidos en pequeñas cajas de plata. Entre ellos se encontraba el título de marqués del Valle de Oaxaca, el de la capitanía general de la Nueva España, la concesión de veintitrés mil vasallos, la merced de dos peñoles (Xico y Tepeapulco), y de solares, tierras y huertas en México y la facultad para instituir mayorazgo, todos ellos obtenidos por Cortés en 1529, durante su estancia en la corte. A este grupo también pertenecía el privilegio más antiguo, el de la concesión en 1525 de las armas que podría lucir en su escudo junto a las de su linaje y el pergamino de la institución del mayorazgo, fechado en Colima el 9 de enero de 1535, y del que, de hilos de seda verde, pendía un sello de cera colorada con las armas del marqués, también protegido en una caja de plata.

El escribano no se detuvo en la descripción de los documentos y las singularidades de cada uno. Solo mencionó que eran pergaminos y que el privilegio de las armas del marqués estaba en «tres hojas escritas en pergamino iluminado y en él esculpidas las armas» que le concedió el rey. En cuanto los examinó el alcalde y se asentaron en el inventario, el licenciado Altamirano, por ser «escrituras de calidad e importancia» y por el riesgo de que se pudiesen perder, quemar o deteriorar, se apresuró a pedir la devolución de los originales y que se incorporase al inventario una copia. Según el escribano Alonso Sánchez, el licenciado se los llevó y nunca

más los presentó, pese a que dijo que los entregaría uno a uno para realizar su traslado.

La merced más antigua, obtenida por Cortés antes de ser marqués, era la concesión de las armas que le hizo el emperador en marzo de 1525. En este punto, Cortés se encuentra en el grupo de los conquistadores y pobladores que solicitaron a la corona la concesión de un escudo de armas para perpetua memoria de sus acciones (López Fanjul Argüelles, 2014: 151-178; López Fanjul Argüelles, 2017: 33-39). El mismo comportamiento se advierte entre los indígenas que reivindicaron así el reconocimiento de la ayuda prestada a los castellanos (López Fanjul Argüelles, 2015: 229-265; Castañeda de la Paz y Luque Talaván, 2021).

La petición para la obtención de un escudo de armas se iniciaba en el Consejo de Indias. Habitualmente se acompañaba de una información de méritos y servicios para avalar la pretensión del solicitante de que era merecedor de una «remuneración» o «recompensa» por ellos. La mayoría incluían un boceto del escudo que podía ser alterado en el Consejo de Indias, bien suprimiendo, modificando o sustituyendo el bosquejo presentado (López Fanjul Argüelles, 2017: 35-36). Es posible que Cortés sugiriese el diseño de su escudo, como sabemos que lo hizo Juan Tirado quien, después de exponer sus méritos y servicios, solicitó «por armas e devisa este escudo que aquí presento e en él tres estrellas e cinco veneras e un mar e una puente e por la orla cinco cabezas de indios e en lo alto del escudo una cruz de Jerusalem de los colores e forma que va debujado» (Paso y Troncoso, 1939: 77). Proceder idéntico tuvo Juan de Mansilla, quien describió en su petición las armas que aspiraba a lucir, explicitando el significado de algunos de los muebles sugeridos:

un rey coronado que prendió en la guerra de la dicha cibdad de México, con una cadena al cuello, en campo de agua como lo prendió, y en la otra del escudo, a la mano izquierda, una fortaleza en el agua que la de dicha cibdad donde él hizo muchas cosas señaladas, y en la parte baja a la mano derecha debajo del rey un león enhiesto en campo verde; y en la otra parte del escudo un peñón donde él peleó con los indios que estaban fechos fuertes y los venció en campo (Paso y Troncoso, 1939: 92).

Al igual que en otros casos, la pretensión de Juan Tirado fue «moderada» pues en el Consejo de Indias se decidió que el cautivo sería «sin corona porque no era rey» (Paso y Troncoso, 1939: 92).

En la concesión del escudo de armas de Cortés tuvieron un importante papel su procurador en Castilla, el licenciado Francisco Núñez, y su padre, Martín Cortés. También intervino Juan de Ribera, su secretario, a quien envió a la corte tras la toma de Tenochtitlan. En algunas de las cartas conocidas de Martín Cortés se pone de manifiesto la satisfacción de que en uno de los cuarteles del escudo de su hijo figurase el águila bicéfala del Imperio y el deseo de que los motivos utilizados en la

armería se correspondiesen con sus acciones. En marzo de 1524, en una misiva al licenciado Núñez, se interesó por la obtención de mercedes, entre las que incluyó la concesión de pueblos, la obtención del escudo de armas y el hábito de la Orden de Santiago. Al tratar sobre las armas de su hijo escribió que en las concedidas a Diego de Ordás figuraba un «rey con una cadena a la garganta» y se preguntaba qué se podría pedir para Cortés, entonces gobernador de la Nueva España (Martínez Martínez, 2006: 94-96, 101). En todo caso, se solicitarían «muy honradas, pues hay razón de pedir», extrañándose de que a Ordás le concedieran un rey por prisionero y, siéndolo Moctezuma, no se le diera a Cortés. Para conocer cómo eran las armas del escudo, Martín Cortés solicitó al licenciado Núñez que se las enviase pintadas. Los muebles alegóricos que finalmente le concedieron recordaban sus acciones, como se reflejó en el texto de la merced. La primera hoja del pergamino estaba bellamente decorada con una vistosa orla e incluía una miniatura del emperador en el interior de la letra capital con la que se iniciaba el texto de la merced<sup>27</sup>. En otra hoja se incluyó el dibujo coloreado de las armas propias que, a partir de entonces, podrían lucir Cortés y sus descendientes para perpetua memoria. En la merced se describieron de la siguiente manera:

[...] un escudo que en el medio, a la mano derecha, en la parte de arriba, aya una águila negra de dos cabeças en campo blanco que son las armas de nuestro ymperio y en la otra meitad (*sic*) del dicho medio escudo, a la parte de abaxo, un león dorado en campo colorado en memoria que vos, el dicho Hernando Cortés y por vuestra industria y esfuerço, truxistes las cosas al estado arriba dicho; y en la meytad del otro medio escudo de la mano yzquierda, a la parte de arriba, tres coronas de oro en campo negro, la una sobre las dos, en memoria de tres señores de la gran cibdad de Tenustitan y sus provincias que vos vencistes que fue el primero Muteççuma, que fue muerto por los yndios, teniéndole vos preso, y Cuetaoacin, su hermano que sucedió en el señorío y se reveló contra nos y os echó de la dicha cibdad; y el otro que sucedió en el dicho señorío Guauctemucin y sostubo la dicha rebelión hasta que vos le venciste y prendistes; y en la otra meytad del dicho medio escudo, de la mano yzquierda a la parte de abaxo podáis traher la cibdad de Tenustitan armada sobre agua en memoria que por fuerça de armas la ganastes y sujetastes a nuestro señorío y por orla del dicho escudo en campo amarillo siete capitanes y señores de siete provincias y poblaciones que estan en la laguna y en torno della que se rrebelaron contra nos y los vencistes y prendistes en la dicha cibdad de Tenustitan, apresionados y atados con una cadena que se venga a çerrar con un candado debaxo del dicho escudo y encima del un yelmo cerrado con su timble<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> El pergamino se conserva en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, en la Harkness Collection, 1. El dibujo de las armas de concedidas a Cortés está en el folio 62.

<sup>28</sup> Biblioteca del Congreso, Washington (LC), Harkness Collection, 1, ff. 61v-62.

Como se decía en el texto, cada uno de los muebles del escudo representaba sus acciones: el águila bicéfala eran las armas del imperio; el león dorado era memoria de su esfuerzo para lograr la toma de la ciudad que aparecía figurada en un medio lacustre en otro de los cuarteles del escudo. Las tres coronas, una sobre las otras dos, recordaban a los tres *tlatoque* de Tenochtitlan que sometió (Moctezuma, Cuitláhuac y Cuauhtémoc); los siete señores encadenados, a otros tantos que venció tras haberse rebelado en la laguna.

Si los privilegios obtenidos y la institución del mayorazgo son un indicador de lo logrado, no menos importantes para medir el éxito de Cortés son los numerosos libros que había en la contaduría y en los que el contador registraba los cargos y descargos de la gente de su casa, lo recibido de las haciendas y lo obtenido en su Estado. Para el inventario de los libros de registro, el licenciado Altamirano señaló a Juan de Medina, nombrado contador por la marquesa doña Juana durante la ausencia del contador Juan Altamirano, quien en aquellos momentos se encontraba en España. Para evitar cualquier anotación en ellos, el licenciado Altamirano pidió que el alcalde los firmase y éste, a su vez, ordenó al escribano que pusiese su firma al lado de la suya, que se contasen las hojas que tenía cada uno, se rayasen las blancas y firmase en la primera hoja de todos. El alcalde ordinario lo hizo comparecer para dar cuenta de qué libros tenía en su poder, pero nada se registró en el inventario conocido sobre la presentación e inventario de los mencionados libros.

La misma situación se advierte con las joyas y plata que los indios entregaron al marqués, relación que se encontraba en manos de Andrés Díaz, a quien se remitió el licenciado Altamirano para que el registro de aquellas se añadiese al inventario. Si bien el alcalde ordenó que Andrés Díaz se presentase ante él con las cédulas que tenía del licenciado Altamirano, desconocemos el paradero del inventario que presentó. De la fortuna del marqués también hablan las escrituras de obligación que tenía contra particulares por diferentes negocios y cuantías, exhibidas por el licenciado Altamirano.

### 3.2. TIERRAS, VILLAS Y LUGARES

La petición de tierra, villas y pueblos estuvo muy presente en los escritos de Cortés desde fechas tempranas. En una de las cartas que envió a su padre, probablemente redactada en los últimos meses de 1520 o primeros del siguiente, expresó la posibilidad de que el rey concediese señoríos por ser la tierra «muy grande e poblada» y mostró su deseo de que le hiciese merced de una tierra «donde mataron los indios más de ducientos españoles, que será cuarenta leguas de término, y es de los puertos abajo para la mar, la cual es fuera de todas las ciudades, porque quedan de los puertos arriba» (Cortés, 2003: 103-104). Aunque señaló que estaba despoblada, su interés radicaba en que era tierra muy fértil y apta para la actividad

agrícola y ganadera. En los primeros momentos, en sus escritos aludía a «señoríos», «ciudades» y «provincias», traduciendo la comprensión más o menos acertada de la organización política mesoamericana. En sus peticiones utilizó términos diversos: «tierras», «ciudades», «villas» y «lugares» (García Martínez y Ortiz Díaz, 2022: 500-510). En la merced real de 1529 se le concedieron villas y pueblos dispersos en el territorio, en ámbitos propicios para muy diversas actividades agropecuarias y comerciales, realidad que también reflejan los inventarios de bienes.

En la misma jornada que enumeró las casas y huertas del marqués en la ciudad de México, el licenciado Altamirano dio cuenta de sus villas, aldeas y pueblos, señalando en cuáles tenía jurisdicción y en cuáles no. En el primer grupo incluyó las villas de Cuernavaca, Yautepec, Tepoztlán, Guastepec, Acapixtla [Yecapixtla], Tehuantepec y Xalapa, todas ellas con sus aldeas y sujetos; también los pueblos de La Rinconada, Tuxtla, Cotaxtla y Tlapa, donde tenía un ingenio de azúcar. Entre los pueblos que tenía por merced, pero en los que en 1549 no tenía jurisdicción, el licenciado Altamirano señaló las villas de Coyoacán, Toluca, Oaxaca, Etlá y Cuila-pa, con sus sujetos y aldeas, que afirmó que estaban en el concierto del presidente y los oidores de la Real Audiencia con el marqués hasta que se determinase la cuenta de los 23 000 vasallos concedidos en la merced real de 1529 (Martínez, 1990: 639-646). El inventario de bienes, por lo tanto, debería de haberse realizado, al menos, en todos los lugares que enumeró, lo que supone más de una docena de inventarios<sup>29</sup>.

El licenciado Altamirano también solicitó que se pusiesen en el inventario de bienes del marqués las tasaciones hechas por el presidente y oidores de la Audiencia. Conforme a la tasación se asentaba en los libros de la contaduría lo que tributaba cada pueblo, excepto Coyoacán, que diariamente proporcionaba indios de servicio, leña, yerba, gallinas, cargas de maíz y entregaba al calpique una gallina y comida. También declaró que el pueblo de Toluca proporcionaba indios de servicio, comida, gallinas y se ocupaba de una sementera de maíz.

### 3.3. BIENES RAÍCES, MUEBLES Y SEMOVIENTES

En el momento de fallecer, Cortés tenía casas y solares en la plaza mayor de la ciudad de México, detalladas con sus linderos en uno de los privilegios que mostró el licenciado Altamirano cuando se hizo el inventario. También las casas y tiendas que estaban en la «plaza pequeña» de la ciudad, frente a la iglesia mayor, entre la

<sup>29</sup> En los inventarios consultados se advierten anotaciones que ponen de manifiesto que en algún momento se ordenaron siguiendo una secuencia. Así, en el de México se escribió a pequeño tamaño «n.º 12»; en el de Taxco, «n.º 13»; en el de Sultepec «n.º 14» y en el de Cuernavaca «n.º 15».

calle que iba a San Francisco, la de Tacuba y la que atravesaba de una a otra. En algunas de las huertas que poseía también edificó casas. En aquellos momentos seguía abierto el pleito con los licenciados Matienzo y Delgadillo, oidores de la primera audiencia, por las huertas y casas que estaban en la calzada a Chapultepec, que ya poseía en 1528 antes de viajar a España, y que le concedió el rey por merced.

El licenciado Altamirano también enumeró como bienes del marqués los solares, unos ocho, donde inicialmente se estableció el convento de San Francisco antes de trasladarse a su emplazamiento definitivo. Sobre ellos tenía pleito con el contador Rodrigo de Albornoz por las casas que labró y en las que en 1549 vivía Catalina de Albornoz, viuda de Pedro Bazán. La relación se amplió con la estancia que poseía en el término de Coyoacán, en la que tenía una viña y morales con unas casas pequeñas, viejas y caídas.

El 12 de septiembre, Álvaro Hernández de Madrid, mayordomo del marqués, manifestó en la ciudad de México que tenía en su poder diferentes bienes muebles de Cortés. La mayoría fueron descritos en el inventario como «viejos», incluso una antepuerta de figuras como «hecha pedazos». Los objetos que identificó, poco más de cuarenta, los guardaba en un cofre tumbado, muy viejo y sin llave, entre ellos una corneta de cobre, tres estoques, un alfanje, dos cortinas de cama de tafetán blanco y colorado, dos frontales de damasco leonado, unas riendas de mulas y cinco estuches con algunos cuchillos, tenedores, escarbadientes y tenazuelas; además presentó algunas prendas de vestir, viejas y con agujeros, una coraza de silla de mula y un guion de damasco blanco y carmesí con flecaduras pardas, también viejo y roto. Además manifestó ser de Cortés un libro de Epístolas y Evangelios y un sacramental en romance. Entre los objetos que le había confiado asimismo mencionó una bola de mapamundi, tres cartas de navegar, una ballestilla, dos cuadrantes y un reloj, desbaratado y viejo. Salvo tres plumas de la tierra y un ventalle de poco valor, ninguno guardaba relación con el mundo indígena. Días más tarde, el 19 de septiembre, el licenciado Altamirano recordó que desde 1528 estaban en su poder dos reposteros viejos, una mesa pequeña de bisagras y un arca vieja de despensa. Igualmente señaló que eran del marqués ciertas arcas y cofres donde se guardaba el oro y la plata, un escriño grande y un escritorio de madera que le dejó con las escrituras que declaró en el inventario.

El 20 de septiembre prosiguió el inventario, fue entonces cuando se pusieron por escrito las cantidades adeudadas a Cortés por García de Morón y lo que pudiera corresponderle del pleito con Juan Bautista de Marín, genovés, por la plata que se le dio para pagar ciertos esclavos a Leonardo Lomelín.

Meses atrás, el 8 de julio de 1549, se había iniciado el inventario en la villa de Cuernavaca (Martínez 1990: 769-776). El mayordomo Juan Ximénez manifestó los bienes muebles, raíces y semovientes que se encontraban a su cargo. En primer lugar, declaró las casas principales de Cuernavaca, morada de la marquesa, que

contaban con huerta, un molino para moler pan y caballeriza. La camarera Lucía de Paz exhibió tapices y alfombras que el escribano registró dando cuenta de sus medidas y vagamente de su decoración, aunque en algún caso identificó las escenas representadas, como la figura de Jasón con el vellocino de oro de un tapiz. También se inventariaron los guadamecés que lucían en la casa, algunos muebles y los utensilios de la cocina. El repostero Francisco de Tordesillas señaló más de medio centenar de piezas de plata, incluyendo las utilizadas en las celebraciones litúrgicas, y diversas prendas para los oficios religiosos. Para el servicio de la casa y el molino de pan se contaron cerca de una treintena de esclavos negros e indios.

En Tlaltenango, en el término de Cuernavaca, tenía un ingenio de azúcar edificado en una casa grande, de cal y canto, con altos y bajos, con dos prensas y todos los aparejos necesarios. Otra dependencia de cal y canto era conocida como «del purgar» y había otras muchas casas alrededor, de jacales y adobe, en las que se acomodaban los españoles, gente de servicio del ingenio y los esclavos. Otra de las casas era utilizada como despensa del ingenio y otra como fragua. También contaba con un batán para preparar telas y un obraje que tenía dos telares de jerga. La producción de azúcar concentró en el ingenio de Tlaltenango un elevado número de esclavos negros y, sobre todo, indios, registrándose el nombre, procedencia y edad de más de doscientos. El escribano también dio cuenta de las existencias de panes de azúcar, panelas y espumas, estimadas en 8633 arrobas. Además, el cañavero Lorenzo Yáñez mostró en las inmediaciones de Tlaltenango más de cuarenta sementeras de caña.

Cerca de Cuernavaca, en el ingenio de Axomulco, Cortés poseía la séptima parte de los bienes que manifestó Rodrigo Martín, pues el resto eran de Isabel de Ojeda, viuda de Antonio de Villarroel. En él había casa de purgar y dependencias para vivir los españoles y una treintena de esclavos. En algunas huertas también levantó construcciones, como en la llamada de Talbitongo, a media legua de Yautepec, donde a la entrada tenía dos casas grandes de adobe cubiertas de paja y otras dos en la misma huerta. A media legua poco más o menos del pueblo de Yautepec, en un llano conocido como Papaloguautitlan, poseía una casa grande de adobe, cubierta de tablazón, para la cría de la seda. En la estancia de Texcalpa, a unos tres cuartos de legua del pueblo de Oaxtepec, se inventariaron cinco estructuras, algunas de piedra y otras de adobe, utilizadas como cocina, almacén de trigo y caballería. También en los lugares donde tenía estancias de minas, como en Taxco y Sultepec, además de los ingenios, levantó dependencias humildes para los esclavos.

El inventario realizado en Cuernavaca y sus inmediaciones pone de manifiesto la actividad agropecuaria y de transformación de la caña de azúcar acometida por Cortés (Barrett, 1977). También su interés por el cultivo de la seda y la introducción en numerosos lugares de morales, que fueron asentados en el inventario precisando el escribano los plantados en cada lugar, el tiempo que tenían y su estado.

A un cuarto de legua del pueblo de Xiutepec, en la heredad de Azumpa, había novecientos morales, al igual que en otros muchos lugares que pertenecían al pueblo o a los principales y tan solo era del marqués lo plantado. En las inmediaciones de Yautepec tenía huertas en las que abundaban los árboles frutales (granados, membrillos, higueras, cedros, limas, limoneros) y donde también había morales y sembraba trigo, al igual que cerca de Oaxtepec. En la huerta llamada de Chinampa, a media legua de Yecapixtla, además de membrillos, perales, manzanos e higueras, tenía mil cepas de viña. En otros lugares, como en la huerta próxima al monasterio del pueblo de Oaxtepec, cultivaba suchiles, zapotes y árboles frutales y silvestres de la tierra. Las enunciadas, son tan solo algunas de las numerosas heredades registradas por el escribano en el inventario.

Entre los bienes semovientes destaca la cabaña ganadera inventariada. En la caballeriza de Cuernavaca, entre caballos, potros y mulas, se contaron 27 cabezas, individualizadas por su color (overo, castaño oscuro, castaño claro) y rasgos más destacados. También se enumeraron los aparejos de la caballeriza y las herramientas del herrador para desempeñar su actividad. En el ingenio de Tlaltenango se contó un elevado número de cabezas: 110 puercos, 130 ovejas, 2 caballos, 123 bueyes domados y 41 novillos por domar. También tenía numerosas estancias en las que abundaban los potros (como en la llamada Atlicaca), caballos, yeguas y mulas, marcadas con «un hierro aspa» que, según declaró Pedro de Paz en la estancia de Tlaltizapán, a dos leguas del pueblo del mismo nombre, era el hierro del marqués. En la estancia de Atelinca, entre los pueblos de Mazatepec y Miacatlán, criaba vacas, becerras, novillos y toros. En ellas, algunas construcciones cumplían la función de caballerizas o corrales para encerrar el ganado. En sus ingenios de azúcar y minas abundaban los animales de carga. En Sultepec se contaron treinta caballos con sus aparejos y cinco caballos marcados que andaban perdidos. En Taxco se registraron treinta cabras e igual número de carneros además de once caballos, cinco destinados al trabajo en el ingenio y el resto al transporte.

Todas las actividades productivas puestas en marcha por Cortés requerían mano de obra. El escribano también contó como bienes del marqués un número elevado de esclavos que no mencionó que estuviesen herrados. En todos los inventarios se dejó cuenta de su nombre, procedencia y en algunos casos de la edad, como en el de Cuernavaca. Allí atendían las caballerizas, el molino y el ingenio de azúcar. En el conjunto sobresalían los esclavos africanos (más de doscientos) pero también los había indígenas (más de un centenar). Entre estos, la mención a sus lugares de procedencia da cuenta de su movilidad: México, Soconusco, Chiautla, Tehuantepec, Guatemala, entre otros. En las minas de Taxco se ocupaban de la hacienda minera del marqués más de un centenar de esclavos indios, tanto hombres como mujeres, y solo se contaron nueve esclavos africanos, algunos en las minas cercanas que poseía el marqués. En Taxco, por la presencia en las minas del marqués de

indios reducidos a la esclavitud en la guerra, había intervenido en 1538 el fiscal de la Audiencia de México (Ulloa Ortiz: 1966). En Sultepec el grupo también estaba cercano al centenar, contándose solo cuatro esclavos africanos, entre ellos una mujer. Muchos de los esclavos indios fueron registrados con sus mujeres. Todos ellos vivían en las dependencias que el escribano definió como bohíos, término con el que los españoles se familiarizaron en las Antillas.

### 3.4. MINAS

Los inventarios de bienes realizados en las minas de Sultepec y Taxco son muy elocuentes de las inversiones del marqués y de las expectativas depositadas en la actividad extractiva. El 31 de julio de 1549, Diego Martínez de Cárdenas, mayordomo del marqués del Valle en la hacienda de las minas de Taxco, indicó al alcalde mayor los bienes que tenía a su cargo. Además de la casa de fundición, poseía dos ingenios, uno de afinar y otro de moler. En el lugar había cinco pares de fuelles con sus cañones de hierro, tres de ellos en buen estado, con los que los indios fundían el mineral, además de picos, pesas y otros instrumentos de trabajo. También se registró cierta cantidad de hierro y acero. El mayordomo, para dar cuenta de las minas y vetas del marqués, exhibió una relación con especificación de las estacas o minas limítrofes. En aquellos momentos poseía cerca de una veintena, algunas explotadas con socios, en diferentes cerros (cerro Rico, Quizillo, Aguacatl, Tenango, San Miguel, Xicotlan, Gueytepetle).

En las minas de Sultepec, Diego de Cifuentes declaró los bienes, esclavos y herramientas que tenía a su cargo de la hacienda del marqués<sup>30</sup>. Entre los asientos de minas de Alonso de Espinosa y del tesorero Juan Alonso de Sosa, tenía dos ingenios de agua y otro de moler con caballos. Las minas inventariadas en Sultepec fueron quince y se mencionaron cincuenta minas, partes de minas y vetas que no se concretaron, en Zacualpan.

La relación de los aperos y herramientas, tanto en Taxco como en Sultepec, traduce la inversión realizada, al igual que en los ingenios de Tlaltenango y Axomulco, dotados de los aparejos necesarios para la producción de azúcar.

## 4. CONSIDERACIONES FINALES

Sin duda alguna, la representación del éxito inicial de Cortés en la Nueva España se plasmó en la concesión de un escudo de armas que rememoraba con sus

<sup>30</sup> AGN, *Hospital de Jesús*, vol. 896, leg. 450, exp. 2.

muebles los hechos protagonizados. Esta merced, junto a otras que obtuvo del monarca fueron conservadas en el archivo de la contaduría del Estado y marquesado del Valle, memoria de su devenir. La búsqueda de la huella de los inventarios de bienes en los inventarios de los papeles de la contaduría ha permitido recuperar, formando parte de un conjunto, todavía incompleto, tres nuevos inventarios de bienes del marqués, los correspondientes a la ciudad de México y a las minas de Taxco y Sultepec. También ha sido posible localizar la referencia de que en algún momento también estuvieron en la contaduría los de la provincia de Oaxaca. Todos ellos se suman al ya conocido de Cuernavaca y son prueba documental de los bienes de Cortés en el momento de su muerte.

Si bien los inventarios reflejan una gran variedad de bienes, algunos relacionados con actividades agrícolas, ganaderas y mineras, otros muchos son indicio de cómo se concebía la fortuna en la Nueva España. Los bienes acumulados por Cortés reflejan su éxito, traducido en sus casas (manifestación de su poder y señorío), en los objetos de plata, tapices y prendas de vestir. La fortuna se representa con objetos de lujo europeos, no indígenas. Del mismo modo que el escudo de armas recurre a una simbología esencialmente europea para marcar sus éxitos, su protagonismo social y económico se manifiesta en la Nueva España como señor de vasallos e incansable promotor.

## FUENTES DOCUMENTALES

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, México, (AGN), *Hospital de Jesús*.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Sevilla (AGI), *Patronato*.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS, Sevilla (AGI), *Escribanía de Cámara*.

## BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (1935): *Documentos inéditos relativos a Hernán Cortés y su familia*: MÉXICO, Archivo General de la Nación/Talleres Topográficos de la Nación.

BARRETT, Ward J. (1977): *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle (1533-1910)*, México, Siglo XXI.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María y LUQUE TALVÁN, Miguel (2021): *Para que de ellos e de vos quede memoria. La heráldica indígena novohispana del centro de México*, Libro segundo, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas. Disponible en: <http://bdjc.iiia.unam.mx/items/show/364#lg=1&slide=0> [Fecha de consulta: 19/06/2022]

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco (1971): *Crónica de la Nueva España*, edición de Manuel Magallón; estudio preliminar e índices por Agustín Millares Carlo, Madrid, Atlas.

CORTÉS, Hernán (2003): *Cartas y memoriales*, Edición, estudio y notas Martínez Martínez, María del Carmen, Valladolid, Junta de Castilla y León/Universidad de León.

- Documentos cortesianos IV* (1992): ed. de José Luis Martínez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- ELLIOTT, John H. (2007): *España y su mundo, 1500-1700*. Traducción de Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Puyol, Madrid, Santillana.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo (1969): *El marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo y ORTIZ DÍAZ, Edith (2022): «Las encomiendas de Cortés y los pueblos primigenios del Marquesado del Valle», *Historia Mexicana*, vol. 72, Núm. 2 (286), pp. 495-538. DOI: <https://doi.org/10.24201/hm.v72i2.4502>
- LÓPEZ FANJUL ARGÜELLES, Carlos (2014): «Las armerías de los conquistadores de Indias», *Historia y Genealogía*, núm. 4, 2014, pp. 151-178. DOI: <https://doi.org/10.21071/hyg.v0i4.349>
- LÓPEZ FANJUL ARGÜELLES, Carlos (2015): «La imaginación heráldica en la España del siglo XVI. Las armerías de los caciques y los muebles americanos», *Historia y Genealogía*, núm., 5, pp. 229-265. DOI: <https://doi.org/10.21071/hyg.v0i5>
- LÓPEZ FANJUL ARGÜELLES, Carlos (2017): «La autoría de los escudos concedidos a los conquistadores de Indias», *Historia y Genealogía*, núm. 7, pp. 33-39. DOI: <https://doi.org/10.21071/hyg.v0i7.1029>
- LÓPEZ RAYÓN, Ignacio (1852-1853): *Sumario de la residencia tomada a D. Fernando Cortés, gobernador y capitán general de la N. E. y otros gobernantes oficiales de la mismas*, paleografiado por el Lic. Ignacio López Rayón, 2 vols. [México]: Tipografía de Vicente García Torres.
- MARTÍNEZ, José Luis (1990): *Hernán Cortés*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María del Carmen (ed.) (2006): *En el nombre del hijo. Cartas de Martín Cortés y Catalina Pizarro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María del Carmen (2017): *Martín Cortés. Pasos recuperados (1532-1562)*, León, Ediciones El Forastero.
- MURO OREJÓN, Antonio (1966): *Hernando Cortés, exequias, almoneda e inventario de sus bienes*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco (1939): *Epistolario de Nueva España, 1505-1818, tomo I (1505-1529)*, México, Antigua Librería de Robredo, de José Porrúa e hijos.
- ULLOA ORTIZ, Berta (1966): «Cortés esclavista», *Historia Mexicana*, vol. 16, núm. 2, pp. 239-273.

HENRY MORGAN, EL «HOMBRE DESALMADO»  
EN LA TOMA DE PORTOBELO (1668):  
UN SÍMBOLO DEL MAL SEGÚN EXQUEMELIN<sup>1</sup>

*Henry Morgan, the «lewd and wicked man» in the capture  
of Portobelo (1668): a symbol of evil according to Exquemelin*

DARIO TESTI

*Giunta Centrale per gli Studi Storici, Italia*

*CIEE (Council on International Educational Exchange), Italia*

ORCID: 0000-0003-3590-8863

RESUMEN

El cirujano francés Alexandre Olivier Exquemelin, autor de *Piratas de la América* (1678), hizo lo posible para cubrir de ignominia a Henry Morgan y a sus hombres, remarcando sus maldades, presentándolos como unos «seres desalmados» y apelándose a la justicia divina con la esperanza de que castigara sus culpas. El escritor entrelazó en su obra realidad y ficción, hechos factuales y juicios parciales, convirtiéndolos en un símbolo del mal. Esas y otras alteraciones supusieron un análisis incorrecto de algunos detalles de la toma de Portobelo (1668), como la destrucción de *Santiago de la Gloria* y la participación forzosa de frailes y monjas. Pese a ello, es la única fuente literaria de la época sobre el filibusterismo, y los historiadores consideraron imprescindible su consulta al reconstruir el asalto de la ciudad, si bien no tardaron en desarrollar un examen crítico.

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en las líneas de investigación del Grupo de Investigación Reconocido «Humanistas» (HUMTC) de la Universidad de León, del que el autor es colaborador. Quisiera expresar mis agradecimientos a los dos evaluadores anónimos por la atenta lectura del trabajo y sus correcciones, que han enriquecido notablemente esta aportación. También debo mi gratitud a Rodrigo Hernández Tapia por la revisión gramatical del texto, a Lorenzo Maria Ottaviani por la traducción del resumen, y a Daniele Arciello por algunas valiosas sugerencias de cambio.

Palabras clave: toma de Portobelo; Henry Morgan; Alexandre Olivier Exquemelin; historia del filibusterismo; Panamá.

#### ABSTRACT

French surgeon Alexandre Olivier Exquemelin, the author of *The Buccaneers of America* (1678), did what he could to disguise Henry Morgan and his fellows in ignominy, highlighting their atrocities, presenting them as «lewd and wicked men» and asking divine justice to punish them for their sins. He blends reality and fiction in his work, real facts, and partial judgments, turning them into a symbol of evil. These and other reasons brought to an incorrect analysis of some details of the storm of Portobello (1668), such as the destruction of *Santiago de la Gloria* and the forced involvement of friars and nuns. Anyway, it is the only literary source of that time about the activity of filibusters, and historians believed that its consultation was essential to reconstruct the assault on the city; in the meantime, they developed a critical analysis.

Keywords: storm of Portobelo; Henry Morgan; Alexandre Olivier Exquemelin; history of filibusterism; Panama.

## 1. INTRODUCCIÓN

ALEXANDRE OLIVIER EXQUEMELIN<sup>2</sup>, cirujano y «pirata»<sup>3</sup> del Caribe de origen francés, publicó en 1678 una historia del filibusterismo de sus tiempos, que incluye un relato de la toma de Portobelo (1668). El autor entretendió elementos reales y ficcionales en el texto, combinando datos que derivaron de sus experiencias personales con testimonios y rumores. En ocasiones se equivocó, y en otros casos distorsionó la narración de algunos hechos, por distintas razones que se van a desarrollar a continuación (Earle, 1981: 265 y 266). A la luz de ello, es necesario someter a prueba cada información que transcribió, cotejándola con otras fuentes de la época. Es inexcusable el análisis de la documentación española del Archivo General de Indias (AGI) de Sevilla<sup>4</sup>, cuyo contenido respecto del

<sup>2</sup> En los siglos, a este autor se le ha llamado con una combinación de John, Joseph, Alexandre y Esquemeling, Exmelin, Exquemelin, etc. Se conservan pocas noticias sobre su vida, por lo que se llegó a dudar de su identidad y nacionalidad. Hay académicos que apoyan su origen holandés, y otros que se inclinan por el francés; la mayor parte de los datos biográficos proceden de su texto (Sánchez Jiménez, 2013: 23; Payton, 2013: 361).

<sup>3</sup> El uso de este sustantivo se matiza en el apartado siguiente.

<sup>4</sup> Los informes principales sobre la toma de Portobelo se conservan en *Panamá* 50, 72, y 81; y en *Escribanía* 462A y 577A. Al realizar el presente trabajo se acudió a los documentos de *Escribanía* 462A: «Residencia de Agustín de Bracamonte Dávila, gobernador y capitán general interino de Tierra Firme y presidente interino de la Audiencia de Panamá, por Miguel Francisco de Marichalar», 10 de noviembre de 1671-13 de mayo de 1672 (ff. 86-209); «Autos, diligencias e informaciones sobre

asalto sobre Portobello no se dio a conocer hasta 1981<sup>5</sup>. Así, la fiabilidad del relato de Exquemelin empezó de pronto a ponerse en tela de juicio, y su estudio crítico comenzó a partir de los inicios del s. xx, pero numerosos autores se limitaron a cuestionar su veracidad.

En el presente trabajo se analiza la forma en que el cirujano contribuyó a crear y difundir el aura negativa que rodeaba a Morgan al intentar convertir, en lo que hoy definiríamos como «imaginario colectivo»<sup>6</sup>, un almirante y coronel<sup>7</sup> en un siniestro pirata, símbolo de maldad casi luciferina. Otro objetivo es estudiar las razones que, por un lado, motivaron el escritor a transmitir estos datos y, por el otro, el público a considerar que fueran fiables, en un contexto geoestratégico y cultural que se caracterizaba por un enfrentamiento político y religioso. Así, se enfocan algunas de estas alteraciones en la reconstrucción de la toma de Portobello, que acrecentaron la maldad de las acciones piráticas. Por último, se rastrean las reacciones de la crítica a lo largo de las centurias.

Con respecto a la bibliografía, se ha acudido a algunas de las obras más importantes que trataron estos temas: biografías de Morgan o, en general, investigaciones de las prácticas filibusteras y corsarias del s. xvii. Por razones temáticas, se ha centrado esta parte del trabajo en el estudio de las fuentes historiográficas anglosajonas, cuyos autores han analizado la historia de la actividad naval británica<sup>8</sup> en el Caribe y las biografías de los caudillos más destacados; por tanto, su perspectiva se ha visto particularmente afectada por la influencia de Exquemelin.

## 2. EL CONTEXTO GEOESTRATÉGICO DEL CIRCUNCARIBE: ¿PIRATAS O CORSARIOS?

En 1655 la Corona inglesa conquistó Jamaica, cuya función de cabeza de puente provocó un replanteamiento en los equilibrios geoestratégicos del Caribe<sup>9</sup>. Otro

---

la pérdida de Portobello y su ocupación por los ingleses», 1668-1672 (ff. 210-472); «Informe de la residencia secreta efectuado por el juez de residencia», 2 de mayo de 1672-29 de octubre de 1674 (ff. 489-998). En la transcripción de los documentos manuscritos se ha modernizado la ortografía y respetado arcaísmos y repeticiones típicos de la época.

<sup>5</sup> Para un juicio crítico sobre la obra de Earle, se aconseja Macleod (1982), Hoffman (1984) y Lane (2007).

<sup>6</sup> Este concepto se matiza en el último apartado.

<sup>7</sup> En este trabajo, los sustantivos «almirante» y «coronel» se usan para referirse a Morgan.

<sup>8</sup> Se usa el gentilicio «británico» como sinónimo de «inglés», haciendo referencia al significado geográfico y no político del término «Gran Bretaña», como la *Britannia* romana.

<sup>9</sup> Para el análisis de estas condiciones estratégicas, se recomiendan Davies (1992: 19 y 20), Parker (1995: 264), Lane (1998: 102), Garavaglia (2005: 340 y ss.), Segovia Salas (2006: 11), Moreno

cambio relevante en este sentido se produjo en la década siguiente, cuando empezó a romperse la vieja alianza antiespañola que, en aguas caribeñas, había unido a británicos, franceses y holandeses. A Thomas Modyford, el gobernador de Jamaica, le tocó la difícil tarea de liderar la defensa de la isla, razón por la que atacaba de manera preventiva los puestos avanzados de los castellanos. Paralelamente, tenía que garantizar los intereses de los filibusteros de Tortuga, que recibían patentes de corso para participar en operaciones navales y anfibas<sup>10</sup>. Al mismo tiempo, Modyford no podía violar los acuerdos de paz que las coronas de España e Inglaterra habían rubricado. Tenía órdenes de su rey al respecto, y este problema de legalidad se manifestó en tiempos de la toma de Portobelo (1668) y de Panamá (1671), en ambas orillas del istmo<sup>11</sup>.

Dichos tratados no habían encontrado una solución definitiva a la cuestión del dominio británico sobre Jamaica, lo que representaba un obstáculo para alcanzar una paz duradera. También era un pretexto, al que aludían los ingleses a fin de no detener los ataques, pero el gobernador debía encontrar una forma de hacer que se pudieran considerar legítimos y legales. Por lo tanto, previamente a las dos incursiones en el istmo, Morgan y el consejo de Port Royal habían recibido algunos informes, evidentemente falsos o distorsionados, en que se atestiguaba que la actividad militar española no había mermado. Por ello, los dos asaltos no se pueden definir como «expediciones corsarias autorizadas por la Corona», sino más bien como «operaciones de defensa preventiva»<sup>12</sup>. Los expedicionarios del almirante tenían derecho de *free plunder* (botín libre de impuestos), lo que se llega a considerar una prueba definitiva de que actuaron de piratas o filibusteros, según la terminología de aquella centuria<sup>13</sup>. Es importante tener en cuenta que se están analizando una serie de expedientes cuyo objetivo era encubrir la actividad de los corsarios de Jamaica. Earle, quien documentó su investigación con informes de la época, subrayó con un

Álvarez (2007: 382 y 383), Delgado Ribas (2007: 19 y ss.), Latimer (2009: 147), Jowitt (2010: 3 y 48) y Reichert (2012: 179 y ss.).

<sup>10</sup> Earle subrayó que dichas operaciones servían para garantizar los intereses, oficiales o no, de la Corona, de la gobernación de Jamaica y de sus fuerzas no regulares o voluntarias (1981: 39).

<sup>11</sup> Entre otros documentos, se aconseja la lectura de «The King to Sir Thomas Modyford, Governor of Jamaica», 15 de junio de 1664 (Sainsbury, 1880: 215).

<sup>12</sup> Con anterioridad a la toma de Panamá, Modyford intentó evitar verse involucrado por las eventuales consecuencias de estas operaciones, y sostuvo que no fue posible entregar a Morgan la orden de que respetara los mencionados acuerdos de paz. «Governor Sir Thos. Modyford to Sec. Lord Arlington», 18 de diciembre de 1670 (Sainsbury, 1889: 142).

<sup>13</sup> Antonio de Sierra, un marinero gallego que había sido prisionero de los franceses, después de producirse la toma de Portobelo confirmó que «ninguna de las dos armadas es ni trae patente de rey o príncipe». AGI, *Escribanía* 462A, f. 321r.

toque de ironía que Modyford acababa de declarar guerra a España (Earle, 1981: 15, 32, 39, 48, 49, 164-170; Graham, 2014: 112, 113, 145 y ss.).

Ante tantos subterfugios, se requiere una breve aclaración lingüística. En el s. xvii, «filibustero» derivó del inglés *free booter* y, a su vez, del holandés *vrij buiter*, que tiene un significado análogo al de *free plunder*. Oficialmente el filibustero era un pirata pero, en la segunda mitad de la centuria, acostumbraba a trabajar de corsario, concretamente en la defensa de Jamaica y participando en los ataques de las rutas comerciales castellanas. El término anglosajón para referirse al corsario era *privateer*, que es una derivación de *private man of war*, lo que se podría traducir como «mercenario». En origen, el término «bucanero» derivó del francés *boucan* y designaba a los furtivos que capturaban las reses cimarronas en el norte de La Española y vendían sus carnes. En consecuencia, hacía referencia a una suerte de contrabando, aunque posteriormente, de una manera no totalmente correcta, se extendió a los piratas. Earle supuso que fue el mismo Exquemelin quien usó «bucanero» al referirse a los filibusteros, como forma de insulto para despreciar su oficio, convirtiendo un aventurero y mercenario en un simple contrabandista (1981: 33 y 263). En realidad, en numerosas ocasiones los hombres de Morgan mataron reses y las ahumaron y/o salaron, con el objetivo de almacenarlas en las bodegas de sus navíos; por tanto, en este sentido, no parece una definición tan equivocada. Las fuentes españolas de la época, por lo general, se limitaban a criticar a aquellos ataques que cuestionaban la división luso-castellana que se fijó en el tratado de Tordesillas (1494). No se centraban en estos detalles etimológicos y semánticos, y se limitaban a referirse a estos personajes con los sustantivos «piratas», «herejes», «perros», «enemigos de la fe y de la Corona», etc. Lo aclaró Navascués: «la distinción entre corsario y pirata no era tan diáfana para los letrados españoles» (2016: 46 y 47).

Desde un punto de vista jurídico, sin olvidar que se trataba de un contexto de legalidad fluida, el almirante lideró un asalto pirático contra Panamá; Exquemelin, quien formaba parte de su contingente, debería definirse como «pirata» o «filibustero». Efectivamente, en consecuencia de este ataque, Modyford fue removido de su cargo y, al igual que el coronel, fue encarcelado, enviado a Inglaterra, encerrado en la Torre de Londres y sometido a juicio<sup>14</sup>. Aun así, se ha demostrado que aquellos combatientes actuaron conforme a los intereses geoestratégicos de Jamaica y, aunque violaron las órdenes directas del rey, trabajaron de corsarios con el aval del

<sup>14</sup> Exquemelin escribió que «el rey de ella [Inglaterra] respondió no haber dado jamás patentes ni comisiones para hacer alguna hostilidad contra los vasallos de S.M. Católica» (2013: l. II, c. 7). Por tanto, cuando el autor regresó a Jamaica desde la empresa de Panamá, tomó nota de «un navío de guerra de Inglaterra, que llevaba orden del rey, para que el gobernador de Jamaica viniese a la Corte de Londres a dar cuenta y satisfacción de todos los procederes tocantes a las piraterías que había mantenido en aquella isla, con tanto menoscabo de los vasallos de S.M. Católica» (2013: l. III, c. 8).

gobernador de Port Royal<sup>15</sup>. El mismo Morgan, pese a que posteriormente recibió el apodo de «rey de los bucaneros», rechazaba toda acusación de haber actuado de pirata lo que, desde su punto de vista, era denigrante y manchaba su reputación de honorable corsario. Así, como se analizará en los apartados siguientes, denunció a los editores de las dos primeras versiones británicas de la obra de Exquemelin, y su abogado aludió a los «hombres llamados bucaneros, que el mencionado Henry siempre ha odiado y todavía sigue odiando»<sup>16</sup>.

### 3. EL RETRATO DE MORGAN Y DE SUS HOMBRES EN LA OBRA DE EXQUEMELIN

Todo el texto del cirujano francés se podría definir como «manifiesto de propaganda anti-pirática». Cuando se dio a la imprenta por primera vez, en 1678, se optó por el título *De Americaenesche Zee Roovers*, donde *zee roovers* se puede traducir como «ladrones del mar». A esa *editio princeps* siguió una al español, *Piratas de la América* (1681); y dos traducciones al inglés, *The Buccaneers of America* (1864)<sup>17</sup>. El uso que se hizo de la terminología y de sus matices no fue casual y Henry Morgan, al que se llamó Juan, ya en el título se presentó como ladrón del mar, pirata o bucanero.

Se ha subrayado que ingleses y neerlandeses habían dejado de estar aliados contra el «imperialismo» castellano<sup>18</sup>; por tanto, en la *editio princeps* holandesa se puede leer *den Engelschman is een Duyvel voor een Mensch*, «el inglés es un diablo de hombre» (Hanna, 2015: 162). Los insultos a Morgan y a sus colegas se reiteraron antes de que la obra empezara, al igual que su identificación simbólica con la encarnación del mal, y fue definido como «robador» en el frontispicio de la edición española.

<sup>15</sup> Morgan escribió un informe, que se conoce como «A true account and relation [by Henry Morgan] of this my last expedition against the Spaniards by virtue of a commission from Sir Thos. Modyford, Governor of Jamaica with the advice of his Council», del 20 de abril de 1671, en que sostuvo que «lo más importante para el bien de Jamaica y la seguridad de todos nosotros es tomar Panamá», y que tenía órdenes de Modyford al respecto, o *commissions*, que atestiguaban la legalidad de sus acciones (Sainsbury, 1889: 202). En junio del mismo año, el gobernador confirmó haber encargado operaciones corsarias contra los puestos avanzados españoles subrayando, por ejemplo, que Morgan había recibido el encargo de ejecutar la venganza inglesa contra los ataques castellanos, y de evitar que se produjeran otros. «Considerations from Sir Thomas Modyford which moved him to give his consent for fitting the privateers of Jamaica against the Spaniard» (Sainsbury, 1889: 237).

<sup>16</sup> «Text of the libel plea» (Gibbs, 2018: 26).

<sup>17</sup> Para la historia del texto y de su fortuna, véase Hanna (2015: 162 y 163).

<sup>18</sup> Este concepto se matiza en el último apartado.

Jan ten Hoorn, al que se llamó «impresor flamenco», introdujo en el prefacio un elemento que se repitió a lo largo de la monografía, puesto que reconoció que el almirante era «intrépido y valeroso». El propio Exquemelin no dejó de exaltar el atrevimiento del coronel y de sus combatientes, que nunca parecían dudar a la hora de participar en todo tipo de operación bélica. Asaltaban poblaciones y castillos, barcos y contingentes, y luchaban en campo abierto, con lo que demostraban valor, destreza y disciplina. Pese a ello, Hoorn no omitió las sombras que oscurecían la otra cara de la moneda, y destacó que Morgan «se habría adquirido mayor honor por su sagaz disposición y atrevimiento, si su tiránica crueldad [...] no hubiese borrado todo el lustre de su gloria» (Exquemelin, 2013: prefacio).

### 3.1. LAS ACCIONES DEL «HOMBRE DESALMADO»

Exquemelin introdujo a Morgan en el segundo libro. Al comparar sus acciones con las de François l'Olonnais, que destacó por su ferocidad, afirmó que el coronel «no cedió al precedente en crueldades contra los españoles, ni en enormes ejecuciones contra multitud de inocentes» (2013: l. II, c. 3). En ningún momento mencionó su función de corsario o su importancia respecto de los intereses políticos y diplomáticos de Jamaica, lo que resaltaba su función pirática. Omitió la existencia de las epístolas e informes que éste intercambiaba con Modyford lo que, como ya se ha aclarado, está ampliamente comprobado por la documentación inglesa de la época. Por ejemplo, sobre la toma de Panamá, el cirujano subrayó que se produjo para satisfacer las necesidades de sus hombres, que en Jamaica se hallaban empobrecidos debido a sus «desenfrenados vicios» (2013: l. III, c. 1).

Al describir sus hazañas, hizo una exhaustiva y redundante descripción de los que definió como «robos y latrocinios» (2013: l. II, c. 5). Proporcionó una gran variedad de detalles espeluznantes que, en sus páginas, ocuparon mucho más espacio que los análisis de los hechos militares en sí. Al fin y al cabo, siempre se repetían las mismas modalidades: los civiles, al divisar las escuadras británicas que se aproximaban, huían de sus poblaciones, en un intento por esconderse y ocultar sus bienes. Los filibusteros, después de derrotar a los militares y a las milicias, los buscaban y torturaban, para que confesaran la ubicación de su dinero y sus objetos de valor<sup>19</sup>. Por ejemplo, después del asalto a Puerto Príncipe, en Cuba, los ingleses encarcelaron hombres y mujeres, adultos y niños, y los condenaron a ser víctimas del hambre: «de que resultó morir la mayor parte» (2013: l. II, c. 5). Paralelamente, exigían

<sup>19</sup> A tal respecto, Abella definió a Morgan como «alacrán del Caribe» y explicó que «los prisioneros, con tal de que confiesen, empiezan a ser martirizados con refinadísima crueldad» y que «el filibustero galés era capaz de hacer uso de los más alucinantes castigos» (1989: 102 y 105).

el llamado «tributo de incendio» a las autoridades españolas, esto es, el pago de una cantidad de dinero bajo la amenaza de incendiar la ciudad que acababan de ocupar.

El séptimo capítulo se dedicó a la toma de Maracaibo y Gibraltar. Exquemelin describió Morgan como «instigado de su ordinario humor de crueldad y avaricia», y destacó que «volvió algo satisfecho a su navío por haber cometido algún mal, que era (y aun creo será) su sedienta ambición». El autor dedicó páginas y más páginas al análisis pormenorizado de las torturas a las que los habitantes se vieron sometidos. Dijo de los británicos que «ejecutaron contra aquellos inocentes toda suerte de inhumanidades, jamás hasta entonces imaginadas», e hizo mención a «crueldades inventadas por el infernal consejo del espíritu de aquellos desalmados», lo que seguía remarcando un simbolismo luciferino (2013: l. II, c. 7).

El escritor galo trató el ataque a Panamá en el tercer libro, y la cantidad de detalles que proporcionó se puede considerar una prueba más de que participó en ella, pese a que no dejó de usar la tercera persona del plural<sup>20</sup>. Ya a comienzos del primer capítulo recordó los «medios tan infames» a los que el «inhumano Morgan» acudía con el fin de conseguir sus «destroncados designios» (2013: l. III, c. 1)<sup>21</sup>. Los piratas se quedaron sin víveres en los días que tardaron en cruzar el istmo y, nada más alcanzar el Pacífico, hurtaron numerosos animales de granja para alimentarse. Acto seguido, derrotaron las fuerzas castellanas en campo abierto y Exquemelin describió una segunda «cacería», esta vez, para rastrear a los soldados enemigos que se habían escondido y ejecutarlos, «como si fuesen bestias campesinas». Respecto de los religiosos, el mismo almirante «les hizo matar todos a pistolazos» (2013: l. III, c. 5).

Los defensores quisieron evitar que la ciudad cayera en manos enemigas y la incendiaron, pero el autor sostuvo que «el tirano» Morgan fue el verdadero responsable, y que intentó echar la culpa a los españoles. Posteriormente, volvió a mencionar la violación sistemática de las mujeres, para que satisficieran las «libidinosas demandas y concupiscencias de los piratas», y las torturas de los civiles, «a quien dieron los más atroces tormentos que se pueden meditar» (2013: l. III, c. 6).

<sup>20</sup> Cuando analizó la toma de Panamá, Exquemelin tan solo en una ocasión usó la primera persona del singular, al afirmar que «yo mismo no habría jamás creído hallar tal constancia si con mis propios ojos y oídos no lo pudiera asegurar» (2013: l. III, c. 6).

<sup>21</sup> Rumbo a la costa atlántica de Panamá, los ingleses asaltaron poblaciones costeras y se ejecutaron «cruelísimos tormentos» por parte de «tan inhumana gente» (Exquemelin, 2013: l. III, c. 2). Posteriormente, tomaron el castillo de San Lorenzo de Chagres, una de las fortificaciones más importantes del sistema defensivo que la Corona española había edificado en el Caribe; las mujeres, que habían buscado refugio en una iglesia, fueron violadas «con insolentes amenazas» (Exquemelin, 2013: l. III, c. 4). Sobre la importancia de esta fortificación, se aconseja Zapatero (1992: 93 y 94) y Gutiérrez (2002: 306).

#### 4. LA INJUSTA JUSTICIA DE LOS HOMBRES Y LA INESCRUTABLE JUSTICIA DE DIOS

La larga e ininterrumpida sucesión de éxitos del coronel podía probar al autor y a los lectores que Dios estaba de su lado, «La percepción de que las acciones de Morgan contaban con la aprobación divina resulta controvertida, dado que sus actividades eran frecuentemente asociadas al mal y al simbolismo de la maldad». Aun así, la historia de esos filibusteros acabó demostrando que los justos juicios del Altísimo no eran tan incomprensibles. A tal respecto, se puede mencionar el viejo proverbio citado por Fernández de Oviedo, «matarás y matarte han: y matarán a quién te matare» (1959: l. XVII, c. 19). El cirujano pareció introducir el concepto de Rueda de la fortuna, a la que Dante hizo referencia en su obra maestra: «rueda fortuna, de su grado» (1990: Infierno, XV, 95 y 96). En general, los caudillos piratas recibieron grandes honores, dinero, prestigio, títulos, mujeres, pero su fortuna fue breve y fueron numerosos quienes lo perdieron todo: algunos fueron encarcelados, otros ejecutados, y unos cuantos murieron en la pobreza. Parece imposible no mencionar algunos versos de *Ozymandias*: «Nada queda a su lado. Alrededor de la decadencia / de estas colosales ruinas, infinitas y desnudas / se extienden, a lo lejos, las solitarias y llanas arenas» (Shelley, 2012: 327 y 328).

Exquemelin insertó en su labor la idea de un castigo que, tarde o temprano, de diversas maneras afectó a los filibusteros. En primer lugar, fueron los miembros del contingente de Morgan quienes pagaron las consecuencias de sus culpas, cuando el almirante, tras tomarse Panamá, se retiró con el botín y los abandonó en Chagres. Al inicio del séptimo capítulo, el autor francés introdujo la primera persona plural al afirmar que «dejónos Morgan en tan mísero estado, que era capaz de mostrarnos al vivo la paga que al fin los malhechores obtienen, para enmendar y reglar nuestras obras al por venir» (2013: l. III, c. 7).

En segundo lugar, los beneficios que los piratas conseguían de sus correrías eran efímeros, debido al estilo de vida disoluto y extremadamente caro que tenían en Tortuga, o en otros puestos avanzados caribeños. Los veteranos que el coronel había abandonado en Chagres encontraron algunos filibusteros que lo habían acompañado a Jamaica, y aseguraron que estaba tan empobrecido que sus combatientes no tenían ni medios para alimentarse (2013: l. III, c. 7)<sup>22</sup>. Los piratas, volviendo a la idea de la Rueda, estaban condenados a sufrir una secuencia ininterrumpida de

<sup>22</sup> Respecto de los gastos de los piratas en Tortuga o en Jamaica, Exquemelin afirmó que «algunos de ellos gastan en una noche dos o tres mil pesos, y por la mañana se hallan sin camisa que sea buena»; y también que «yo vi a mi patrón (de quien hablo) que, habiéndose hallado con tres mil pesos dinero contante, en término de tres meses se halló tan pobre, que le vendieron por una deuda de taberna» (2013: l. I, c. 7).

cambios repentinos en sus condiciones económicas. Pasaban de la pobreza, antes de emprender un asalto, a la riqueza, después de concluirlo; y de nuevo a la pobreza, posterior a su llegada a Tortuga o a Jamaica. Estos ciclos les forzaba a participar en una gran variedad de operaciones donde, tarde o temprano, habrían encontrado la muerte o la prisión; o bien, sufrirían daños en su cuerpo que les impedirían seguir practicando esta actividad.

En tercer lugar, la justicia divina pareció manifestarse de forma contundente y definitiva cuando las condiciones político-diplomáticas cambiaron en Europa, lo que provocó un reajuste en las dinámicas geoestratégicas circuncaribeñas. Mod- yford, quien mandó y coordinó la actividad de los corsarios franceses, ingleses y neerlandeses, fue detenido y sustituido, como ya se ha subrayado. Este hecho se puede considerar el símbolo y la prueba de que la gobernación jamaicana ya no necesitaba el auxilio militar del filibustero, mientras la legalidad antillana se hacía cada vez menos fluida. Las últimas páginas de la obra de Exquemelin no dejaron de poner en relieve el ocaso del corsario del Caribe, que volvió a recuperar su verdadera naturaleza de pirata y, por tanto, de enemigo universal, o *hostis humani generis*. El autor pareció alegrarse al escribir que «el nuevo gobernador de Jamaica, con prudencia rara, hizo tanto que cogió a los más, y no perdonándosela, los ahorcó a todos», liberando así las aguas caribeñas de esos criminales y de la maldad que simbolizaban (2013: l. III, c. 7).

#### 4.1. LA ANIMOSIDAD DE EXQUEMELIN Y EL CONTEXTO CULTURAL Y RELIGIOSO

Aquellos ataques se convirtieron en un fenómeno constante y en una amenaza contundente en los territorios del Circuncaribe español. Como prueba de ello, se puede recordar que Damián López de Haro, obispo de Puerto Rico, escribió en 1645 que «aquí estamos tan sitiados de enemigos que no se atreven a salir a pescar en un barco, porque luego los coge el [h]olandés» (2005: 157).

Evidentemente, las palabras del cirujano galo no fueron las primeras en tocar el tema del menosprecio hacia los filibusteros y no serían las últimas. La guerra de corso y el conflicto pirático se articulaban en un complejo contexto interoceánico que se caracterizaba por fronteras político-militares, ideológicas, religiosas y culturales. Así, entre otros móviles, los enemigos de España estaban motivados por la animadversión confesional, que contribuía a provocar la furia iconoclasta de corsarios y piratas, y también la ejecución sumaria de los frailes capturados (Webre, 1993: 166; Moreno Álvarez, 2007: 375 y ss.). En consecuencia, las autoridades castellanas definían a estos hombres como «herejes» o también «luteranos», un término que en aquel contexto tenía una acepción negativa, y estaban preocupadas por las posibles consecuencias de una conquista espiritual protestante. Muchos de los reos procesados por la inquisición española en América fueron marinos no

católicos que estaban vinculados a estas y otras actividades ilícitas (Lane, 1998: 38; Perez Mejía, 2002: 180).

En general, todos los bandos enfrentados se sentían elegidos por Dios y afirmaban contar con su apoyo; así, Parker mencionó una medalla que acuñaron los holandeses tras el desastre de la llamada Armada Invencible, con la inscripción «Dios sopló y los dispersó» (1995: 258). Para citar otro ejemplo tajante, el debatido autor de la *Historia del huérfano* (1621) escribió que, después de producirse un ataque pirata, los cadáveres de ambos contendientes se quedaron flotando. Los filibusteros, a los ojos de los literatos españoles de la época y de sus lectores, eran tan impíos que ni al final de su vida aceptaban reconciliarse con Dios:

los católicos no solo se apartaban de tan enorme y asquerosa gente, pero estaban las caras al cielo confesando la fe; y todos los enemigos, cosa que da que pensar, los rostros abajo y las espaldas al cielo, que aun después de muertos no tienen arrepentimiento y se las vuelven (León, 2017: 70).

Con palabras de Javier de Navascués, se detecta la existencia de un «nuevo frente militar y literario» (2016: 44)<sup>23</sup>. Una de las obras más conocidas en este sentido es la *Dragontea* de Lope de Vega, que se dio a la imprenta en 1598 y recordó la devastación que el corsario Drake provocó en los territorios ultramarinos de España. El autor dirigió una invectiva feroz a las acciones de este personaje, al que parangonó con la bestia de la *Apocalipsis*: «aquel Dragón de la Escritura inmundo [...] Tú serás el Dragón horrible y fiero» (2007: cant. I, 4, 75)<sup>24</sup>.

En realidad, los autores que formularon estas acusaciones feroces contra los piratas del Caribe no eran los únicos en provocar unas críticas tan rotundamente negativas. Numerosos académicos han demostrado que en esta región se iba acumulando lo peor de Europa, que no se conformaba ni siquiera con el campo de batalla perpetuo del Viejo Mundo y sus atrocidades (Bosh, 2009: 289; De la O Torres, 2019: 276). No es casual que el sustantivo «pirata» se asociara al adjetivo *scum*, o «escoria», como sucede incluso en obras actuales como *El Señor de los Anillos: el retorno del Rey*, pronunciado por boca de un orco (Jackson, 2003).

Lógicamente, los oficiales ingleses, franceses y holandeses eran los que tenían que encontrar una forma eficaz de garantizarse la obediencia de estos hombres, tan

<sup>23</sup> Para ahondar en el tema del «frente literario», se aconseja la lectura del trabajo del propio Navascués (2016), quien trató en detalle la forma en que las acciones de piratas y corsario desestabilizaban los precarios equilibrios de los territorios ultramarinos y, por ende, influenciaron la producción literaria americana.

<sup>24</sup> Para un análisis de la *Dragontea* y del contexto histórico-literario en que se fraguó, se aconseja la tesis doctoral de Colomino Ruiz (2012).

valientes como insubordinados, y parece inevitable que las críticas más tajantes se encuentren en sus escritos. Citando tan solo algunos ejemplos, Robert Venables lideraba las fuerzas británicas que conquistaron Jamaica, y afirmó en 1655 que parte de su contingente no mantenía ningún tipo de orden civil y, por ende, no había forma de comandarlo (1900: 30). Se escribió en una publicación anónima del mismo año que, al lado de tropas profesionales, disciplinadas y veteranas, había «tramposos, ladrones, carteristas y otras clases de personas depravadas»<sup>25</sup>. Bertrand d'Ogeron, el gobernador de Tortuga, escribió a Jean-Baptiste Colbert que «viven como salvajes, sin reconocer autoridad alguna, sin líder propio, y cometen mil robos»<sup>26</sup>. Por último, Josiah Child, mercader y economista inglés, sostuvo en 1668 que en Virginia y en Barbados vivía «gente vagabunda y depravada» (1693: c. X)<sup>27</sup>.

A la luz de ello, resulta evidente que Exquemelin y otros escritores se limitaron a empeorar la reputación, ya de por sí horrible, de unos hombres que, según sus propios oficiales, eran la escoria del Viejo Mundo.

## 5. LA TOMA DE PORTOBELO Y LAS ATROCIDADES DE MORGAN

En 1981 Earle publicó la que se podría definir como «versión española» de la toma de Portobelo, que fundamentó en el análisis de la documentación inédita del Archivo General de Indias y en los testimonios de las víctimas del asalto. Hasta esa fecha, los historiadores casi no tenían más opciones para fundamentar sus investigaciones que la obra del cirujano. Por tanto, Castellero Calvo afirmó que «la historiografía tradicional conocía mal lo anterior o solo lo conocía parcialmente» (2017: 18 y 19; 2019: 795 y 796); de manera análoga, Graham sostuvo que «la cronología de los eventos de este hecho de armas difiere en cada fuente» (2014: 47).

El coronel escocés elaboró un informe en septiembre de 1668, escueto aunque fiable, pero no se dio a la imprenta hasta que Sainsbury lo incluyera en su publicación (1880), y su influencia en las obras siguientes fue marginal<sup>28</sup>. La quinta epístola de Charles Leslie, *The life and gallant actions of the ever-memorable Sir Henry*

<sup>25</sup> «A brief and perfect Journal of the late Proceedings and Success of the English Army in the West Indies» (Oldys, 1809: 513).

<sup>26</sup> «Mémoire sur l'île de la Tortue envoyé à Colbert par d'Ogeron de la coste Saint-Domingue», 20 de julio de 1665 (Vaissière, 1909: 18).

<sup>27</sup> Jowitt trató sobre el tema del impacto que estas actividades transoceánicas tuvieron en la cultura y, por consiguiente, en la literatura inglesa: es un tema de gran interés, pero que en este trabajo no ha sido posible profundizar (2016).

<sup>28</sup> «Information of Admiral Henry Morgan and his officers of their late expedition on the Spanish coast, with the reasons of their late attempt on Porto Principe and Porto Bello», 7 de septiembre de 1668 (Sainsbury, 1880: 611).

*Morgan, and his almost incredible enterprises and successes against the Spaniards*, relató la vida del almirante y el ataque de 1668, pero se fundamentó en la monografía del escritor francés y repitió sus errores (1740: 115-119).

En la reconstrucción de Exquemelin, la toma de Portobelo siguió modalidades análogas a aquellas de las demás operaciones piráticas que analizó en su texto. Nada más terminar el hecho de armas, hubo estupros: «siguió la insolencia y sucios abrazos con muchas honestísimas mujeres y doncellas que, amenazadas con el cuchillo, entregaron sus cuerpos a la violencia de tan desalmados hombres»; se torturaron distintos supervivientes: «los pusieron en tormentos, tales que a muchos con ellos les dieron la muerte»; por último, los excesos a que los filibusteros se abandonaron fueron tales que numerosos de ellos murieron: «tanto por la enfermedad del país, cuanto por excesos inicuos» (2013: I, II, c. 6).

Respecto de las maniobras que se produjeron aquella noche, el cirujano escribió que los ingleses, que avanzaban desde el oeste, asaltaron la «fortaleza que está cerca de la ciudad». Si bien el autor no mencionó su nombre, el análisis de los mapas de la época<sup>29</sup> y de la documentación española sugiere que se trataba de *Santiago de la Gloria*<sup>30</sup>. Los británicos la conquistaron rápidamente, neutralizaron su guarnición y se dedicaron al objetivo siguiente, que resultó ser el más complejo. Atacaron «uno de los otros castillos» que, dependiendo de las mismas fuentes, tenía que ser *San Jerónimo*, donde se produjo la operación más encarnizada, que exigió el uso de escudos humanos, escalas y artefactos explosivos (2013: I, II, c. 6).

Respecto de estas acciones bélicas, dos detalles llamaron la atención de los lectores del texto, de los académicos y del mismísimo Morgan. Los piratas volaron el polvorín del castillo de *Santiago de la Gloria*, para ejecutar a los soldados castellanos que habían rechazado la orden de rendirse: «pusieron fuego al payol de la pólvora y lo hicieron saltar en el aire, con todos los españoles que estaban dentro». Posteriormente, capturaron religiosos y religiosas, y los forzaron a que plantaran las escalas a la muralla de *San Jerónimo*, para que los ingleses pudieran asaltarla: «mandó a todos los religiosos y religiosas, sus prisioneros, [que] las plantasen contra las murallas de la fortaleza». Esta operación fue muy sangrienta, se ejecutó bajo el fuego de la artillería y exigió la vida de numerosos prisioneros de ambos sexos (2013: I, II, c. 6).

<sup>29</sup> Cristóbal de Roda, *Descripción de Porto Belo y planta de la ciudad y sus castillos*, 1626 (AGI, MP-PANAMA, 42).

<sup>30</sup> Probablemente fue Ward quien realizara el primer análisis exhaustivo de las fortificaciones de Portobelo (1990; 1993). Para un enfoque más actualizado, Castellero Calvo (2016, v. 1: 219-224, 231, 235-281; 2019: 904 y 909).

### 5.1. SANTIAGO DE LA GLORIA Y LAS MONJAS DE PORTOBELO

En esa narración hay una larga serie de errores. En primer lugar, la toma no fue tan larga y épica como la contó Exquemelin, por lo que los británicos no tuvieron que protagonizar hazañas tan complejas y peligrosas. Por mencionar tan solo un detalle, el cirujano afirmó que 300 soldados españoles defendían la ciudad, pero de la documentación del AGI se deduce que, por distintas razones, *Santiago* estaba protegida por apenas 80 de los 200 previstos, y *San Felipe* por 49 de 113.<sup>31</sup> Asimismo, hay un problema en la reconstrucción de las dinámicas, porque la edificación de *San Jerónimo* se había empezado en 1659 y todavía no se había ultimado en 1668. Distintos veteranos dejaron constancia de que ni siquiera se podía definir como «castillo», y la resistencia que opuso fue virtualmente nula (Ward, 1993: 366)<sup>32</sup>.

En segundo lugar, en ningún documento hay constancia de que los ingleses volaran *Santiago*, que fue el objetivo más complejo de conquistar. Si bien es cierto que su castellano, Juan de Somovilla Tejada, murió en el ataque junto con una parte importante de los hombres de la guarnición y que la artillería se clavó<sup>33</sup>, numerosas fuentes atestiguan que la toma no produjo daños estructurales en las fortificaciones urbanas. En el mencionado informe sobre el asalto, que Morgan dirigió a Modyford, éste explicó que se retiró de la población «dejando los castillos en tan buenas condiciones como los encontraron»<sup>34</sup>. Se podría suponer que el coronel mintió, con el objetivo de limitar las consecuencias jurídicas por haber violado una orden directa de su rey, pero las fuentes castellananas confirmaron esta versión. Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera y virrey de la Nueva España, el 19 de mayo de 1671 escribió que los filibusteros abandonaron la urbe «dejando intactos los castillos de Portobelo»<sup>35</sup>. Lo repitieron Jorge Juan y Antonio de Ulloa en 1735, al sostener que el almirante desamparó la ciudad «sin arruinar sus fortalezas» (1748: p. I, l. 2, c. 2). Por último, muchos de los soldados y artilleros que aquella noche lucharon en el alcázar sobrevivieron y fueron testigos del juicio de residencia que se celebró en consecuencia del hecho de armas.

<sup>31</sup> AGI, *Escribanía* 462A, f. 108v.

<sup>32</sup> Esteban de Cáceres, sargento y soldado de *Santiago*, afirmó que el castellano Pedro Arredondo y Agüero «tenía escrito a Panamá que aquel castillo estaba sin defensas, estando como está en los principia de su fábrica, sin gente ni artillería». AGI, *Escribanía* 462A, f. 157v.

<sup>33</sup> «Clavar la artillería» significa insertar un clavo a martillazos en el oído de un cañón, o fogón, para dejarlo inservible.

<sup>34</sup> «Information of Admiral Henry Morgan, and his officers, of their late expedition on the Spanish coast, with the reasons of their late attempt on Porto Principe and Porto Bello», 7 de septiembre de 1668 (Sainsbury, 1880: 611).

<sup>35</sup> AGI, México, 45, n. 33.

Morgan todavía no era un personaje histórico mientras la labor de Exquemelin se daba a la imprenta. Así, cuando el texto se tradujo al inglés y se publicó (1684), éste se enteró de su contenido y se percató de que se le representaba como un salvaje *vrij buiter*. Al año siguiente denunció a los editores, Thomas Malthus y William Crooke, por dar a la imprenta «cierto libelo falso, malicioso, escandaloso y célebre titulado *Historia de los Bucaneros*» (Hart, 1922: 100)<sup>36</sup>. Crooke se vio forzado a publicar una carta en que denunciaba los datos «falsamente comunicados por John (sic.) Esquemeling», explicando que «las crueldades allí relatadas, después de la toma de Puerto del Príncipe, y la explosión del castillo de Portobello eran falsas, porque el castillo quedó en pie y se dio cuartel a todos los que se rindieron» (Hart, 1922: 97). Respecto del asalto de Panamá, añadió que «no había más verdad en esa historia que muchos religiosos fueron ejecutados a pistoletazos»<sup>37</sup>.

En tercer lugar, Exquemelin fue el único autor en mencionar la participación activa de frailes y monjas en la operación pirata de 1668. Del cotejo de la documentación del AGI se deduce que los filibusteros acudieron a «mujeres», y no a «monjas», para que sirvieran de escudos humanos a la hora de atacar el lienzo oriental de *Santiago*<sup>38</sup>; mientras tanto, otro partido de ingleses atacó la muralla septentrional, con las escalas<sup>39</sup>. Finalmente, la artillería del castillo falló y no se produjeron víctimas entre los civiles<sup>40</sup>.

Paralelamente, no hay rasgo de monasterios femeninos en las fuentes literarias, documentales e iconográficas que trataron las edificaciones de la ciudad. En 1607 Pedro de Valencia afirmó que en sus tiempos había tres edificios religiosos: la iglesia parroquial, el convento de la Merced y el hospital de San Sebastián (1993: 234). En 1735, más de un siglo después, Juan y Ulloa confirmaron estos datos y lo mis-

<sup>36</sup> Se puede consultar una lista de referencias bibliográficas sobre los dos editores en Hanna (2015: 166).

<sup>37</sup> «Apology printed by William Crooke, Crooke's Second edition of Exquemelin's *History of the Buccaneers*», 1684-1685 (Hart, 1922: 93 y ss). Más detalles respecto de este juicio en Roberts (1933: 257-270), Cruikshank (1935: 373-392) y Gibbs (2018: 16 y ss.).

<sup>38</sup> Alonso Martín de la Parra, soldado de la fortaleza de *Santiago*, dijo que «trajeron para poner por trinchera de la puerta principal, para quemarla, todas las mujeres, clérigos y frailes que tenían prisioneros». AGI, Escribanía, 462A, f. 258v; Antonio de Molina, soldado aventajado del mismo castillo *Santiago*, atestiguó que «llevaron a los vecinos prisioneros, mujeres y hombres para atrincherarse con ellos y obligar a los del castillo a que se rendiesen». AGI, Escribanía, 462A, ff. 610r, 696v.

<sup>39</sup> Martín de la Parra explicó que «ganó el enemigo con tanta facilidad este castillo, pues con dos escalas que se arrimó a los traveses le entró por no haber gente que se lo impidiese» AGI, Escribanía 462A, f. 259r.

<sup>40</sup> Juan Muñoz, soldado de *Santiago*, afirmó que «aunque se le disparó una pieza que miraba aquella parte, no hizo más daño que matar ingleses y herir a dos frailes, por haberse descabalgado la pieza». AGI, Escribanía 462A, f. 633r.

mo hizo el geógrafo y cartógrafo francés Jacques-Nicolas Bellin, al año siguiente (1748: p. I, l. 2, c. 2; 1764: tav. 15).

La crítica se ha dividido con respecto a este detalle<sup>41</sup>. Walter Roberts aclaró su fiabilidad en 1933, lo definió como «una monstruosa pieza de estrategia» y explicó que fue el acto más notorio de la carrera de Morgan (1933: 99-101). En 1978 Dudley Pope, pese a que no tenía una profesión académica, expresó un parecer opuesto y subrayó con razón que «Esquemeling es la única autoridad sobre lo que siguió, cuyo improbable relato fue copiado por Leslie» (1978: 151 y 152). En 2007 Stephan Talty sostuvo que el almirante acudió a «una de las estrategias más controvertidas de su carrera», si bien afirmó que se sirvió de los escudos humanos a fin de acercarse al castillo, y no los forzó a que maniobraran las escalas (2007: 112-114). Finalmente, le tocó a Castellero Calvo la responsabilidad de escribir que «no había monjas, ni convento de clausura femenino, y la alusión que hace a estas Alexander Exquemelin es fruto de su imaginación ya que no se las menciona en ninguna de las fuentes españolas conocidas» (2016: v. 2, 390)<sup>42</sup>.

## 6. REALIDAD, FICCIÓN, SÍMBOLOS Y RENCOR EN LA OBRA DE EXQUEMELIN

Se ha subrayado que el texto de Exquemelin, en general, plantea una serie de dudas respecto de su fiabilidad, que se debieron a ciertas características propias de su forma de escribir. En primer lugar, no participó en la toma de Portobelo ni en la mayor parte de las operaciones que analizó, lo que pudo ser la causa de errores involuntarios, si bien agregó distintas cartas e informes y dio prueba de tener cierto conocimiento sobre estos temas<sup>43</sup>. Por ejemplo, Castellero Calvo resaltó que «dudo seriamente que estuviera en el asalto» (2017: 18; 2019: 795). Respecto de la destrucción de *Santiago*, no se excluye que, posteriormente al ataque de Portobelo, al ver las obras para la construcción de *San Jerónimo*, se difundieran falsas noticias sobre la reconstrucción de aquel castillo que Morgan había volado. Puede que el cirujano se las creyera, o bien, que se limitara a transcribirlas porque podían ser funcionales para sus pretensiones de demonizar al coronel y a sus filibusteros, y al aparato simbólico de su obra.

<sup>41</sup> Más detalles respecto del juicio de la crítica sobre la obra de Exquemelin en Testi (2023).

<sup>42</sup> Castellero Calvo realizó el análisis más detallado de la toma de 1668 (2016, v. 2: 387-402). Otras reconstrucciones más escuetas se pueden encontrar en sus obras posteriores (2017: 18; 2019: 795 y 796). Sobre el tema de las monjas, se recomienda la lectura de Testi (2022a: 147-159).

<sup>43</sup> Anteriormente, había militado en las fuerzas de Michel el Vasco y de Alexandre Bras de Fer (Payton, 2013: 339; Sánchez Jiménez, 2013: 25).

En segundo lugar, esta monografía aparenta relatar una historia que el autor conocía, es decir, las costumbres de hombres con los que había trabajado y la geografía de páramos por los que había viajado. Sin embargo, este no escribió un texto que hoy pudiera definirse como historiográfico, siguiendo el método científico<sup>44</sup>. Su estilo, que Breverton tachó de «sensacionalismo», era propio de las obras literarias de la época, que inventaban anécdotas, discursos directos y, por una gran variedad de razones, deformaban hechos reales. Pese a que la comunidad académica acostumbra a someter a prueba la veracidad de las afirmaciones del escritor galo, su objetivo declarado no era contar la «historia verdadera» de los *vrij buiter* del Caribe. Por tanto, en su labor no faltaron las alteraciones voluntarias de la realidad, a fin de que pudiera resultar más atractiva para el público, y no es casual que fuera un éxito editorial extraordinario (Breverton, 2005: 43).

En tercer lugar, Exquemelin quedó rotundamente decepcionado por las condiciones que encontró en América, por la actividad de los filibusteros y, en particular, del coronel. En general, no había planeado verse involucrado en la piratería. Empezó su monografía describiendo su viaje al Nuevo mundo, de 1666: en Tortuga fue vendido en calidad de esclavo y tuvo que trabajar durante años para comprar su libertad. Afirmó que, debido a la falta de medios, «me resolví a entrar en el inicuo orden de los piratas o salteadores de la mar» (2013: l. I, c. 2); justificó la elección de este sustantivo con valor despectivo, porque «no son mantenidos de algún soberano príncipe» (2013: l. I, c. 6).

El escritor odiaba a los filibusteros, y es oportuno rastrear las causas que provocaron tanta animadversión. Al servir en el contingente de Morgan, vio con sus propios ojos las maldades que cometía contra los civiles indefensos, violando mujeres y torturando prisioneros, ejecutándolos como si fueran bestias. Además, tenía una cuenta pendiente con él, una razón muy concreta y personal para despreciarlo, criticarlo y manchar su reputación, convirtiéndolo en un símbolo del mal. Después de la conquista de Panamá, los piratas cruzaron el istmo y regresaron a Chagres, donde el almirante dividió el botín de forma arbitraria:

Distribuyéronse allí los expolios que trajeron consigo, dando a cada compañía su porción o, por mejor decir, lo que Morgan quiso, reservando para sí lo mejor, lo cual los otros sus compañeros le dijeron en su cara, y que había guardado las más ricas joyas; siendo imposible les dejase de tocar más de 200 reales de a ocho, que

<sup>44</sup> En general, el problema de las fuentes en Época Moderna y el crédito incondicional que se atribuye a ellas es algo bastante común. Ejemplo de ello es la producción literaria del autor novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora, cuyos esfuerzos de interpretación de los hechos, algunos de ellos relativos al mundo pirático, siguen siendo objeto de debate por parte de la crítica (Arciello, 2022: 57-63).

les dieron de todos los latrocinios y pillajes, por los cuales habían tanto trabajado y expuesto su vida a tan manifiestos riesgos, pero Morgan se hizo sordo a todo, como quien quería engañarlos (2013: l. III, c. 6).

Ante la rotunda insatisfacción de sus hombres, el coronel llegó a temer por su vida y, acto seguido, los abandonó:

...se fue al navío, sin advertir a los compañeros ni tomar consejo, como solía hacer: dio a la vela, yéndose en alta mar, y no hubo más que tres o cuatro embarcaciones que le siguieron [...] de modo, que cada uno tenía bastante pena para hallar de comer suficientemente, hasta llegar a Jamaica, a gastar en breve término lo que se llevaban de la desolada Panamá (2013: l. III, c. 6).

Es de suponer que nuestro autor tuviera la intención de denunciar al artífice de sus males, de lo que pudo derivar la distorsión de algunos detalles. Hasta llegó a cuestionar la voluntad de Dios, que brindaba tantos éxitos militares a un combatiente tan inmoral, y subrayó lo mucho que sus «justos juicios» eran «incomprensibles» (2013: l. III, c. 1), aunque se ha desarrollado este tema en otro apartado. Así, Frohock escribió que puso en evidencia todos los defectos de los filibusteros y los amplificó, eliminando toda posible virtud (2009: 62 y 63).

## 7. EXQUEMELIN ANTE LA CRÍTICA

Por lo general, el cirujano francés de ninguna forma evitó incluir juicios personales, parciales y subjetivos en su texto, y las críticas al respecto fueron muy tempranas. Incluso, el traductor de la primera edición al español tuvo que intervenir en la narración, e insertó un comentario sobre la reconquista de Santa Catalina. Desde su punto de vista, las palabras de Exquemelin menospreciaron la valentía de los castellanos, y afirmó que «envidia le sobra, y legalidad le falta para escribir sin pasiones la integridad de los casos hasta aquí mencionados», denunciando así la «burlesca declaración que pone» (2013: l. II, c. 4). En sentido opuesto, las reacciones fueron múltiples en defensa de los ingleses, ya a partir del s. XVII. En 1684 Philip Ayres, refiriéndose a Morgan, quiso «rescatar el honor de ese incomparable soldado y navegante», tan manchado por las acusaciones del «holandés» y por su «pluma difamatoria» (1684: s/p).

Con el paso de los siglos, los autores que dedicaron su labor a la historia del corso en el Caribe y a la toma de Portobelo leyeron a Exquemelin y sometieron a su juicio crítico la fiabilidad del texto. Estos escritores se pueden dividir entre los que lo aceptaron, los que lo rechazaron y los que dudaron. Para citar algunos ejemplos de los que alabaron su obra, James Burney, en una fecha tan temprana como 1816, sostuvo que «en general, lo que relató es creíble» (1816: 71 y 72). En 1910 Cla-

rence Haring, respecto del asalto de 1668, dijo que el cirujano «nos ha dejado una narración de esta hazaña que [...] está tan de acuerdo con lo que sabemos de otras fuentes, que debemos aceptar la declaración del autor de que fue testigo presencial» (1910: 145). Walter Roberts añadió en 1933 que su reconstrucción seguía siendo el único documento fiable de numerosas monografías sobre el almirante y el filibusterismo de la época. Ahora bien, introdujo una duda al afirmar que de ello derivó un conocimiento «tristemente incompleto» de la vida del coronel, puesto que el francés no hizo ningún análisis crítico al seleccionar sus fuentes (1933: 73-75). Todavía en 1998, Kris Lane, un investigador brillante, no dudó de la veracidad de este libro, y subrayó que «podemos creer a escritores como Exquemelin, y no hay razón por la que no debamos» (1998: 111).

Otros autores formularon juicios casi destructivos; Ernest Cruikshank, en 1935, fue lacónico al definir esta labor como «no fidedigna» (1935: 90-93). Otros más se limitaron a expresar unas dudas más que legítimas, y a matizar los contenidos de su monografía. En 1981 Peter Earle describió con razón el texto del cirujano como «único y bastante extraordinario», y no dejó de poner en relieve que «casi nunca está total y absolutamente equivocado y, a veces, notablemente en lo cierto». Opinó que algunos hechos los vio y otros los escuchó en las tabernas. Al remarcar los errores que cometió a la hora de relatar las dinámicas de la toma de 1668, comentó lo siguiente: «mi parecer es que Exquemelin no estuvo en Portobello, pero habló con personas que estuvieron ahí» (1981: 73, 265, 266, 267 y 280).<sup>45</sup> En 2014 Thomas Graham insertó una biografía de «John Esquemeling» en el aparato introductorio, recordando las críticas de numerosos académicos contemporáneos, y opinó que su narración a veces era de fiar, y a veces exagerada (2014: IX y X).

### 7.1. LOS MÉRITOS DE EXQUEMELIN

Exquemelin, cuya obra fue un éxito editorial extraordinario, contribuyó a crear y transmitir distintos aspectos que, de acuerdo con el imaginario colectivo, eran propios de piratas y filibusteros de la segunda mitad del siglo XVII, despertando el interés del lector. Pensando por ejemplo en la franquicia de los *Piratas del Caribe* y en el capitán Jack Sparrow, se puede citar la aventura por lugares salvajes, la libertad ante toda regla impuesta por el poder político, y la valentía que se asemejaba a la locura.

En 1986 Frank Sherry afirmó que al cirujano se debe «mucho de lo que sabemos sobre los bucaneros», puesto que «sus observaciones de primera mano generalmente se consideran la única historia verdaderamente auténtica de los bucaneros del Cari-

<sup>45</sup> En 1996 David Cordingly afirmó exactamente lo mismo (1996: 40).

be español» (1986: 369). Hans Turley subrayó en 1999 que «la imagen del intrépido lobo de mar sediento de sangre, el «personaje» pirata que imaginan las siguientes generaciones de lectores, se remonta al volumen de Exquemelin» (1999: 32). En 2007 Stephan Talty confirmó que «sus historias de los bucaneros crearon, casi sin ayuda, la locura pirata que obsesionó a Daniel Defoe y encantó a Robert Louis Stevenson, y dio origen a la imagen del pirata cruel, salvaje y libre» (2007: 56).

En 2009 John Latimer, pese a que remarcó que «es muy impreciso y, en buena medida, se ha descartado», no por ello omitió que «mucho de lo que sabemos sobre estos hombres, los primeros bucaneros, procede del famoso relato de Alexander Exquemelin» (2009: 79, 177 y 303). Benerson Little, en 2005 y 2016, exaltó la importancia del cirujano en tanto que fuente de inspiración de los escritores posteriores (2016: 161 y 164). Remarcó que, «a nivel subconsciente, el libro preparó el escenario en mi mente para una aventura a través de la historia, la de descubrir la verdad sobre los piratas y otros merodeadores del mar» (2016: 8). Así, definió al escritor como «el abanderado de toda la literatura pirata de realidad y ficción» (2005: 243). Finalmente, Virginia Lunsford opinó en 2018 que la obra del corsario sigue proporcionando «algunos de nuestros mejores conocimientos sobre hazañas y prácticas de bucaneros», siendo así un «tesoro excepcional, un relato de primera mano escrito por un miembro de una comunidad pirata» (2018: 132).

Exquemelin, al igual que muchos autores antes y después de él, no hizo más que participar en la creación, modificación, ampliación y distorsión de aquel conjunto de leyendas y hechos ficticios que acompañaron la historia del Nuevo Mundo y que se definieron como «mitologías anglosajonas e hispanas» (Berrío-Lemm, 2015: 9)<sup>46</sup>. Respecto de estas «mitologías anglosajonas», algunos literatos estaban animados por el objetivo opuesto, y contextualizaron las acciones de Morgan en la violencia propia de aquel siglo, o bien, entretejieron una historia apologética. Citando tan solo dos ejemplos, Pope dijo del almirante galés que era el producto de su época, atribuyendo a España la responsabilidad de causar este conjunto de actividades ilegales por pretender establecer el monopolio sobre el océano (1978: XVIII, XIX). Según el juicio de Payton, el cirujano tuvo el mérito de contribuir a aclarar que la gloria de las naciones se conseguía a través de la violencia, verdadera sintaxis del imperio, y que el pirata era tan depravado como la cultura imperial contra la cual se rebelaba (2013: 349 y 354).

<sup>46</sup> Para un análisis de los ecos literarios de dicha «mitología» de cara a las empresas de Drake, se recomiendan las aportaciones de Velázquez (2021) y Ríos Taboada (2021).

## CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Muchos de los escritores de los siglos pasados, que se llegaron a considerar autores de obras de temática y/o contenido histórico, es el caso de Exquemelin, soñaban mezclar realidad y ficción en sus textos. Su objetivo, y se ha subrayado, no era reconstruir los que hoy se podrían definir como hechos reales de manera científica y de acuerdo con el método crítico, después de haber sometido todas las fuentes a un riguroso examen. En general, dichos humanistas dedicaron sus plumas a la exaltación de la autoridad de los reyes y a la celebración de las hazañas de los capitanes. En este proceso de reelaboración literaria, que sin lugar a dudas se alejaba de la verdad, tanto los protagonistas de las obras como sus antagonistas a menudo se convertían en símbolos de virtudes o excesos, dependiendo de la función que desempeñaran en el texto y de la nacionalidad de quien lo redactara.

Estas decisiones narrativas y estilísticas, de acuerdo con los principios clave de la historiografía retórica<sup>47</sup>, se fundamentaban en una variedad de factores que dependían del contexto cultural, que hoy se definiría como ideológico, en el cual los autores se formaban y redactaban sus obras, conforme a los intereses y las expectativas de los dedicatarios y de los lectores. Al mismo tiempo, desde una perspectiva religiosa y cultural providencialista, se daba por sentado que el desarrollo de la historia seguía la voluntad de Dios hacia la Parusía, y no era raro considerar que Él pudiera intervenir en su curso, alterando los fenómenos físicos o directamente a través de los metafísicos.

Por ejemplo, en un contexto de fragmentación institucional como fueron los primeros siglos de la llamada «Reconquista», los poderes monárquicos cristianos eran constantemente cuestionados y, por tanto, los soberanos buscaban legitimar su autoridad política e institucional a través del conflicto contra los mahometanos e, incluso, del apoyo divino<sup>48</sup>. En consecuencia, a partir del siglo XII, el apóstol Santiago comenzó a aparecer en crónicas que narraban los acontecimientos bélicos de las centurias anteriores. De esa manera, el santo pescador se convirtió en un símbolo de la voluntad del Altísimo de utilizar la espada de los soberanos astur-leoneses para rechazar a los musulmanes de la península ibérica. Se le representaba

<sup>47</sup> Con respecto al impacto de la retórica en las obras de tema historiográfico de la época de la conquista de las Indias Occidentales, se aconseja la lectura de Mendiola Mejía (2003), González Vega (2010) y Muñoz Gómez (2019).

<sup>48</sup> Para adquirir más información respecto a la legitimación monárquica a través del conflicto en el contexto cultural y geoestratégico de la «Reconquista», véanse Pérez Martín (2000 y 2019), Homet (2002) y Ayala Martínez (2013).

como un símbolo de luz, montado en un caballo blanco y portando un estandarte del mismo color<sup>49</sup>.

Siglos después, alrededor de 1612, el misionero seráfico Juan de Torquemada completó la redacción de su *Monarquía Indiana*, que abordaba la historia de los pueblos prehispánicos de México central y su conquista por parte de los contingentes españoles y nativos que estaban a las órdenes de Hernán Cortés (1975). El capitán extremeño, en dicha crónica más que en otras, se convirtió en otro símbolo de la catarsis cristiana, siendo el instrumento de la evangelización de los indígenas. Estos no tenían otra opción que aceptar el bautismo, ya fuera por haber sido derrotados en el campo de batalla y sometidos gracias a las habilidades militares de Cortés, o porque habían sido incluidos en la alianza anti-azteca que él estaba formando mediante sus artes diplomáticas. El capitán era un héroe en el plano físico y en el metafísico, ya que de sus conquistas se derivaba la salvación de las almas de millones de nativos (Cacho, 1983; Testi, 2022b), algo que hasta un cínico Díaz del Castillo tuvo que admitir (2011, c. I).

Exquemelin actuó dentro del mismo ámbito de reelaboración, siguiendo esa tradición historiográfica profundamente arraigada en el pasado europeo, que en diferentes épocas había convertido a un apóstol en un santo guerrero y a un oficial en un redentor de las almas de los nativos de las Indias occidentales. El cirujano eligió otro personaje histórico, del que tenía un buen conocimiento, y lo transformó en uno literario con características propias que no correspondían a las reales, como evidenciaron las fuentes tanto inglesas como españolas. Sin embargo, esto no constituía un problema en un contexto de enfrentamiento perpetuo en la frontera entre civilización y barbarie, católicos y luteranos, soldados y piratas, luz y tinieblas, donde en todo momento la libertad, la felicidad y hasta la vida estaban en peligro de ser destruidas, por un ataque ejecutado por hombres a los que sus líderes denigraban.

En ese texto, Morgan ya no era un coronel galés que actuaba conforme a las exigencias geoestratégicas de la gobernación de Port Royal, un corsario que por causa de unos subterfugios diplomáticos sirvió de pirata. En esta reconfiguración literaria de la realidad, Morgan fue transfigurado y convertido en un monstruo, en un «ser desalmado» que representaba así el símbolo de los enemigos de la Corona de Castilla, rechazando sus virtudes y encarnando lo peor de los vicios humanos. Burlándose del honor y del sentido del deber, de lo secular y de lo sagrado, conquistaba ciudades mediante engaños, torturaba a los prisioneros, violaba a las mujeres y estaba impulsado únicamente por sus desenfrenados vicios, en contra de cualquier norma del *ius gentium*. Morgan era el símbolo del mal, el *hostis humani*

<sup>49</sup> Sobre el tema del nacimiento del mito de Santiago Matamoros, consúltense Fernández Gallardo (2005), Rucquoi (2007), Brea (2016) y Burguera Nadal (2019).

*generis* luciferino que, como el basilisco de la *Dragonetea*, amenazaba la seguridad y el bienestar de las comunidades españolas del Nuevo Mundo, las cuales representaban lo que podría considerarse justo, legítimo y honorable. Se convirtió así en un monumento a la maldad que, al igual que una fiera o que la misma fuerza de la naturaleza, acechaba en las aguas circuncaribeñas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLA, Rafael (1989): *Los piratas del Nuevo Mundo*, Barcelona, Planeta.
- ALIGHIERI, Dante (1990): *La divina comedia*, Alfredo Rodas Reyes (ed.), Quito, Libresa.
- ARCIELLO, Daniele (2022): «Desde el prisma cortesano virreinal: la perspectiva de Carlos de Sigüenza y Góngora frente a la otredad en dos escritos», en Daniel Becerra Fernández, Guadalupe Romero Sánchez y Teresa Piñero Otero (eds.), *Las ciencias sociales como expresión humana*, Valencia, Tirant Lo Blanch, pp. 53-65.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos (2013): «On the origins of Crusading in the Peninsula: the Reign of Alfonso VI (1065-1109)», *Imago temporis. Medium Aevum*, núm. 7, pp. 225-269.
- AYRES, Philip (1684): *The voyages and adventures of Capt. Barth. Sharp and others, in the South Sea*, Londres, B.W. for R.H. and S.T.
- BELLIN, Jacques Nicolas (1764): *Le Petit Atlas Maritime. Recueil de Cartes et Plans des Quatre Parties du Monde en Cinq Volumes*, vol. 2, Paris, M. Bellin.
- BERRÍO-LEMM, Vladimir (2015): «Ocaso de la Perla del Pacífico», *Lotería, Revista Cultural*, núm. 519, pp. 6-21.
- BOSH, Juan (2009): *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, México, Porrúa.
- BREA, Mercedes (2016): «Santiago, de pescador y apóstol a caudillo militar», en Laura Ramello, Alex Borio e Elisabetta Nicola (eds.), *Par estude ou par acostumance*, Alejandría, Edizioni dell'orso, pp. 109-122.
- BREVERTON, Terry (2005): *Admiral Sir Henry Morgan. The Greatest Buccaneer of Them All*, Trefforest, Glyndwr Publishing.
- BURGUERA NADAL, María Luisa (2019): «La premonición, la historia y el sueño: Sobre la batalla de Clavijo», *1616: Anuario de Literatura Comparada*, núm. 9, pp. 241-249.
- BURNEY, James (1816): *History of the Buccaneers of America*, Londres, Luke Hansard & Sons.
- CACHO, Francisco Xavier (1983): «El pensamiento teológico en la obra de Torquemada», en TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, vol. VII, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, IIH, pp. 367-387.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo (2016): *Portobelo y el San Lorenzo del Chagres. Perspectivas imperiales, siglos XVI-XIX*, Panamá, Editora Novo.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo (2017): «Panamá, un país en guerra, siglos XVI-XIX», *Tempus, Revista en Historia General Medellín*, núm. 5, pp. 1-24.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo (2019): *Nueva historia general de Panamá*, vol. 1, núm. 1 y 2, Panamá, Novo Art.
- CHILD, Josiah (1693): *A new discourse of trade*, Londres, John Everingham.

- COLOMINO RUIZ, Sergio (2012): *La Dragontea de Lope de Vega: una aproximación literaria e histórica* (Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra).
- CORDINGLY, David (1996): *Under the Black Flag. The Romance and the Reality of Life Among the Pirates*, Nueva York, Random House Trade.
- CRUIKSHANK, Ernest Alexander (1935): *The Life of Sir Henry Morgan. With an account of the English settlement of the island of Jamaica (1655-1688)*, Toronto, Macmillan Company of Canada.
- DAVIES, David (1992): «The Birth of the Imperial Navy? Aspects of English Naval Strategy, 1650-1850», en Michael Duffy (ed.), *Parameters of British Naval Power*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 14-38.
- DE LA O TORRES, Rodrigo Alejandro (2019): «Miedos y fenómeno de la piratería en el Golfo-Caribe durante el siglo XVI. Un ensayo de aproximación», *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local*, vol. 11, núm. 22, pp. 267-300.
- DELGADO RIBAS, Josep M. (2007): *Dinámicas imperiales (1650-1796). España. América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*, Barcelona, Bellaterra.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (2011): *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Guillermo Serés (ed.), Madrid, RAE.
- EARLE, Peter (1981): *The sack of Panamá. Captain Morgan and the battle for the Caribbean*, Nueva York, Thomas Dunne Books.
- EXQUEMELIN, Alexandre Olivier (2013): *Piratas de la América*, Antonio Sánchez Jiménez (ed.), Sevilla, Renacimiento.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1959): *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, Juan Pérez de Tudela Bueso (ed.), Madrid, Atlas.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, Luís (2005): «Santiago Matamoros en la historiografía hispano-medieval. Origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo*, núm. 15, pp. 139-174.
- FROHOCK, Richard (2009): «Exquemelin's *Buccaneers*. Violence, Authority, and the Word in Early Caribbean History», *Eighteenth-Century Life*, vol. 34, núm. 1, pp. 56-72.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos (2005): «El espacio económico del Caribe», en Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena Fernández (eds.), *América latina. De los orígenes a la independencia*, vol. 1, *América precolombina y la consolidación del espacio colonial*, Barcelona, Crítica, pp. 285-346.
- GIBBS, Joseph (2018): ««A certain false, malicious, scandalous and famous libel»: Sir Henry Morgan's legal action against a London publisher of Alexandre Exquemelin, 1685», *International Journal of Maritime History*, vol. 30, núm. 1, pp. 3-29.
- GONZÁLEZ VEGA, Felipe (2010): «Guerra y narración: ensayo sobre el relato bélico en la literatura latina del Renacimiento», en *Dulces camenae. Poética y poesía latinas*, Jesús Luque Moreno, María Dolores Rincón González e Isabel Velázquez (eds.), Granada, Universidad de Granada, pp. 991-1005.
- GRAHAM, Thomas, A. (2014): *The Buccaneer King. The Story of Captain Henry Morgan*, Barnsley, Pen & Sword Maritime.
- GUTIÉRREZ, Ramón (2002): *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, Cátedra.
- HANNA, Mark G. (2015): *Pirate nests and the rise of the British Empire, 1570-1740*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

- HARING, Clarence H. (1910): *The Buccaneers in the West Indies in the XVII century*, Nueva York, Dutton and Company.
- HOFFMAN, Paul E. (2019): «The Sack of Panama. Sir Henry Morgan's Adventures on the Spanish Main», *The Hispanic American Historical Review*, vol. 64, núm. 1, 1984, pp. 155-156.
- HOMET, Raquel (2002): «Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la *Estoria de España*», *En la España Medieval*, núm. 25, pp. 85-112.
- JACKSON, Peter (dir.) (2005): *The Lord of the Rings: The Return of the King (El Señor de los Anillos: el retorno del Rey)*, Nueva Zelanda y Estados Unidos, WingNut Films/The Saul Zaentz Company.
- JOWITT, Claire (2008): «The Sea Rover's Practice. Pirate Tactics and Techniques, 1630-1730», *The Historian*, vol. 70, núm. 2, pp. 374-375.
- JOWITT, Claire (2016): *The culture of piracy, 1580-1630: English literature and Seaborne crime*, Abingdon, Routledge.
- JUAN, Jorge y ULLOA, Antonio de (1748): *Relación histórica del viaje a la América Meridional*, Madrid, Antonio Marín.
- LANE, KRIS (1998): *Pillaging the Empire. Global Piracy on the High Seas, 1500-1750*, Nueva York y Londres, Routledge.
- LANE, KRIS (2007): «The Sack of Panamá. Captain Morgan and the Battle for the Caribbean», *International Journal of Maritime History*, vol. 19, núm. 2, pp. 486-488.
- LATIMER, Jon (2009): *Buccaneers of the Caribbean. How Piracy Forged an Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- LEÓN, Andrés de (2017): *Historia del huérfano*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- LESLIE, Charles (1740): *A new history of Jamaica. From the earliest accounts, to the taking of Porto Bello by Vice-Admiral Vernon*, Londres, Hodges.
- LITTLE, Benerson (2005): *The Sea Rover's Practice. Pirate Tactics and Techniques, 1630-1730*, Washington, D.C., Potomac Books.
- LITTLE, Benerson (2016): *The Golden Age of Piracy. The Truth Behind Pirate Myths*, Nueva York, Skyhorse Publishing.
- LÓPEZ DE HARO, Damián (2005): *Carta-relación a Juan Díez de la Calle*, Pio Medrano Herrero (ed.), San Juan, Universidad de Puerto Rico.
- LUNSFORD, Virginia W. (2018): «A Model of Piracy. The Buccaneers of the Seventeenth-Century Caribbean», en David Head (ed.), *The golden age of piracy. The rise, fall, and enduring popularity of pirates*, Athens, The University of Georgia Press, pp. 129-150.
- MACLEOD, Murdo J. (1982): «The Sack of Panama. Sir Henry Morgan's Adventures on the Spanish Main», *The American Historical Review*, vol. 87, núm. 5, p. 1503.
- MENDIOLA MEJÍA, Alfonso (2003): *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana.
- MORENO ÁLVAREZ, Leonardo Guillermo (2007): «La piratería americana y su incidencia en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII: un ensayo bibliográfico», *Fronteras de la Historia*, núm. 12, pp. 373-404.
- MUÑOZ GÓMEZ, Víctor (2019): «El ideal militar hispánico: una propuesta sobre transferencias socioculturales y literarias de la Castilla Medieval a la conquista española de América», *Medievalismo*, núm. 29, pp. 323-354.

- NAVASCUÉS, Javier de (2016): «Alteridad y mimesis del pirata en la épica colonial», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 4, núm. 1, pp. 43-63.
- OLDYS, William (ed.) (1809): *The Harleian Miscellany*, vol. 3, Londres, John White, John Murray.
- PARKER, Geoffrey (1995): «David or Goliath? Philip II and his world in the 1580s», en Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *Spain, Europe and the Atlantic world*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, pp. 245-266.
- PAYTON, Jason M. (2013): «Alexander Oliver Exquemelin's *The Buccaneers of America* and the Disenchantment of Imperial History», *Early American Literature*, vol. 48, núm. 2, pp. 337-365.
- PÉREZ MARTÍN, Antonio (2000): «La institución real en el *ius commune* y en las *Partidas*», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 23, pp. 305-322.
- PÉREZ MARTÍN, Antonio (2019): *Estudios sobre monarquía y nobleza en la Edad Media*, Madrid, Sanz y Torres.
- PÉREZ MEJÍA, Ángela (2002): «Fronteras de la legalidad: bucaneros en el siglo XVII», *Historia y Sociedad*, núm. 8, pp. 179-198.
- POPE, Dudley (1978): *The buccaneer king. The biography of Sir Henry Morgan, 1635-1688*, Nueva York, Dodd Mead.
- REICHERT, Rafal (2012): «La lucha por el dominio colonial en las indias durante el siglo XVII. Casos de San Martín, Jamaica y la isla Española», *Historia Caribe*, núm. 20, pp. 159-182.
- RÍOS TABOADA, María Gracia (2021): *Disputas de altamar. Sir Francis Drake en la polémica española-inglesa sobre las Indias*, Madrid, Iberoamericana Vervuert.
- ROBERTS, Walter Adolphe (1933): *Sir Henry Morgan. Buccaneer and governor*, Nueva York, Covici y Friede.
- RUCQUOI, Adeline (2007): «Clavijo: Saint Jacques Matamore?», *Compostelle. Cahiers du centre d'Études Compostellanes*, núm. 10, pp. 48-58.
- RUSSELL HART, Francis (1922): *Admirals of the Caribbean*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin Company.
- SAINSBURY, W. Noel (ed.) (1880): *Calendar of State Papers, Colonial Series, America and West Indies, 1661-1668*, vol. 5, Londres, Her Majesty's Stationery Office.
- SAINSBURY, W. Noel (ed.) (1889): *Calendar of State Papers, Colonial Series, America and West Indies, 1669-1674*, vol. 7, Londres, Her Majesty's Stationery Office.
- SEGOVIA SALAS, Rodolfo (2006): *El lago de piedra: la geopolítica de las fortificaciones españolas del Caribe (1586-1786)*, Bogotá, El Ancora Editores.
- SHELLEY, Percy Bysshe (2012): *The Complete Poetry of Percy Bysshe Shelley*, v. 3, Donald H. Reiman, Neil Fraistat y Nora Crook (eds.), Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- SHERRY, Frank (1986): *Raiders and Rebels. The Golden Age of Piracy*, Nueva York, Hearst Marine Books.
- TALTY, Stephan (2007): *Empire of Blue Water. Henry Morgan and the Pirates who Ruled the Caribbean Waves*, Nueva York, Crown Publisher.
- TESTI, Dario (2022a): «L'intervento delle monache nella presa di Porto Belo: un falso storico?», *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, vol. 10, núm. 1, pp. 147-159.

- TESTI, Dario (2022b): «La *Monarquía Indiana* de Torquemada y el papel de Cortés como ejecutor de la voluntad divina en Otumba (1615)», en *Contra el olvido: textos comentados del patrimonio literario de Castilla y León*, Daniele Arciello y Érika Redruello Vidal (eds.), Madrid, Ediciones del Orto, pp. 163-171.
- TESTI, Dario (2023): «Mitificar y mistificar: la influencia de la obra de Exquemelin en la historiografía anglosajona sobre la toma de Portobello (1668)», *Revista de Historia Naval*, núm. 160, pp. 85-108.
- TORQUEMADA, fray Juan de (1975): *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, vols. I-VI, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, IIH.
- TURLEY, Hans (1999): *Rum, sodomy, and the lash. Piracy, sexuality, and masculine identity*, Nueva York, New York University Press.
- VAISSIERE, Pierre de (1909): *Saint-Domingue (1629-1789). La société et la vie créoles sous l'ancien régime*, Paris, Perrin et C. Libraires-Éditeurs.
- VALENCIA, Pedro de (1993): *Relaciones de Indias, Nueva Granada y Virreinato de Perú*, Jesús Paniagua Pérez, Francisco Javier, Jesús Fuente Fernández (eds.), León, Universidad de León.
- VEGA, Lope de (2007): *La Dragontea*, Antonio Sánchez Jiménez (ed.), Madrid, Cátedra.
- VELÁZQUEZ, Mariana-Cecilia (2021): «Sir Francis Drake's Caribbean Raid (1585-86) and the Rhetoric of Blame», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 45, núm. 2, pp. 481-504.
- VENABLES, Robert (1900): *The narrative of General Venables*, C. H. Firth (ed.), Londres, Longmans, Green, and Co.
- WARD, Christopher (1993): *Imperial Panama. Commerce and Conflict in Isthmian America, 1550-1800*, Albuquerque, University of New Mexico.
- WEBRE, Stephen (1993): «Poder e ideología. La consolidación del sistema colonial (1542-1700)», en Julio César Pinto Soria (ed.), *Historia general de Centroamérica*, vol. 2, *El Régimen colonial (1524-1750)*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, pp. 151-219.
- ZAPATERO, Juan Manuel (1992): «El castillo de San Lorenzo el Real de Chagre (Panamá). Llave de la mar del sur», *Militaria. Revista de Cultura Militar*, núm. 4, pp. 93-108.



Este volumen, que se halla organizado en dos grandes bloques temáticos, incluye una serie de estudios que cronológicamente se extienden desde la Antigüedad clásica a los inicios del siglo XIX en el ámbito hispánico de uno y otro lado del Atlántico. Se afrontan autores como, por ejemplo, Platón, El Tostado, Lorenzo de Zamora, Cristóbal Colón, Fernando Montesinos, Hernán Cortes, Exquemelin o Víctor de la Guardia y Ayala. Todo lo cual se ha traducido en la inclusión de trabajos que versan sobre temas muy variados y desde perspectivas multidisciplinares (Arte, Historia, Geografía, Literatura clásica e hispánica y Ciencias Historiográficas) e interuniversitarias, como estudios del Viejo Mundo que abarcan los ecúmenes, la influencia de Plutarco, el poder papal, los tumbos cistercienses, las sirenas, el neolatín o el trascoro de la catedral de León. Relacionados con el mundo americano en su faceta representativa o alegórica se recogen los inventarios de bienes cortesianos, la cartografía jesuítica, el Ofir salomónico, la alegoría del poder, la representación simbólica de un pirata. Todos estos temas, vinculados entre sí por su significado alegórico o de representación, son producto de la interdisciplinariedad que caracteriza al grupo de investigación que ha dado origen a esta obra.



VNIVERSIDAD  
D SALAMANCA

Ediciones Universidad  
**Salamanca**

**80**  
AÑOS 1943  
2023



UNIVERSIDAD DE LEÓN



UNIVERSIDAD DE LEÓN



FEDER  
Fondo Europeo de  
Desarrollo Regional

Una manera de hacer Europa

ISBN: 978-84-1091-069-0



9 788410 910690